

9



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



DÂRÜSSAAÂDE

(دار السعاده)

Genel olarak Topkapı Sarayı'nın Harem kısmına verilen ad.

Osmanlılar'da Dârüssaâde tabiri, yaklaşık 380 yıl padişahların ve ailelerinin ikametgâhı olan Topkapı Sarayı'nın Harem Dairesi için kullanılmıştır. Bu tabir bazı kaynak ve belgelerde doğrudan doğruya sarayı ifade eder bir şekilde de geçer. Nitekim Edirne ve İstanbul Eski saraylarına da Dârüssaâde-i Atîk denilmekteydi (TSMA, nr. D 3960; E 12.007). Padişahın özel dairesinin bulunduğu, hanımları, çocukları ve câriyelerinin yaşadığı bu yerin kendine has bir teşkilâtı ve görevlileri vardı. Buranın her türlü hizmetiyle uğraşan ve Dârüssaâde ağaları denilen bu görevliler, padişaha ve ailesine yakınlıkları sebebiyle Osmanlı siyasî tarihinde önemli roller oynamışlardır.

Dârüssaâde Ağası. Osmanlı Devleti'nde saray Harem, Enderun ve Bîrun denilen üç ayrı teşkilâtla yönetiliyordu. Harem ağaları ile Enderun teşkilâtında Bâbüssaâde cemaatine mensup ağalar tavâşî (hadım) idi. Ortaçağ'da müslüman ve Türk devletlerinde mevcut olan tavâşî veya hadım ağalar, Çelebi Sultan Mehmed zamanından itibaren Osmanlı sarayında da görevlendirildiler. Bunlar beyaz hadımlar (akağalar) ve zenci hadımlar (karaağalar) olmak üzere iki ayrı sınıftı. Akağalar, sarayın Enderun bölümünün başladığı yer olan ve Bâbüssaâde denilen kapısında görevli olduklarından kendilerine Bâbüssaâde ağaları unvanı verilmişti. Âmirleri olan Bâbüssaâde ağası, aynı zamanda bütün Enderun ve Harem görevlilerinin âmiriydi. Hadım ağalar sarayın kadınlara ait kısmına nezaret ettiklerinden kendilerine "kızlar ağası" da denilmiştir (TSMA, nr. D 34, vr. 25b, 97b; E 6196). Şehzadelerin maiyetinde de Dârüssaâde cemaati ve tavâşî ağaları vardı (TSMA, nr. D 743).

Bâbüssaâde ağalığı ile Dârüssaâde ağalığı arasındaki kesin ayırım ise XVI. yüzyılda gerçekleşti. 982'de (1574) Habeşî Mehmed Ağa kendisine verilen yetkilerden faydalanarak Dârüssaâde ağalığı görevinin Bâbüssaâde

ağalığından ayrılmasını sağlayıp Dârüssaâde ağası unvanını aldı. 995’te de (1586-87) Bâbüssaâde ağalarının idaresinde olan Haremeyn evkafı nezâreti görevini üzerine alıp sarayda üstün bir duruma geldi. Akağalar, Harem’de yaklaşık 150 yıl devam eden nüfuzlarının karaağalara geçmesini hiçbir zaman kabullenmeyerek mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Habeşî Mehmed Ağa 999’da (1590) vefat edince yerine Habeşî ağalardan Server Ağa geçti. Harem ağaları ile olan geçimsizliği sebebiyle görevi uzun müddet sürmedi. Ağalığı sırasında kapı oğlanlarını taşra halkı ile muamele ve muhabereden menettiği için tavâşî ağalar onun aleyhinde birleşerek Mısır’a gönderilmesine sebep oldular. 1591’de yerine geçen akağalardan Bosnalı Hacı Mustafa Ağa’ya ilâve görev olarak Dârüssaâde ağalığı da verildi. 1595’te emekliye ayrılarak kendi isteğiyle Mısır’a gitti. 1595-1621 yılları arasında karaağalardan Osman Ağa, Abdürrezzak Ağa, Cevher Ağa, Hacı Mustafa Ağa, Süleyman Ağa ve Abdurrahman Ağa Dârüssaâde ağalığı görevlerinde bulundular (Ahmed Resmî Efendi, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1403). 1621’de Bâbüssaâde ve Dârüssaâde ağalığı görevlerini birlikte sürdüren Malatyalı İsmâil Ağa, akağalardan Dârüssaâde ağalığı görevinde bulunan son ağadır (TSMA, nr. E 1725/1, 7364/77, 8395/1). Nitekim 1623’te karaağalardan İdris Ağa’nın Dârüssaâde ağalığına getirilmesinden itibaren 1922’ye kadar Dârüssaâde ağalığı görevi karaağaların sorumluluğunda kaldı ve bunlar akağalar üzerindeki üstünlüklerini son devirlere kadar devam ettirdiler. Son Dârüssaâde ağası Said Ağa’dır. Fâtih Sultan Mehmed’in son zamanlarından 1922 yılına kadar yaklaşık yirmi bir akağa, yetmiş yedi karaağa Dârüssaâde ağalığı görevinde bulundu. Dârüssaâde ağaları “ağa hazretleri” (TSMA, nr. D 3136), “ağa efendi” TSMA, nr. D 9774; E 414/1) ve “büyük ağa” unvanlarıyla da anılmışlardır.

Dârüssaâde ağası bütün Harem ağalarının, Sarây-ı Cedîd ve Sarây-ı Atîk teberdarları ve kozbekçilerinin, Haremeyn-i şerîfeyn görevlilerinin, selâtin ve vüzerâ evkafı ile Dârüssaâde ağaları ve mensupları evkafı görevlilerinin âmiriydi (TSMA, nr. E 449/39, 7014/31-32). 1577-1772 yılları arasında Dârüssaâde ağası maiyetinde elli beş görevli vardı. Bunlar ağayân-ı Dârüssaâde (otuz beş kişi) ve ferrâşân-ı Dârüssaâde (yirmi kişi) olmak üzere iki ayrı sınıftı (TSMA, nr. D 1027, 1059, 2417/30, 6205, 9698, 10.181). Ağayân-ı Dârüssaâde bir yerde on üç, sekiz ve on dört görevli olan bölüklere, ferrâşân-ı Dârüssaâde ise bir yerde yedi, sekiz ve beş görevli olan bölüklere ayrılmıştı (TSMA nr. D 1027, 1059). III. Selim döneminde bu

sayı Eski Saray görevlileri de dahil olmak üzere 129 ile 155 civarındadır (TSMA, nr. D 1089/45-47). 1836 tarihli bir maaş defterinde ise görevli sayısı 109 kişi olarak gösterilmiştir. Bu görevliler başta Dârüssaâde ağası olmak üzere başkapı gulâmı (iki görevli), yayla başkapı gulâmı, hademe-i hâsıllıyân (yirmi altı görevli), mülâzım-ı hâsıllıyân (otuz yedi görevli), mülâzım-ı ortanca (yirmi yedi görevli), Dârüssaâde başağası, oda kethüdâsı, kâtip efendi, sultanların başağaları ve ikinci, üçüncü ağaları unvanlarıyla belirtilmiştir (TSMA, nr. D 2222).

Hazînedâr-ı şehriyârî, başmusâhib ve musâhibler, lalalar, vâlide sultan başağası ve diğer ağaları, sultanların başağaları ve diğer ağaları, vâlide sultan ve sultanların kethüdâları, kadın, usta ve kalfa unvanı verilen Harem'deki kadın görevliler, Dârüssaâde ağası yazıcısı, Haremeyn müfettişi, Haremeyn muhasebecisi, Haremeyn mukātaacısı Dârüssaâde ağasına bağlı görevlilerdi.

Topkapı Sarayı Harem Dairesi'nde Dârüssaâde ağaları ve Harem ağalarının görevli oldukları ve ikamet ettikleri yerler vardı. Burada karaağalar nöbet yeri, Karaağalar Mescidi, Karaağalar Koğuşu, Dârüssaâde ağası dairesi, Şehzadeler Mektebi ve karşısında musâhib-i şehriyârî

ve hazînedâr-ı şehriyârî daireleri bulunmaktaydı. Dolaplı Kubbe denilen Dârüssaâde Hazinesi'nde murassa‘ eşya, mücevherat, para, surre merasiminde kullanılan eşya, Dârüssaâde ağası nezaretindeki evkafın belgeleri muhafaza ediliyordu. Dârüssaâde ağası dairesi iki katlı bir yapı idi. Burada Dârüssaade ağasının hamamı, misafir ve yatak odaları bulunmaktaydı. Harem ağaları koğuşu, yedi sütunlu bir revakın arkasında dört katlı bir yapıdır. Sol taraftaki çinili odalar Harem ağalarının âmiri olan başkapı gulâmı dairesidir. İkinci kat ortanca, üçüncü kat hâsıllı veya hasırlı, dördüncü kat acemi Harem ağalarının meskenidir.

Harem'e ilk giren zenci ağa "en aşağı" unvanı ile hizmete alınır, ocak defterine kaydedilir ve ortancalar içinde muteber bir lalaya el öptürülürdü. Bunlar "nöbet kalfaları" denilen ağaların emirlerine uyar, Harem kapılarını beklerlerdi. Bu sırada Dârüssaâde Ocağı'na ait usul ve kanunu öğrenip acemi ağalığa geçerler, daha sonra da içlerinden en kıdemlisi nöbet kalfası olurdu. Acemi ağalar nöbet kalfasından sonra ortanca olurlardı. Ortancalar

kapı nöbetine nezaret ederlerdi (Atâ Bey, I, 257-260). Ardından hâsıllı (hasırlı) olup on ikinci hâsıllının en eskisi terfi ederek yayla başkapı gulâmı, sonra Yeni Saray başkapı gulâmı ve daha sonra Eski Saray ağası olurdu. Eski Saray ağaları terfi ettirilip Dârüssaâde ağalığına getirilirdi. Normal yükselme bu şekilde olurdu (Naîmâ, V, 233).

Dârüssaâde ağalığına ayrıca sırasıyla padişah lalalığı, musâhib-i şehriyârî ve hazînedâr-ı şehriyârîlik görevlerinde bulunanlar da tayin edilebiliyordu. Yine vâlide sultan başağaları Dârüssaâde ağası olabiliyordu. Dârüssaâde ağalığına tayin edilen şahsa padişah huzurunda samur kürk giydirilir ve ağalığını ilân için beyaz üzerine hatt-ı hümâyun gönderilirdi. Bu hatt-ı hümâyunlar bir nevi görev yönetmeliği niteliğindeydi.

Başlarına selîmî (TSMA, nr. E 12.063), alaylarda üzerlerine serâser kaplı dört yenli samur kürk giyen Dârüssaâde ağaları, bellerine som mücevherli “akve” denilen değerli köstekli bir bıçak takarlardı. Surrenin hareket edeceği gün kullandıkları asâları vardı. Bu asâ saray hazinesinde muhafaza edilmekteydi (Altındağ - Bayraktar, II, 66). Bayram namazlarına kırmızıya kaplı kürk giyip giderler, daha sonra odalarında beyaza kaplı sırmalı kürk giyip, Harem’e gelirlerdi. Ardından hazine vekili bohça ile kürkü alır ve Harem’e götürüp hazinedar ustaya teslim ederdi (TSMA, nr. E 12.063).

Görevleri gereği padişahlara ve padişah ailelerine olan yakınlıkları sebebiyle önce sarayda, sonra da özellikle XVII ve XVIII. yüzyıllarda devlet yönetiminde etkili olan Dârüssaâde ağaları, siyasî meseleler yanında sadrazamların azil ve tayinlerinde de rol oynamışlardır. İçlerinden bazıları mala ve paraya düşkünlükleri yüzünden sorumluluklarındaki görevlere en çok hediye ve para veren kimseleri tayin ederlerdi. Dolayısıyla devlet yönetiminde zaman zaman olumsuz tesirleri olmuştur. Vezîriâzam İpşir Mustafa Paşa karaağaları saraydan uzaklaştırmak istemişse de bunu başaramamıştır. Tanzimat’ın ilânından sonra yetkilerinin çoğu ellerinden alınan Dârüssaâde ağaları, II. Meşrutiyet’in ilânıyla ikinci ve üçüncü derecedeki memur seviyesine getirilmişlerdir.

Dârüssaâde ağalığının belirli bir görev süresi yoktu. Nitekim Hacı Beşir Ağa, III. Ahmed ve I. Mahmud zamanında yirmi dokuz yıl bu görevde kalmıştır. Server Ağa gibi çok kısa süre Dârüssaâde ağalığı yapmış olanlar,

Hacı Mustafa Ağa ve Celâlî İbrâhim Ağa gibi ikinci defa Dârüssaâde ağalığına getirilenler de vardır.

Azilleri genellikle cuma günü padişahın gittiği camide, saray ve köşkte, surre merasimi sırasında âni olarak yapılan Dârüssaâde ağaları azledildikten sonra umumiyetle Mısır'a gönderilirlerdi. Bunun yanı sıra bazılarının Hicaz, Malatya, Kıbrıs, Gelibolu, Limni ve Şam'a sürüldükleri bilinmektedir. Ayrıca Medine'ye şeyhülharem olarak gönderilenler de vardı. İçlerinden Moralı Beşir Ağa (Küçük) ve Mercan Ağa gibi bazıları ise idam edilmiştir.

Dârüssaâde ağalarının görevleri arasında Haremeyn evkafı nâzırlığı önemli yer tutuyordu. 1668'de Dârüssaâde ağası nezaretinde 313 vakıf vardı. Bu vakıfların 112'si İstanbul'da, otuz yedisi Rumeli'de, 164'ü Anadolu'daydı (TSMA, nr. D 3887/2). Nezaretinde bulunan vakıflarda Dârüssaâde ağasının nezaret hakkı olarak belirli gelirleri vardı (nr. TSMA, E 253). Dârüssaâde ağaları tarafından idare edilen Haremeyn evkafı 1834'ten itibaren onlardan alınarak Haremeyn-i şerîfeyn evkafı nâzırlığı unvanı üzerlerinde kalmak üzere müstakil olarak Hazîne-i Haremeyn Müdürlüğü kurulmuş ve Dârüssaâde ağasına nezaret hakkı olarak aylık 20.000 kuruş tahsis edilmiştir (TSMA, nr. E 977/1-2). Dârüssaâde ağasının, hazînedâr-ı şehriyârînin ve musâhiblerin Ahırkapı'da konakları ve etrafında ahırları olduğu da bilinmektedir (TSMA nr. D 3136).

Aslî görevleri Harem'in idaresi olan Dârüssaâde ağalarına başka önemli işler ve görevler de verilirdi. Padişahlar herhangi bir konudaki emirlerini Dârüssaâde ağalarına beyaz üzerine hatt-ı hümâyunlarıyla bildirirler (TSMA, nr. E 2445), onlar da günün hangi saati olursa olsun meseleleri padişaha arzedebilirlerdi. Vâlide sultanla konuşabilirler, padişah ve devlet ileri gelenleri arasındaki yazışmayı ve protokolü sağlarlardı. Devlet ricâline siyasî, askerî ve idarî konularda mektup, tahrirat gönderebilir, devlet ricâli de Dârüssaâde ağasına hitaben yazabilirdi (TSMA, nr. E 4682). Sarayda ve padişah üzerindeki nüfuzları sebebiyle bazan sadrazamlar bile kendilerini padişahın gazabından kurtarmalarını istemişlerdir (Silâhdar, I, 735). Bazılarının padişaha vekâletle hibe ve temlikte bulunduğu da olmuştur (TSMA, nr. E 7874).

Vâlide sultanlar tarafından şer‘î meselelerde vekil bırakılabilen Dârüssaâde ağaları (TSMA, nr. D 7027), zaman zaman seferlerde rikâb-ı hümâyun görevlerinde bulunurlar (TSMA, nr. D 2159), ayrıca vâlide sultanların ve küçük sultanların has* ve mukātaa*larına da bakarlardı (TSMA, nr. D 1280). Haremeyn evkafı ve diğer vakıflardan gelen para, avâid-i hümâyun ve ceyb-i hümâyun denilen padişah

gelirleri, vâlide sultan ve sultanların gelirleri Haremeyn Hazinesi’nde (Haremeyn dolabı) muhafaza edilirdi. Rikâb-ı hümâyuna gelen bu paranın surre altını bedeli, cami, türbe, köprü ve su yolları inşaat ve tamirat masrafları, mücevherat ve murassa‘ eşya, giyim eşyası ve mefruşat alımı, câriye bahaları, hânedana mensup kadınların ve görevli kadınların aylık ve yıllıkları, padişah tarafından yapılan çeşitli ihsanların hesap defterleri Dârüssaâde ağasınca hazırlanarak padişaha arzedilirdi (TSMA, nr. D 1219). Saray tarafından yaptırılan camilerin inşaat ve tamirat masraflarını Dârüssaâde ağası görürdü. Nitekim Sultan Ahmed Camii inşaatı Dârüssaâde ağası Mustafa Ağa’nın nezaretinde yapılmıştır (TSMA, nr. D 35, 36, 40, 41). Dârüssaâde ağası ayrıca çeşitli siparişler için kuyumcu, bezirgân, kürkçü, terzi vb. esnafla görüşür, numune görür, eşya satın alır ve yapılan hesapları gözden geçirirdi. Her çarşamba günü de nezaretleri altındaki vakıfların işlerini denetlemek üzere Orta Kapı dışında Has Ahur Kapısı tarafında bulunan Dârüssaâde ağası yazıcısı odasında divan akdederlerdi. Bu divanda Haremeyn evkaf müfettişi, muhasebecisi ve mukātaacısı, rûznâmeci, başhalife, Dârüssaâde ağası yazıcısı ve diğer görevliler bulunur, vakıflara ait mukātaa ihalesi, ferâğ, intikal işleri ve görevlilerin azil ve tayinleri yapılırdı. Dârüssaâde ağası, gözetimi altındaki vakıfların vakıf şartlarına uymayan durumlarını tesbit ederse bunu padişaha yazılı olarak arzeder, padişah da yapılan hatanın düzeltilmesi hakkında vakfın bulunduğu yerin kadısına hüküm gönderirdi. Ayrıca her yıl receb ayının on ikinci günü düzenlenen ve surre gönderilmesiyle ilgili olarak sarayda yapılan merasim Dârüssaâde ağası başkanlığında gerçekleşirdi. Surre gönderilen şahısların isimlerini ve gönderilen miktarı belirten surre defterleri, Dârüssaâde ağası ve Haremeyn evkafı müfettişi mühürleriyle tanzim edilir (bk. TSMA, nr. D 1209/2-3), defterdarlar tarafından imzalanır, defterin ilk sayfasına padişahın tuğrası çekilirdi (TSMA, nr. D 1146, 1187). Surre eminine de hil‘ati Dârüssaâde ağası huzurunda giydirilirdi. Kâbe anahtarlarının karşılanışında yapılan merasim Dârüssaâde ağası nezaretinde olurdu.

Dârüssaâde ağaları padişahların ölümleri sırasında onların yanında bulunmuşlardır. Ölüm halinde durumu sadrazama bildiren de genellikle Dârüssaâde ağaları olmuştur. Yine tahta çıkacak olan şehzadeyi silâhdar ağa ile birlikte Bâbüssaâde'de kurulan tahta oturtma ve ilân törenlerinin düzenlenmesini sağlardı. Bunun yanı sıra bayram ve kılıç alayı törenlerinde de bulunurdu. Vâlide sultanların Eski Saray'dan Yeni Saray'a nakillerinde Dârüssaâde ağası ve maiyeti görevliydi. Yeni bir şehzade veya hanım sultanın doğumu önce Dârüssaâde ağasına haber verilirdi. Vâlide sultan ve sadrazamın beşik alayı ile gelen beşikler ve nişan alayı ile gelen nişan takımları Harem'in Arabalar Kapısı'nda Dârüssaâde ağasına teslim edilirdi. Hanım sultanların nikâhlarında vekili Dârüssaâde ağası olurdu. Nikâh Dârüssaâde ağasının odasında kıyılır ve düğün törenleri onun tarafından idare edilirdi. Harem ağaları ve baltacılarla birlikte gelin alayında hazır bulunan Dârüssaâde ağası, şehzadelerin ilk derse başlayacakları zaman yapılan merasime de katılırdı (TSMA, nr. E 3369, 5890, 10.179). Hekimbaşılığa tayin edilen şahsa Darüssaâde ağası huzurunda hil'at giydirilirdi. Kozbekçiler Ocağı'na vakfedilen paraların muhasebeleri, her yıl sonunda Dârüssaâde ağasının huzurunda görüşülerek karara bağlanırdı (TSMA, nr. D 1125).

Uhdelerinde haslar, mukataalar bulunan Dârüssaâde ağalarına padişah tarafından İsmâil Geçidi gibi çok önemli mevkiler ve köyler temlik edilmiş, Ravza-i Mutahhara'da ferâşet hizmetleri onlara tahsis edilmişti. Birçoğu oldukça zenginleşen Dârüssaâde ağaları cami, mescid, tekke, medrese, mektep gibi çok sayıda hayır müessesesi tesis ederek bu konuda vakfiyeler düzenlemişlerdir.

Harem ağalarına ait kabristanın Üsküdar'da Seyyid Ahmed deresi civarında Pilavcı Bayırı caddesinde olduğu, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi E 9467 no'lu planda belirtilmektedir (ayrıca bk. HAREM).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 34, 35, 36, 40, 41, 743, 1027, 1059, 1089/45-47, 1125, 1146, 1187, 1209/ 2-3, 1219, 1219/1, 1280, 2159, 2222, 2417/ 30, 3136, 3887/2, 3960, 6205, 7027, 7509, 9698, 9774, 10.181, 10.303; nr. E 253, 414/1, 449/39, 977/1-2, 1725/1, 2445, 3369, 4682, 5890, 6196, 7010, 7014/31-32, 7364/77, 7874, 8395/1, 9467, 10.179, 12.007, 12.063; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 229-231, 281; II, 686, 740, 757; Naîmâ, Târih, V, 233; Silâhdar, Târih, I, 735; Kıyafet Albümü, TSMK, III. Ahmed, nr. 3690; Atâ Bey, Târih, I, 257-260, 267; Kitâb-ı Gencîne-i Feth-i Gence, TSMK, Revan, nr. 1296, vr. 8b; Ahmed Resmî Efendi, Hamîletü'l-küberâ, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1403; Hızır İlyas, Letâif-i Enderûn, İstanbul 1276, tür.yer.; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 172-183; a.mlf., Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 27, 35-38, 43, 46; İsmail H. Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953, s. 19-21, ayrıca bk. tür.yer.; M. Çağatay Uluçay, Harem II, Ankara 1971, tür.yer.; a.mlf., Padişahların Kadınları, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, "Derviş Abdullah'ın Darüssaâde Ağaları Hakkında Bir Eseri: Risâle-i Teberdâriyye fî ahvâli Dârü's-saâde", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 225-251; Ülkü Altındağ – Nail Bayraktar, "Topkapı Sarayı Müzesi Tahrir Komisyonu Çalışmaları I: (Harem ve Baltacılar Koğuşu)", Topkapı Sarayı Müzesi: Yıllık II, İstanbul 1987, s. 66; Jane Hathaway, "The Role of the Kızlar Ağası in 17th-18th Century Ottoman Egypt", St.I, LXXV (1992), 141-158; Pakalın, I, 400-404.

Ülkü Altındağ

DÂRÜSSALTANA

(bk. İSTANBUL).

DÂRÜSSELÂM

(دار السلام)

Maddî ve mânevî âfetlerden korunmuş esenlik yurdu anlamına gelen ve Kur’ân-ı Kerîm’de cennetin isimlerinden biri olarak geçen tabir

(bk. CENNET).

DÂRÜSSELÂM

(دار السلام)

Tanzanya'nın en büyük şehri ve eski başkenti.

Adını Kur'ân-ı Kerîm'de cennet için kullanılan "huzur yeri" anlamındaki dârü's-selâm (el-En'âm 6/127; Yûnus 10/25) terkibinden alır. Önceleri Afrika'da Alman Doğu Afrikası diye bilinen bölgenin merkezi olan Dârüsselâm, I. Dünya Savaşı'ndan sonra 1919'da Versailles

Antlaşması ile İngiltere'ye geçen Tanganika'nın, 1964 yılında da Tanganika ve Zengibar'ın birleşmesiyle ortaya çıkan Birleşik Tanzanya Cumhuriyeti'nin başşehri oldu. Daha önce Zengibar adasının karşısında biraz güneyde, tabii bir limanın ağzında Mzizima adlı bir iskele kasabası ve Afrika'nın içlerine doğru giden kervanların başlangıç noktası idi. Zengibar Sultanı Bû Saîd hânedanından Seyyid Saîd'in oğlu Sultan Seyyid Mâcid burada 1862'de bir saray ile bazı binalar yaptırdıktan sonra Dârüsselâm adıyla şöhret buldu ve önem kazandı.

Sultan Bergaş'ın hüküm sürdüğü yıllarda (1870-1888) bölgede söz sahibi olan İngilizler, Arap asıllı müslüman halk ile yerliler arasında ortaya çıkan ihtilâflarda sürekli olarak yerli halkın tarafını tuttular ve onları müslüman idarecilere karşı kışkırttılar. Sultan Bergaş, İngiltere'ye karşı bir yardımcı bulabilmek için Avrupa'ya gitti ve Almanlar'la kurduğu dostluktan bir müddet faydalandı. Ancak daha sonra İngilizler'le anlaşan Almanlar Berlin Konferansı (1884-1885) sonunda bölgede Alman Doğu Afrikası adıyla hâkimiyet kurdular ve Dârüsselâm'ı merkez yaptılar (1891). Almanlar bölgedeki hâkimiyetleri sırasında İngilizler'in kontrolünde bir liman şehri olan Zengibar'ın üstünlüğüne son vermek amacı ile Dârüsselâm'a önem verdiler ve deniz ticaretinin buraya kayması için çeşitli tedbirler aldılar. Dârüsselâm ile Zengibar arasında liman vergileri dolayısıyla sürekli bir çekişme cereyan etmiş, ancak bugün Dârüsselâm ticaret sahasındaki bu rekabeti aşarak ülkenin en önemli liman şehri ve ticaret merkezi haline gelmiştir. Dârüsselâm Tanganika gölü kıyısındaki Ujiji'ye, 1902 yılında

yapılan ve daha sonra Victoria gölü kıyısındaki Mwanza’ya ve Zambiya’daki bakır madenlerine de ulaştırılan demiryolu ile (Tanzam hattı) bağlıdır. Uzunca bir süre bu demiryolu ile Dârüsselâm’a taşınan bölgedeki zenginlikler buradan Avrupa ülkelerine götürülmüştür. Dârüsselâm’ın civardaki merkezlere demiryolu dışında kara, hava ve deniz yollarıyla da bağlantıları vardır.

Sıcak ve rutubetli bir iklimi olan Dârüsselâm, bugün düzenli planı ve modern binaları ile yeşillikler içinde bir Batı şehri görünümündedir. Şehirde ilk üniversite 1961 yılında açıldı ve hukuk fakültesiyle öğretime başladı. Bugün 4000 öğrencinin eğitim gördüğü bu üniversite Afrika’nın en gelişmiş yüksek öğretim kurumları arasında yer almaktadır. 1984’te ülkenin ikinci üniversitesi olan Sokoine yine burada ziraat fakültesiyle öğretime başladı. Her iki üniversitede de lisans üstü öğrenime yer verilmektedir. Daily News ve Uhuru gibi günlük gazetelerle Sunday News ve Mzalendo gibi haftalık dergiler başta olmak üzere Tanzanya’da çıkan yayın organlarının hemen hepsi Dârüsselâm’da neşredilmektedir. Burada bulunan devlet bankaları ve ülkenin ileri gelen sınaî, ticarî kuruluşlarının genel merkezleri şehri önemli bir ticaret merkezi haline getirmiştir. Özellikle ahşap hâtıra eşyasıyla ünlü bir turizm merkezi olan şehir ayrıca gıda, tekstil, çimento, sigara sanayii kuruluşları ve petrol rafinerileriyle ülkenin endüstri merkezidir. Bunlardan başka şehirde radyo-televizyon istasyonları, çeşitli kütüphaneler ve 1.750.000 yıllık en eski hominid iskeletinin de muhafaza edildiği bir millî müze bulunmaktadır. Ülkenin en büyük liman tesisleri gibi ana havaalanı da buradadır. 1974’te başşehrin 320 km. daha içeride bulunan Dodoma’ya (1985’te nüfusu 85.000) taşınması kararlaştırılmış, 1980 yılında başlayan nakil işleri 1992’de henüz tamamlanmamıştı. Devletin başşehri Dodoma olmakla birlikte hükümetin bazı birimleri ve resmî daireler hâlâ Dârüsselâm’da bulunmaktadır.

1988’de nüfusu 1.360.850 olan Dârüsselâm’da çoğunluğu, Sevâhilî (sâhiller halkı) denilen ve yüksek oranda Arapça, az miktarda da Hintçe unsurların karışmış olduğu bir Bantu lehçesini (Sevâhilî dili) konuşan melez ırk ile Yemen asıllı Araplar ve Gucerât dolaylarından gelen Hintliler teşkil eder. Bunların tamamı müslüman olup genellikle Sevâhilîler Şâfiî, Araplar İbâzî, Hintliler ise Şiî - İsmâilî (Hôcalar ve Bohrâlar), az bir miktar da Sünnî’dir. 1957 yılında IV. Ağa Han’ın tacını giyerek Nizârî İsmâiliyye mezhebinin

imamlığına geldiği şehirde daha çok Hint kökenlilerin mensup olduğu geniş çaplı bir İsmâilî teşkilâtı göze çarpar; bunun karşısında da bütün Sünnî müslümanların bağlı bulunduğu 1969'da kurulan National Muslim Council of Tanzania faaliyet göstermektedir. Tanzanya'da birçok şubesi olan el-Cem'iyyetü'l-İslâmiyye li-şarkı İfrîkıyye'nin genel merkezi de buradadır. Bu cemiyet, birçoğu Dârüsselâm'da bulunan ülkedeki 120 kadar İslâmî mektebin bakımını üstlenmiş durumdadır. İslâmî eğitim veren okullarda öğretim genellikle Arapça, bazılarında da Sevâhilî dilleriyle yapılmaktadır. Arapça bugün şehirde konuşulan diller arasında İngilizce ve Sevâhilî'den sonra üçüncü sırada yer alır. Yine Dârüsselâm'da bulunan el-Meclisü'l-İslâmiyyü'l-a'lâ adlı kurum da ülkedeki İslâmî faaliyetleri yönetir. Bağımsızlık savaşından sonra halkın arasına Araplar-gerçek yerliler diye bir ırk ayırımı girdiğinden İslâm'ı yayma çalışmaları zayıflamış durumdadır ve müslümanların faaliyetleri neşriyat sahasından çok cami içi çalışmalarına yönelik kalmaktadır.

Şehirde birçok cami bulunmakta, ancak birbirlerine muhalif olan Hôcalar ile Bohrâlar aynı camilere gitmemektedirler. İbâzî ve Sünnî cemaatler arasında ise cami farkı pek gözetilmez. Dârüsselâm'ın en büyük camii, şehrin merkezindeki iki katlı ve yüksek kubbeli Şâfiî Camii'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 456 vd.; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 193; J. S. Trimingham, Islam in East Africa, Oxford 1964, s. 40, 50-52, 110 vd., 142, 166; M. Mahmûd Savvâf, İfrîkıyye'l-müslime, Beyrut 1975, s. 724-742; Mahmûd Şâkir, Tanzânyâ, Beyrut 1406/1986, s. 24 vd.; J. Knappert, East Africa, Delhi 1987, s. 270 vd.; Le Grand Robert des noms propres, Paris 1987, II, 825; Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 986-1010; Ahmed Hamoud al-Maamiry, Omani Sultans in Zanzibar (1832-1964), New Delhi 1988, s. 41, 50, 58, 65; Africa South of the Sahara 1992, London 1992, s. 1011, 1021; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2083; IV, 2424 vd.; el-Kāmûsü'l-İslâmî, II, 324; C. H. Becker, "Dâresselâm", İA, III, 482-483;

Alice Werner, “Zengibar II”, a.e., XIII, 534; G. S. P. Freeman - Grenville, “Dar-es-Salaam”, EI^{2} (İng.), II, 128-129; “Dar es-Salaam”, EBr.^{2}, III, 882; “Dodoma”, a.e., IV, 148.

Mustafa L. Bilge

DÂRÜSSIHHA

(bk. BÎMÂRİSTAN).

DÂRÜSSINÂA

(bk. TERSANE).

DÂRÜSSİKKE

(bk. DARPHÂNE).

DÂRÜSSULH

(دار الصلح)

Kendisiyle barış antlaşması yapılmış ülke için kullanılan fıkıh terimi.

İslâm devletiyle barış münasebetleri bozulan veya bilfiil savaş halinde bulunan ülkeler, kendileriyle sulh antlaşmaları yapılması durumunda bu antlaşmaların mahiyetine göre farklı isimler alırlar. İslâm hukukunda hâkim telakkiye göre devletler arası münasebetlerde normal olan durum barış halidir. Fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre savaşın hukukî mesnet ve sebebi, müslüman olmayan ülkelerin müslümanlara savaş açmasıdır. İslâm'a göre savaş zaruret icabı başvurulan geçici bir durum olup müslüman bir ülke ile düşmanca münasebetler içine giren ülkelerle ilişkilerin normale dönmesi için gerek savaş öncesi gerekse savaş sırasında barış yollarına başvurmak, karşı tarafın barış istemesi halinde bunu kabul etmek Kur'ân-ı Kerîm'in emridir (bk. el-Enfâl 8/61). Hanefî hukukçularının açıkça belirttiği gibi savaşın hedefi, düşmanın mukavemet ve üstünlüğünü kırarak tecavüzleri önlemek (Zeylaî, III, 245; İbnü'l-Hümâm, V, 204), müslümanların emniyet içinde din ve dünya işlerini yürütme imkânına kavuşmalarını sağlamaktır (Serahsî, X, 3, 5). Bu sebeple savaşa girişmeden önce veya savaş sırasında antlaşmalarla bu sonuca ulaşmak mümkün olduğu takdirde savaştan kaçınılır. Müslüman hukukçular, İslâm ülkesiyle (dârülislâm) düşmanca münasebetler içinde bulunan devletlerle barış ilişkilerini düzenleyen antlaşmaları iki kategoride mütalaa etmişlerdir.

1. Geçici Antlaşmalar. İslâm hukuku kaynaklarında muvâdea, muhâdene, müsâleme, musâlaha, muâhede, hüdne, sulh ve silm gibi terimlerle ifade edilen geçici antlaşmaların yapılabilmesi, sebeplerinin ortaya çıkması halinde ittifakla câizdir. Bu antlaşma türüyle ilgili olarak "düşmanla belli bir süre savaşı terk hususunda bir şey karşılığında veya karşılıksız yapılan antlaşma", "savaşı terk üzere yapılan muâhede", "müslümanın harbî* ile İslâm'ın hükmü altında bulunmaksızın bir süre mütareke üzerine yaptığı akid" gibi tarifler yapılmıştır (bk. Özel, s. 214-215). Bu tür antlaşmaların temel özelliği, gayri müslim ülkenin İslâm hâkimiyetini kabul etmemesi ve

İslâm devletinin kontrolü altına girmemesidir. Bir diğer ifadeyle böyle bir ülke İslâm hukukunun tatbik sahası dışındadır. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî hukukçularına göre bu antlaşmalar için belli bir süre sınırı yoktur. Şâfiîler'e göre ise on yıldan fazla süre için yapılamaz, fakat sürenin bitiminde yenilenebilir. Bu antlaşma ile dârüssulh haline gelen ülke halkının (ehl-i sulh) can ve mallarına tecavüz haram olup antlaşma süresince kendileriyle savaşılmaz. Bu tür geçici antlaşmalar Hanefîler'e göre gerektiğinde bozulabilir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçularına göre ise süre bitimine kadar antlaşmaya bağlı kalmak gerekir. Ancak karşı tarafın antlaşmayı bozacağı anlaşılırsa tek taraflı olarak bozulabilir.

2. Sürekli Antlaşmalar. Savaştan önce veya savaş sırasında İslâm devletiyle barış içinde yaşayacağına dair bir teminat ve İslâm hâkimiyetine boyun eğdiği hususunda bir işaret olmak üzere cizye vermesi karşılığında gayri müslim bir ülke ile yapılan antlaşmalar bu kısma girer. Böyle bir antlaşmanın yapılabilmesi için şu iki şartın benimsenmesi gerekir: a) Cizye ödemeleri; b) Kendilerine İslâm hükümlerinin uygulanması (İslâm hâkimiyetini kabul etmeleri). Bir zimmet akdi olan bu antlaşmanın İslâm devleti tarafından ihlâl ve iptali câiz olmadığı gibi devlet bu tür bir antlaşma teklifini kabul etmek mecburiyetindedir. Kendileriyle antlaşma yapılan ülke halkına ehl-i zimme (ehl-i ahd) denir. Bu statüdeki ülke İslâm devletinin hâkimiyetinde olmakla birlikte yönetim ve iç işlerinde serbesttir; bu ülkeyi dışa karşı savunmak İslâm devletinin görevidir. Bu tür antlaşmaları yapmaktan maksat, Hanefî hukukçularının açıkça ifade ettiği gibi müslümanlara karşı açılmış olan savaşı bertaraf etmek ve düşmanın müslümanlarla barış içine girmesini sağlamaktır (Molla Hüsrev, I, 299; İbn Nüceym, V, 125). Fıkıh kaynaklarında geçici antlaşmalara örnek olarak Hudeybiye Antlaşması, sürekli antlaşmalara örnek olarak da Hz. Peygamber'in Necran, Eyle, Hecer, Bahreyn, Cerbâ ve Ezruh halkıyla yaptığı antlaşmalar gösterilir.

Bu antlaşma türlerine bağlı olarak ortaya çıkan barış ülkelerine (dârüssulh) müslüman hukukçuların genel olarak verdikleri adlar ve bu ülkelerle ilgili görüşleri de şöyledir:

Dârülahd. Hanbelî hukukçuları ile Şâfiîler'den Mâverdî amme hukuku yönünden yaptıkları arazi tasnifinde, mülkiyetin İslâm devletine veya

kendileriyle antlaşma yapılan gayri müslimlere ait olmasından hareketle ülkeleri belli bir ayırıma tâbi tutmuşlardır. Bunlara göre müslümanların eline geçen araziler dört kısma ayrılır. a) Kuvvet ve fetih yoluyla alınan topraklar. b) Ahalisinin terketmesi sebebiyle elde edilen topraklar. Bu iki toprak da sakinleri ister müslüman ister gayri müslim olsun mülkiyeti müslümanlara ait olduğundan dârülislâmdır. Barış antlaşması yoluyla elde edilen topraklar da iki kısımdır. c) Yapılan antlaşma ile mülkiyeti müslümanların ortak malı sayılan ve bir haraç karşılığında gayri müslim ahalisine bırakılan topraklar. Bu antlaşma ile onlar ehl-i ahd, toprakları da dârülislâma ait vakıf arazi haline gelir. Bu araziden alınan haraç ücret hükmündedir; müslüman olmaları veya arazinin bir müslümana geçmesi halinde düşmediği gibi ayrıca baş cizyesi vermeden orada bir yıldan fazla kalamazlar. d) Yapılan antlaşma ile mülkiyeti kendilerinde kalmak üzere bir haraç karşılığında gayri müslim ahalisine terkedilen topraklar. Bu araziden alınan haraç cizye hükmünde olup müslüman olmaları veya arazinin bir müslümana geçmesi halinde düşer. Bu topraklar bir önceki durumun aksine dârülislâm değil dârülahddir. Antlaşmaya uydukları sürece orada kalırlar, dârülislâm dışında

oldukları için kendilerinden ayrıca baş cizyesi alınmaz. Bu son kısmın dârülislâm sayılmaması arazi hukuku yönündendir; ülkenin mülkiyeti müslümanlara ait olmadığından dârülislâm sayılmamıştır. Halkıyla zimmet akdi yapılmış bulunan bu ülkeye, kendileriyle dârülharpten farklı olarak sürekli bir barış hali mevcut olduğu için dârülahd adı verilmiştir. Ancak İslâm devletinin kontrol ve hâkimiyeti söz konusu olduğunda bu ülkenin dârülislâm sayılması gerekir. Nitekim Şâfiî fakihleri, ahalisiyle barış yapılan bu iki tür ülkenin de dârülislâm olduğunu belirtmişlerdir (Şirbînî, II, 422; İbn Hacer el-Heytemî, VI, 350; Remlî, V, 454). Çünkü her ne kadar ülke gayri müslimlere aitse de İslâm devletinin hâkimiyeti altındadır (Şirbînî, IV, 232, 254). Ayrıca kendilerine İslâm ahkâmını uygulama şartı koşulmaksızın cizye üzerinde barış yapılması mümkün değildir (Şâfiî, IV, 99, 104, 127).

Dârülahd ahalisinin antlaşmayı bozması halinde, Şâfiîler'e göre ülke yeniden fethedilecek olursa fetihle elde edilen toprakların hükmünü alır, fethedilmezse dârülharp olur. Hanbelîler'e göre ülke yeniden fethedilirse iki görüş söz konusudur. Bir görüşe göre antlaşma ülke hakkında bozulmuş

sayılmayacağı için topraklar dârülahd hükmünde kalır, diğer görüşe göre ise fetihle alınan topraklar statüsüne geçer. Ülkenin yeniden fethedilememesi halinde ülke dârülharp olur.

Dârüzzimme ve Dârülmuvâdea. Hanefî hukukçuları, kendileriyle yapılan barış antlaşmasının mahiyetine göre antlaşmalı gayri müslim ülkeleri iki grupta mütalaa ederler. a) Dârüzzimme. Kendileriyle sürekli bir antlaşma (zimmet akdi) yapılan ülkeler bu gruba girer. Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce halkı ile cizye karşılığında barış yapılan ve dârüzzimme diye adlandırılan bu ülke, İslâm devletinin hâkimiyeti altında bulunduğundan dârülislâm sayılır. İmam Mâlik de bu konuda Hanefîler'le aynı görüşü paylaşır. b) Dârülmuvâdea. Kendileriyle geçici barış antlaşması yapılan ülkeler bu gruba girer. Yapılan antlaşma ile karşılıklı olarak cana ve mala yönelik tecavüzlere son verilip barışa girilir. Ancak İslâm devletinin hâkimiyeti altında bulunmadığından dârülislâm sayılmayan bu ülkelere dârülmuvâdea yanında dârüleman da denir.

Daha önce işaret edildiği gibi Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleri de gayri müslimlerle geçici antlaşmalar yapılacağı görüşündedirler. Söz konusu fakihler, Hanefîler'in dârülmuvâdea diye adlandırdıkları bu barış ülkesinden müstakil bir adla bahsetmeseler de bu antlaşma türüyle ilgili görüşleri onların bu ülkeler hakkındaki kanaatlerini de yansıtmaktadır.

Sonuç olarak Hanbelî hukukçularıyla Şâfiîler'den Mâverdî'nin, cizye karşılığında arazi mülkiyeti gayri müslim ahalisine bırakılan barış ülkesini dârülahd diye adlandırarak dârülislâm saymamaları, meseleye arazinin statüsü açısından bakış yapmalarından kaynaklanmaktadır. Hanefî fakihleri ise konuya İslâm devletinin hâkimiyeti noktasından bakmakta ve dârüzzimme adını verdikleri bu barış ülkesini dârülislâmdan kabul etmektedirler. Meseleye İslâm devletinin hâkimiyeti açısından bakıldığı takdirde Şâfiî ve Hanbelî fakihlerinin de aynı görüşte oldukları görülür. Dârülahdi dârülislâmdan saymaları sebebiyle Hanefîler'in dârülislâm ve dârülharp dışında, müslümanlarla aralarında sulh münasebeti bulunan üçüncü bir ülke taksimini kabul etmediklerine dair bazı müelliflerin ileri sürdüğü iddia (Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, s. 144-145; amlf., Law in the Middle East, I, 359-360; EI² [İng.], II, 116, 131) gerçeğe uymamaktadır. Bu iddia, Batılı yazarların cihad konusunda gerçeği

yansıtmayan görüşleri ve dârüssulh ile ilgili yanlış değerlendirmelerinden kaynaklanmıştır (Özel, s. 226-227).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 72, 78, 139, 141, 154-155, 224; Şâfiî, el-Üm, IV, 99, 104, 118, 127; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, Kahire 1386/1966, s. 137-138, 147-148; Ebû Ya'lâ, el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 130-133, 148-149; Şîrâzî, el-Mühezzeb, II, 254, 260-261, 264; Serahsî, el-Mebsût, X, 3, 5, 86, 88; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 108-109; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 330; Zeylaî, Tebyînü'l-hakaʾik, Bulak 1313, III, 245; İbn Kudâme, el-Muġnî, X, 517; XI, 583-584; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahkâmü ehli'z-zimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Dımaşk 1381/1961, II, 475-476; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr (Kahire), V, 204-205; İbn Nüceym, el-Bahr, V, 85, 125; Şirbînî, Muġni'l-muhtâc, II, 422; III, 195; IV, 232, 242, 253, 254, 260; İbn Hacer el-Heytemî, Tuhfetü'l-muhtâc, Kahire 1315, VI, 350; IX, 275; Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, Kahire 1967, V, 454; VI, 301; Haraşî, Şerhu Muhtasarı Halîl, III, 146-147, 150-151; el-Fetâva'l-Hindiyye, II, 197, 234; Hacvî, el-İknâʿ, Kahire 1351, II, 40, 42; Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955, s. 144-145; a.mlf., "International Law", Law in the Middle East (nşr. M. Khadduri – H. J. Liebesny), Washington 1955, I, 349-372; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı, İstanbul 1991, s. 213-228; Halil İnalcık, "Dar al-ʿAhd", EI² (İng.), II, 116; D. B. Macdonald – A. Abel, "Dar al-Sulh", EI² (İng.), II, 131.

Ahmet Özel

DÂRÜSSÜNNE

(دار السنة)

Medine için kullanılan isimlerden biri.

Ashâb-ı kirâm ve daha sonraki nesiller Medîne-i Münevvere'ye duydukları sevgiyi ifade etmek üzere âyet ve hadislerden aldıkları bazı kelime ve terkipleri Medine'ye ad olarak vermişlerdir. Semhûdî bu isimlerden doksan dördünü saymaktadır (Vefâʾü'l-vefâʾ, I, 3-19). Bunların içinde "dâr" kelimesiyle yapılan terkipler epeyce fazladır. Kur'ân-ı Kerîm'de sadece "ed-dâr" kelimesiyle Medine'nin kastedildiği görülmektedir (el-Haşr 59/9). Hadislerde ise Dârülhicre, Dârüsselâme, Dârülîmân isimleri geçmektedir (Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 46, "İʿtisâm", 16; Münâvî, VI, 264). Bunlardan başka Dârülebrâr, Dârülahyâr, Dârüsselâm, Dârülfeth gibi isimleri de vardır.

Hz. Peygamber'in Mekke'den hicret ederek Medine'ye yerleşmesinden sonra, İslâm'ın esasını teşkil eden hükümlerin büyük çoğunluğunun bu şehirde ortaya konduğunu ve bütün dünyaya buradan yayılmaya başladığını belirtmesi sebebiyle diğer isimler arasında Dârüssünne (sünnet yurdu) ismi daha çok benimsenmiştir. İslâmiyet'in Mekke dönemi dinin öğrenilmesinden çok imanın korunması için verilen mücadele yıllarıdır. Bu devirde dinî hükümleri belirleyen âyetlerin sayısı pek az olduğu için onları açıklayan sünnet de fazla değildir. Din esaslarının bizzat Hz. Peygamber'in tatbikatıyla öğrenilmesi Medine devrinde gerçekleştiği ve başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere ileri gelen sahâbe burada yaşadığı için Resûlullah'ın sünnetini yakından görüp öğrenmek isteyen müslümanlar Medine'ye yönelmişlerdir.

Dârüssünne tabirinin ilk defa Abdurrahman b. Avf tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hz. Ömer son haccı sırasında hilâfetiyle ilgili olarak bazılarının ileri geri konuştuğunu duyunca hemen o akşam bir toplantı yapmak istemiştir. Mina'da karşılaştığı Abdurrahman b. Avf ise böyle hassas bir konuyu sıradan kimselerin katılacağı bir mecliste konuşmanın

doğru olmayacağını söyleyerek meseleyi görüş ve anlayış sahibi kimselerin bulunduğu “dârü’l-hicre ve’s-sünne” olan Medine’ye bırakmasını teklif etmiş, o da bu tavsiyeyi benimsemiştir (Buhârî, “Menâkıbü’l-ensâr”, 46).

Hicret yurdu ve sünnet ocağı olması sebebiyle Medine’nin sağlam görüşlü şahsiyetleri barındırdığı kanaatine Abdullah b. Ömer’de de rastlanmaktadır. Abdullah b. Zübeyr ile Abdülmelik b. Mervân kendisini istişare için yanlarına çağırdıkları zaman İbn Ömer onlara, “Gerçekten müşavere etmeyi düşünüyorsanız dârü’l-hicre ve’s-sünneye gelmenizi tavsiye ederim” diye haber göndermiştir. Medineliler’in din ilimlerindeki üstün yerini belirtmek isteyen İmam Şâfiî onların bilmediği bir hadisi zayıf saymak gerektiğini söylemiştir.

Bizzat Hz. Peygamber’in Medine’nin önemini belirtirken körüğün demirin kirini yok ettiği gibi Medine’nin de kötü kimseleri dışarı atacağını, müminlerin Medine’de toplanacağını, orayı meleklerin koruması sebebiyle veba hastalığı ile deccâlin bu beldeye giremeyeceğini, evi ile minberi arasındaki yerin cennet bahçelerinden bir bahçe olduğunu söylemesi (Buhârî, “Fezâ˒ilü’l-Medîne”, 2, 6, 9, 12), bunlara ilâve olarak Medine’de vefat edip yine oraya gömülmesi gibi sebepler bu şehrin sünnet yurdu olarak müslümanlar nazarındaki değerini daha da arttırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 155; Buhârî, “Menâkıbü’l-ensâr”, 46, “İ˓tisâm”, 16, “Feza˒ilü’l-Medîne”, 2, 6, 9, 12; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. Ahmed Bükeyr Mahmûd), Beyrut 1387/1967, I, 58-60, 62-63; Semhûdî, Vefâ˒ü’l-vefâ˒, I, 319; Münâvî, Feyzü’l-kadîr, VI, 264-265; Mir’âtü’l-Haremeyn, II, 161.

Ahmed Muhammed Nûr Seyf

DÂRÜŞŞAFAKA

(دار الشفقه)

Öksüz ve yetim müslüman çocukları okutmak için Cem‘iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye tarafından 1873 yılında İstanbul’da açılan mektep.

Dâire-i Askeriyye ruznâmecisi Yûsuf Ziyâ Bey’in (Paşa) teşvik ve öncülüğü ile Gazi Ahmed Muhtar Paşa (sadrazam), Vidinli Tevfik Paşa, Sakızlı Ahmed Esad Paşa (sadrazam) ve Ali Nakî Efendi tarafından, diğer unsurlara göre yoksul ve geri kalmış müslüman halk çocuklarının eğitim ve öğretimine yardımcı olmak üzere 21 Şevval 1280 (30 Mart 1864) tarihinde Cem‘iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye adlı bir dernek kurulmuştur.

15 Muharrem 1289 (25 Mart 1872) tarihli Cem‘iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye Nizamnâmesi’nde (Düstur, Mütemmim, s. 1-6) cemiyetin vatan sevgisini ve millet gayretini esas alacağı, üyelerinin bu yönde çaba gösterecek şahıslardan oluşacağı belirtilmektedir (md. 5). Cemiyetin idare ve tedris meclisi adıyla seçimle oluşan iki organı bulunduğunu belirten nizamnâmede, Tedris Meclisi âzalarının istifa etmedikleri sürece üyeliklerinin devam edeceği hükmünün getirilmesi (md. 14), cemiyetin bütün zorluklara rağmen uzun süre yaşamasına imkân sağlamıştır. Nizamnâmede okutulacak dersler belirlenmekle birlikte ileride bu derslerde değişiklik yapılmasına veya başka dersler ilâvesine de imkân verilmiştir.

Cemiyet ilk faaliyet olarak Yûsuf Ziyâ Paşa’nın şahsî imkânlarıyla tamir edilen, Beyazıt’ta Simkeşhâne’deki Vâlide Emetullah Kadın Mektebi’nde bir çırak okulu açmıştır. Kapalı Çarşı’daki esnaf çıraklarına okuma yazma, hesap, sosyal bilgiler ve İslâm dini esaslarını öğretmek amacıyla açılan bu mektep büyük ilgi görmüş ve zamanla yetersiz hale gelmiştir. Bunun üzerine Aksaray’daki Ebûbekir Paşa Mektebi cemiyetin idaresine verilerek burada da bir şube açılmış ve faaliyeti 1865’ten 1873’e kadar aralıksız devam etmiştir. Çırak mekteplerinde nizamnâme gereğince dersleri fahrî olarak cemiyet üyeleri veriyordu. Üç sınıftan oluşan mektepte okuma yazma, ilmihal, Kur’an, Türkçe gramer, kompozisyon, matematik, tarih ve

coğrafya gibi dersler okutuluyordu. Kitap ve her türlü ders aracı öğrencilere parasız sağlanmaktaydı. Türkiye'de ilk halk mektebi sayılan bu çırak mekteplerinin eğitimi 1864'ten 1873'e kadar sürdü. Bu tarihten sonra çırak mekteplerinin niçin kapatıldığı kesin olarak bilinmiyorsa da Maarif Nâzırı Münif Paşa'nın adı geçen mektep binasını 1873'te cemiyetin elinden almasının veya söz konusu mektebi Dârüşşafaka ile birlikte yürütmenin zorluklarının bunda rolü olduğu tahmin edilmektedir.

Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin bir parçası olmak üzere telif ve tercüme yoluyla ders kitapları, kaynak ve yardımcı kitaplar hazırlatmış, bunlar Dârüşşafaka'nın yanında birçok resmî okulda da okutulmuştur. Cemiyet bu faaliyetiyle aynı zamanda önemli bir gelir kaynağı sağlamıştır. Tesbit edilebildiği kadarıyla cemiyetin kuruluşundan itibaren çeşitli konularda elli sekiz kitap bastırılmış olup bunlardan özellikle cemiyetin adıyla tanınan Elifbâ, Kadri Efendi ile Yûsuf Ziyâ Paşa'nın birlikte hazırladıkları hesap kitabı ve Rızâ Paşa'nın hazırladığı Esmâ-i Türkiyye adlı sözlük büyük ilgi görmüştür. Son kitabın 1317 (1899) yılında 14. baskısı yapılmış, eser Sâlih Vehbî tarafından Arapça'ya tercüme edilerek Türkçe'siyle birlikte basılmıştır (Şam 1311, 1318). Aynı sözlük Hüseyin Remzi tarafından geliştirilip Ünsü'l-lugāt adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1305). Müderrislerden Mihaliçli Mustafa Efendi'nin Emsile-i Cedîde'si (İstanbul 1298, 1313, 1323) ve Tekmile-i Binâ'sı (İstanbul 1304, 1317, 1323, 1325), Arapça öğretimini kolaylaştırmak amacıyla yazılmıştır. Süleyman Paşa'nın hazırlamış olduğu İlmihal de birçok defa basılmış (İstanbul 1286, 1289, 1291), yeni baskılarında yazarı tarafından gerekli değişiklikler yapılmıştır. Dârüşşafaka'nın yedinci sınıfında okutulmak üzere Hâfız Mehmed Emin Efendi'nin Muhtasar-ı Menâr Tercümesi adıyla Türkçe'ye çevirdiği eser de yayımlanmıştır (İstanbul 1298).

Akaid, fıkıh, Arapça, dil öğretimi, ilmihal kitaplarından başka tabiat, hayvanat, nebatat gibi değişik alanlarda hazırlanan kitaplar, özellikle Binbaşı Ali Sâib Bey'in Mufassal Memâlik-i Osmâniyye Coğrafyası, Hüseyin Paşa'nın Memâlik-i Osmâniyye Ziraat, Ticaret ve Maâdini Coğrafyası başlıklı kitapları, İbrâhim Şemsî Bey'in tercüme ettiği üç ciltlik Târîh-i Umûmî gibi eserler, ülkede ilk olarak öğretim birliğini sağlamayı hedef alan bir program içinde hazırlanmış ve birbiri ardınca yayımlanmış

önemli ders kitaplarıdır.

Cemiyet kitap yayınları yanında Mebâhis-i İlmiyye adıyla 1867 yılından itibaren bir de aylık dergi çıkarmıştır. Birkaç yıl devam ettiği anlaşılan bu derginin muhtevası önceleri doğrudan doğruya cemiyetin talebelerine yönelik iken zamanla diğer okullara da hitap edecek şekilde genişletilmiştir. Dergi daha çok pozitif bilimlere ağırlık vermiş, çeşitli şekil, çizim ve cetvellerle konuları açıklamaya yardımcı olmuştur. Dergide Vidinli Tevfik ve Ahmed Muhtar gibi cemiyetin kurucularının ilmî ve teknik konulardaki yazılarına yer verilmiştir.

Cem‘iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye üyeleri ibtidâî seviyesinde düzenli bir okul açmayı düşündükleri sırada, Paris sefâretinden İstanbul'a gelerek cemiyete katılan Sakızlı Ahmed Esad Paşa'nın tavsiyesiyle Dârüşşafakati'l-İslâmiyye adıyla bir mektep kurmaya karar verdiler. Esad

Paşa, Paris civarında gördüğü asker yetimlerinin eğitimine mahsus Prytanée Militaire de la Flèche gibi bu yeni okulun müslüman kız ve erkek yetimlere mahsus bir kurum olmasını düşünüyordu. Mektebin, İstanbul'un en havadar yeri sayılan Sultan Selim ile Fâtih camileri arasında, Haliç ve Boğaz girişine hâkim bir tepe üzerinde inşa edilmesi kararlaştırıldı. Arsa bedeli olan 210.000 kuruş Sultan Abdülaziz tarafından verildi. Binanın planları, Dolmabahçe Sarayı mimarı Ohannes Balyan Kalfa'ya özel olarak yaptırıldı. Başta Şehremini Server ve cemiyetin kurucusu Yûsuf Ziyâ beyler olmak üzere devlet görevlilerinden oluşan bir heyetin kontrolü altında inşaat 26 Rebîülâhir 1285'te (16 Ağustos 1868) başladı, 2 Cemâziyelevvel 1290'da (28 Haziran 1873) sona erdi ve aynı yıl öğretime başlandı. 3.071.263 kuruş olan inşaat masrafının 500.000 kuruşu Abdülaziz tarafından, 374.900 kuruşu maliye hazinesinden, geri kalan kısmı da başta Sadrazam Âlî Paşa olmak üzere vezirler ve yüksek devlet memurlarının yaptıkları bağışlardan karşılandı.

Dârüşşafaka'nın idaresi ve okutulacak dersler hakkındaki nizamnâme, okula on yaşından büyük olmayan yetim ve fakir müslüman çocukların alınmasını, okulun ve öğrencilerin her türlü masraflarının Cem‘iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye'ce karşılanmasını, bir idare, bir de eğitim kurulu oluşturulmasını, mektebin ve talebelerin durumu ile yakından ilgilenmek

üzere bir müdür, bir de müdîre tayin edilmesini ön görüyordu. Nizamnâmede öğrencilerin askeriyede ve devlet dairelerinde çalışmalarına imkân verecek şekilde eğitilecekleri ve geceleri okulda kalacakları belirtilmişti. Dârüşşafaka'ya başlangıçta kız öğrencilerin de alınması düşünüldüğünden mektep binası iki taraflı yapılmıştı. Ancak o sırada bazı sakıncalar ileri sürülerek kız öğrenci alınmasından vazgeçildi.

Dârüşşafaka'nın eğitim ve öğretim programı devrin ibtidâî, rüşdiye ve idâdî programlarını içine alacak şekilde hazırlanmakla birlikte Maarif Nezâreti'ne bağlı okullarda uygulanan programların çok üstündeydi. Nizamnâmede dersler sekiz yıllık olarak ve özellikle Dârüşşafaka'da okutulmak üzere programlanmıştı. Birinci sınıfın dersleri, öğrencilerin rüşdiye programını takip edebilmelerini sağlayacak şekilde düzenlenmiş, son iki sınıfın dersleri ise öğretim seviyesi bakımından yüksek okul programına göre hazırlanmıştı. Bu bakımdan Dârüşşafaka'nın son iki sınıfı âlî derece kabul edilmiş ve 1873-1894 yılları arasında mektebi bitirenler yüksek okul mezunu sayılmıştır.

Sakızlı Ahmed Esad Paşa'nın Paris'ten getirdiği okul programı esas alınarak cemiyet üyeleri tarafından hazırlanan programa göre Dârüşşafaka'da başlangıçta Türkçe, Arapça, Farsça, Fransızca, dinî ilimler, Osmanlı tarihi, genel tarih, Osmanlı coğrafyası, genel coğrafya, mantık, edebiyat ve kompozisyon, aritmetik, cebir, geometri, fizik, kimya, topografya, jeoloji, tabiat bilgisi, astronomi, makine bilgisi, Osmanlı kanunları, iktisat ve defter tutma usulü gibi dersler okutuldu.

Bu programda zaman içinde ihtiyaçlara göre bazı değişiklikler de yapıldı. Meselâ 1880'de programa alınan elektrik dersi, son sınıflara konulan telgraf dersiyle birlikte temel dersler arasına girdi. 1873-1894 döneminde okul âdeta bir telgraf fen mektebi hüviyetini kazandı. Bu sebeple 1881'de okuldan ilk defa mezun olan sekiz kişi, cemiyet üyesi olan Posta ve Telgraf Nâzırı İzzet Efendi'nin gayretiyle nezâret kalemlerine alındılar. Posta ve Telgraf Nezâreti'ne fen memuru yetiştirmek ve bundan böyle Dârüşşafaka mezunlarının bu nezâret için yetiştirilmelerini sağlamak üzere programa fenn-i telgrafiyye adıyla bir ders daha konuldu. Posta ve Telgraf Nezâreti ilk mezunlardan üç, ikinci mezunlardan da bir olmak üzere dört kişiyi 1883 yılında Paris'teki telgraf mektebine gönderdi. Bunlardan iyi sonuç alınması

üzerine iki yıllık aralıklarla ikişer mezunun Paris'e gönderilmesine devam edildi.

Dârüşşafaka programı yine de zamanın ihtiyaçlarına cevap vermediği için öğretmenlerden bir komisyon kurularak 1887'de yeni bir program hazırlandı. Mecelle ve fıkıh gibi bazı dersler terkedildi. Yeni program çalışmasında, o sırada Dârüşşafaka'nın Posta ve Telgraf Nezâreti ile Rüsûmat İdaresi'ne eleman yetiştirmiş olması da dikkate alındı. Posta ve Telgraf Nezâreti'ne memur olacaklar için yedi ve sekizinci sınıflarda okutulan telgraf dersi aynen bırakılırken Rüsûmat idarelerine ayrılacak olanlar için vergi meseleleriyle ilgili dersler konuldu.

Dârüşşafaka'ya ilk tedrisata başladığı 1873'te elli dört öğrenci kaydedilmiş, bunlardan okuma yazma bilen yirmi sekiz kişi ikinci sınıfa, diğerleri birinci sınıfa alınmıştı. Okul gerek eğitim gerekse idare bakımından en iyi dönemini 1873-1894 yılları arasında yaşadı. Bu dönemde okulun eğitim kurulu başkanı olan Askerî Okullar Ders Nâzırı Süleyman Paşa'nın gayretleriyle pek çok subay öğretmen Dârüşşafaka'da fahrî olarak ders verdi. Bu arada cemiyet üyeleri veya öğretmenler tarafından birçok ders kitabı telif veya tercüme edildi. Okulun bastırdığı bu ders kitapları öğrencilere parasız dağıtıldı.

1877-1878 Osmanlı - Rus Savaşı'nın patlak vermesi Dârüşşafaka'yı da etkiledi. İstanbul'da toplanan Rumelili göçmenlerin bir kısmı okula yerleştirildiği için altı ay kadar ders yapılamadı. Çoğu subay olan öğretmenleri cepheye gittiğinden altıncı sınıf öğrencileri bir yıl ders göremedi. Öğrencilere bile zor yeten okul gelirlerinin göçmenlere harcanması yüzünden maddî sıkıntı had safhaya ulaştı. Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın gayretiyle Hindistan'dan bir miktar yardım alındı. Nihayet muhacirlere yer bulunarak Dârüşşafaka eski haline kavuşturulmaya çalışıldı. Okulda basılmış olan ders kitaplarının bir kısmı padişaha hediye edilerek bundan sağlanan 80.000 kuruş

yardımla muhacirlerin harap ettiği okul binası onarıldı.

1884 yılında Dârüşşafaka'yı ziyaret eden ve okuldan çok memnun kalan Sadrazam Küçük Said Paşa'nın gayretiyle, Dârüşşafaka'nın iâşe

bakımından eksikliklerinin tamamlanmasına ve bunun maliye hazinesinden karşılanmasına karar verildi. Ayrıca Said Paşa'nın Dârüşşafaka hakkında verdiği bilgilerden memnun olan II. Abdülhamid, o yıl mektebi bitiren altı öğrenciyi kabul etti. Öğrenciler bizzat yaptıkları tabloları padişaha verdiler. Bu tarihten sonra Dârüşşafaka'dan her yıl mezun olanların isimlerini ve tablolarını padişaha takdim etmeleri âdet haline geldi.

Yeniden eski gücüne kavuşan Dârüşşafaka'nın bu dönemi de uzun sürmedi. Okulun kurucusu ve destekleyicisi olan Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye zayıfladı. Her türlü toplantının yasaklandığı bu dönemde cemiyet üyeleri bir araya gelemez oldular; nihayet 1888'de toplantılarını fiilen tatil ettiler; Dârüşşafaka tekrar malî sıkıntı içine düştü. Durumu öğrenen II. Abdülhamid Dârüşşafaka'yı himayesine alarak Maarif Nezâreti'ne okula 458 lira nakdî yardım yapılmasını emretti. Sadrazam Cevad Paşa da Osmanlı Devleti'nden imtiyaz alan şirketlerin Dârüşşafaka'ya nakdî yardım yapmaları usulünü başlattı; ayrıca Dârüşşafaka mezunlarının Posta ve Telgraf Nezâreti ile Rüsûmat İdaresi'nde çalışmaları konusunda bir irade çıkarılmasını sağladı.

Dârüşşafaka'da gelirlerin sabit kalmasına karşılık öğrenci sayısının zamanla 400'den 700'e yükselmesi, 1894'ten itibaren eğitimde önemli gerilemelere sebep oldu. Bunun üzerine padişah çıkardığı bir irade ile Dârüşşafaka'yı 1903 yılında Maarif Nezâreti'ne bağladı; bu sayede hem idarî personel ve öğretmen açığı büyük çapta kapatıldı, hem de okulun maddî ihtiyaçları karşılandı. Ancak bu değişiklikle Dârüşşafaka'nın bir devlet okulu halini alması, kuruluş amacından uzaklaşmasına yol açtı. Nitekim o güne kadar mektebe fakir ve yetim müslüman çocuklar alınırken bu değişiklikten sonra analı babalı olanlar, hatta birçok ileri gelen ailenin çocukları da okula girmeye başladı. Bu durum II. Meşrutiyet'in ilânına kadar devam etti.

II. Meşrutiyet'in getirdiği hürriyet havasından faydalanan Dârüşşafaka mezunları, 8 Ağustos 1324'te (21 Ağustos 1908) bir araya gelerek mezunlar cemiyetini kurdular. Cemiyetin daveti üzerine, devrin meşhur siyasîlerinin de aralarında bulunduğu Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye üyeleri 16 Kânunusâni 1324'te (29 Ocak 1909) toplandı. Cemiyet, nizamnâmesi gereği tabii reis olan sadrazamın başkanlığında yeniden çalışmalarına başladı (12 Mart 1325/25 Mart 1909). İlk iş olarak Dârüşşafaka'yı geri almak için

Bâbıâli’ye ve Maarif Nezâreti’ne müracaat etti. Yedi ay kadar süren yazışmalardan sonra Dârüşşafaka Cem‘iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye’ye iade edildi (4 Temmuz 1325/17 Temmuz 1909). Maarif Nezâreti’nin Dârüşşafaka’ya verdiği yıllık 859.000 kuruş tahsisatın bundan böyle aylık olarak ödenmesi ve mektebin eğitim ve öğretiminin diğer özel okullar gibi maarif müfettişlerince denetlenmesi kabul edildi. Dârüşşafaka, Cem‘iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye idaresindeki bu özel durumunu Cumhuriyet dönemine kadar korudu.

Cumhuriyet’in ilânından sonra Dârüşşafaka da maarifin normal orta öğretim programını uygulamaya başladı ve Dârüşşafaka Lisesi adını aldı. Cem‘iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye’nin adı 26 Nisan 1935’te Türk Okutma Kurumu, 3 Ocak 1953 tarihinde de Dârüşşafaka Cemiyeti olarak değiştirildi. Cemiyetin ilk kurucuları, okulun geleceğini güven altına alabilmek için başkanlığı sadrazamlara vermişlerdi. Cumhuriyet’in ilânından sonra da başbakanlar cemiyetin tabii başkanı sayılmıştır.

Dârüşşafaka Lisesi’nde 1955 yılında İngilizce öğretime geçildi. Önceleri iki yıllık hazırlık sınıfıyla birlikte sekiz yıl devam eden öğretim, sonradan hazırlık sınıfının bir yıla indirilmesiyle yedi yıla düşürüldü. Dârüşşafaka Cemiyeti 15 Temmuz 1969’da aldığı bir kararla okulda karma eğitimi başlattı. 1971-1972 öğretim yılında, ihtiyaçları artık karşılayamaz duruma gelen eski binadan okul bahçesinin bir bölümüne inşa edilen yeni binaya geçildi. Eski bina ise müze haline getirildi. Günümüzde de babasız veya anasız babasız fakir çocukları kabul eden Dârüşşafaka’nın ihtiyaçları hayır sever yurttaşların bağışlarıyla karşılanmaktadır. Okulda parasız yatılı öğrenim gören öğrenciler bunun karşılığında herhangi bir yükümlülükle bağlı değildirler. Öğrencilerin ders araçları ve giyim eşyaları da okul tarafından sağlanmaktadır. Bugün 600 civarında öğrencinin eğitim gördüğü Dârüşşafaka’dan çok sayıda ilim adamı, idareci, asker ve sanatkâr yetişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cem‘iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye Salnâmesi, İstanbul 1332 r.; Düstur: Mütemmim, İstanbul 1333 r., s. 1-6; Dârüşşafaka Talimatnamesi, İstanbul 1946, md. 2, 6; Dârüşşafaka Cemiyeti Nizamnâmesi, İstanbul 1953, md. 3, 45; Dârüşşafaka Cemiyet Tüzüğü, İstanbul 1974, md. 66; Mehmed İzzet v.dğr., Dârüşşafaka, İstanbul 1927; Dârüşşafaka 1873: 75. Yıl, İstanbul 1948; Dârüşşafaka: 95. Yıl, Ankara, ts.; Dârüşşafaka 1873-1973: 100. Yıl, Ankara 1973; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, III, 1863; Nâfi Atuf (Kansu), Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme, Ankara 1930, s. 127-129; Türkiye Maarif Tarihi, II, 487-494; III, 917-922, 946-948; Türk Okutma Kurumu Dârüşşafaka, İstanbul 1947; İsmail Fenni Ertuğrul, Hakikat Nurları, İstanbul 1949, Osman Ergin’in girişi, s. XII; Özege, Katalog, I, 348, 363-364; II, 697; IV, 1789; V, 1964; Hüseyin Hatemî, Medeni Hukuk Tüzel Kişileri, İstanbul 1979, I, 193; Hilmi Ziya ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 65; Osmanlı İlmi ve Mesleki Cemiyetleri (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1987, s. 26, 82; Tâhirülmevlevî (Olgun), Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemeleri, İstanbul 1990, s. 360-361; M. Şemseddin (Günaltay), “Bursa’da Dârüşşafaka Tesisi Münasebetiyle”, SR, I/8 (1328), s. 362-364; Galip Kaynak, “En Eski Eğitim Müesseselerinden Dârüşşafaka”, Bizim Şehir, sy. 18, İstanbul 1991, s. 20; Ö. Faik Numanzâde, “Kafkasya’dan İstanbul’a Yahut Mekteple Medrese Arasında” (haz. Fazıl Gökçek), Dergâh, sy. 18-21, İstanbul 1991; R. Ekrem Koçu, “Cemiyeti Tedrisiyei İslâmiye”, İst.A, VII, 3483-3485; a.mlf., “Çırak Mektebi”, a.e., VII, 3941-3943; a.mlf., “Daruşşafaka”, a.e., VIII, 4254-4264.

Halis Ayhan – Hakkı Maviş

DÂRÜŞŞİFÂ

(bk. BÎMÂRİSTAN).

DÂRÜTTAKIYYE

(دار التقية)

Bazı itikadî fırkalarca muhaliflere karşı gerçek inancın gizlendiği yer anlamında kullanılan tabir

(bk. TAKIYYE).

DÂRÜTTA‘LÎM-i MÛSİKI

(دار التعليم موسيقى)

İstanbul’da kurulan Türk mûsikisi cemiyeti ve topluluğu.

1912 yılında bestekâr ve ud sanatçısı Fahri Bey (Kopuz) yönetiminde Şehzadebaşı’nda faaliyetine başladı. Bazı yayınlarda kuruluş tarihinin 1916 yılı olarak gösterilmesi yanlıştır. Amacı Türk mûsikisini geliştirmek, ses ve saz sanatkârları

yetiştirmek olan cemiyetin kurucuları Fahri Bey, kemanî ve piyanist Reşad Bey (Erer), neyzen İhsan Aziz Bey ve kanunî Âmâ Nâzım’dır. Dârütta‘lîm-i Mûsikı’nin kurucuları dışındaki ilk üyeleri arasında neyzen İhsan Bey, kemanî ve tanburî Ömer Bey, tanburî Ahmed Neş’et Bey, kemanî ve ûdî Hâşim Bey, hânende Sıdkı ve Hâfız Memduh (İmre) beylerle hânende Arap Cemal Bey (Câlân) bulunmaktadır. Gerek öğretici gerekse icracı olarak görev alan bu sanatçı kadrosu sonraları şu isimlerle genişledi: Kemanî Ahmed Cevdet Bey (Çağla), kanunî Hasan Ferid Bey (Alnar), kanunî Vitali Efendi, tanburî İzzeddin Bey (Ökte), santurî Zühdü Bey (Bardakoğlu), santurî Nebile Nâzım Hanım, ûdî ve tanburî Selâhattin Bey (Pınar), kemençevî Hafîd Bey, kanunî Nâime Hanım (Sipâhi), piyanist Fevzi Bey (Arslangil), hânende Celâl Bey (Tokses), hânende Mustafa Zeki Bey (Çağlarman), Hâmid Bey (Dikses), Hâfız Burhan Bey (Sesyılmaz), Sabri Sühâ Bey (Ansen), Mustafa Bey (Çağlar), Safiye Hanım (Ayla). İlk yıllarda Suphi Bey (Ezgi) klasik eserler meşki, Hüseyin Sadeddin Bey de (Arel) nazariyat dersleri verdi. Onların öğrencisi olan Fahri Kopuz, sonraki yıllarda ud derslerinin yanı sıra usul ve makam derslerini de vermeye başlamıştır.

Dönemin ünlü mûsikişinaslarının ders verdiği ve çok sayıda talebenin yetiştiği bu özel kurum, eğitim ve öğretimin yanı sıra hoca ve talebelerden meydana gelen Dârütta‘lîm-i Mûsikı Heyeti adlı icra topluluğu ile de seviyeli konserler vermiş ve plaklar doldurmuştur. Bu klasik Türk mûsikisi konserleri sırasıyla Beyazıt’taki Moda ve Merkez kıraathanelerinde, daha

sonra Şehzadebaşı'ndaki Şems Kıraathanesi'nde perşembe, cuma ve pazar günleri, ayrıca ramazan ayında her akşam düzenli bir şekilde devam etmiş ve devrin mûsiki severlerinin çok yakın ilgisiyle karşılanmıştır. Heyet bu başarılı icralarını iki defa Almanya ve üç defa Mısır'da verdiği konserlerle de sürdürmüştür.

Özel mûsiki kurumlarının en uzun ömürlüsü olan ve zamanın gözde bir mûsiki okulu haline gelen Dârütta'lîm-i Mûsikī, ayrıca gerçekleştirdiği yaprak ve defter biçimindeki nota yayını ile de Türk mûsikisi repertuvarına önemli katkılarda bulunmuş, üç seri küçük, bir seri de orta boy nota yayını yapmıştır. Üzerinde seri numarası bulunan küçük boy yayınlardan iki serinin kapaklarında Arap harfleriyle neşredilenlerinde tanbur çalan kız, Latin harfleriyle yayımlananlarında ise lir kompozisyonu bulunmaktadır. Bu serilerden biri perakende notalar, diğeri fasıl defterleri şeklindedir. Küçük boy nota serisinin üçüncüsü de "suda yüzen kuğu" kapak kompozisyonu ile "Âsâr-ı Nefîse-i Mûsikiyye" adı altında neşredilmiş perakende notalardır. Orta boy yayınlar ise perakende notalar, İzak Algazi külliyatı, sûzidil fasıl defteri ve Ali Salâhî Bey'in ud metodudur. Ayrıca "Tanbûrî Cemil Külliyatı" bu seride yayımlanmıştır.

Dârütta'lîm-i Mûsikī çeşitli plaklar da yapmıştır. Odeon firmasınca kaydedilen yetmiş sekiz devirli bu plakların yüz etiketlerinde kurumun ismi "Conservatoire Turque" şeklinde kaydedilmiştir.

Yirmi yıl kadar büyük bir canlılıkla faaliyetlerini sürdüren Dârütta'lîm-i Mûsikī, 1931'de bazı üyelerin ayrılması üzerine dağıldı. Bir müddet sonra Fahri Kopuz tarafından yeniden faaliyete geçirildiyse de onun 1939'da Ankara Radyosu'nda görev almasıyla kapandı.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi-Derleme, Ankara, ts. (TRT Müzik Dairesi Başkanlığı Yayınları), I, 88-89; Seyyah (Hakkı Süha), "Alaturkanın Yeni Bir Muvaffakiyeti", Vakit Gazetesi, 28 Teşrînisâni 1927,

s. 3; Burhanettin Ökte, “Darüttalim’e Ait Bir Hâtıra”, TMD, sy. 37 (1951), s. 15, 21; İsmail Baha Sürelsan, “Dârüttalîm-i Mûsiki”, Âhenk Mecmuası, sy. 4, İstanbul 1963, s. 4; Etem Ruhi Üngör, “Türk Musikisinde Nota Yayımcılığı Yayımlar - Yayımcılar- (Nota Basımında 100. Yıl)”, MM (özel sayı), sy. 338 (1977), s. 32-34; TA, XII, 327; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 99-100; Gültekin Oransay, “Cumhuriyetin İlk Elli Yılında Geleneksel Sanat Musikimiz”, CDTA, VI, 1502; Öztuna, BTMA, I, 210.

Nuri Özcan

DÂRÜTTIBÂA

(دار الطباعه)

Osmanlı topraklarında ve İslâm âleminde kurulan ilk matbaaya verilen ad.

İbrâhim Müteferrika'nın 1139 Zilkade ortalarında (1727 Temmuz başları), Sultan III. Ahmed'in fermanı ve Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin verdiği fetva ile İstanbul'da Yavuz Sultan Selim semtindeki evinde kurduğu matbaada bastığı Vankulu Lugatı'nda (gurre-i Receb 1141/31 Ocak 1729) matbaanın adı ilk defa Dârüttıbâati'l-ma'mûre şeklinde geçer. Halk arasında ve bazı resmî kayıtlarda burası "basmahâne", "tab'hâne" ve "kârhâne-i basma" adlarıyla da anılmıştır. Daha sonraları ise bu isim Dârüttıbâati'l-âmire, Tabhâne-i Hümâyun, Tabhâne-i Âmire, Dârüttıbâati's-sultâniyye, Matbaa-i Âmire, Millî Matbaa, Devlet Matbaası gibi değişik biçimlerde kullanılmıştır. Ayrıca Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Bulak'ta kurduğu matbaa Dârü't-tıbâati'l-Mısriyye adıyla anılmış, Arap harfleriyle kitap basabilen İstanbul'daki Fransız elçiliği matbaası ile (Dârü't-tıbâati'l-kâine fî beyti elçi-i devleti'l-Fransaviyye) Paris (Dârü't-tıbâati'l-melikiyyeti'l-ma'mûre) ve Viyana'daki (Dârü't-tıbâati'd-devleti'l-imparatoriyye) kraliyet matbaaları bu harflerle yaptıkları baskılarda matbaayı "dârüttıbâa" kelimesiyle karşılamışlardır. Yine bazı özel matbaalar da bu genel adı kullanmışlardır (Dârü't-tıbâati el-Hâc İzzet Efendi gibi).

İbrâhim Müteferrika'nın ölümünden (1158/1745) sonra matbaanın imtiyazı, Sultan I. Mahmud'un 1160 Muharrem (Ocak 1747) tarihli fermanıyla, müştereken işletilmek üzere kendisinin yetiştirdiği Rumeli kadısı İbrâhim Efendi ile

Anadolu kadılarından Ahmed Efendi'ye geçti. Ancak bilinmeyen sebeplerden ötürü matbaa faaliyet gösteremedi. Bir müddet sonra Sultan III. Osman'ın Rebîülâhir 1168 (Ocak 1755) tarihli fermanıyla matbaanın imtiyazı yenilenerek tekrar İbrâhim Efendi ile Ahmed Efendi'ye verildi (Vankulu, I, 2ª-b). Kadı İbrâhim Efendi'nin ölümü üzerine matbaa yeni bir

duraklama dönemine girdi. Bu durum Halil Hâmid Paşa'nın sadâretine kadar sürdü.

Bu arada Fransız sefârethânesinin, matbaanın bütün levazımatını Kadı İbrâhim Efendi'nin terekesinden satın alma teşebbüsünde bulunduğu haberi duyuldu. Bunu önlemek için Vak'anüvis Ahmed Vâsıf Efendi ile Beylikçi Râşid Efendi, Kadı İbrâhim Efendi'nin veresesinden matbaayı satın alıp birlikte işletmek üzere Bâbıâli'den izin istediler. Bu hususta Sadrazam Halil Hâmid Paşa'nın Sultan I. Abdülhamid'e sunduğu takrir ile ferman çıktı (1198/1784). Eskimiş aletler tamir ettirilerek matbaaya çekidüzen verildi. Hangi semtte faaliyete geçtiği bilinmeyen matbaa çalışmaya başladıktan bir süre sonra Vâsıf Efendi'nin musahhih Gelenbevî İsmâil Efendi ile arası açıldığı gibi matbaa geliri yüzünden de Râşid Efendi ile anlaşmazlığa düştü. Ortaklıkları Vâsıf'ın İspanya sefâretine tayinine kadar sürdü (15 Ramazan 1201/1 Temmuz 1787). Daha sonra matbaayı tek başına işleten Râşid Efendi bir müddet sonra işletmekten vazgeçti ve matbaa büsbütün kapandı (1207/1792-93).

III. Selim, 1792'de Nizâm-ı Cedîd hareketini başlattıktan sonra 1795'te Hasköy'de Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'u kurdu. Bünyesinde bir matbaanın gerekli olduğu anlaşılınca Râşid Efendi'nin matbaasının satın alınması yoluna gidildi. Râşid Efendi'nin basmahâne takımları ve basılan 316 cilt kitap, 27 Şâban 1211'de (25 Şubat 1797) 7500 kuruşa satın alınıp mühendishâneye nakledildi, bir de defteri yapıldı (BA, MC, Maarif, nr. 2493/1, 3425). Matbaa nâzırlığına mühendishâne hendese hocalarından Abdurrahman Efendi getirildi. Gerekli yeni malzeme alınıp ücretli matbaa işçileri tutuldu (BA, MC, Maarif, nr. 2905). Ayrıca yabancı dilde kitapların basımı için Fransız hurufatı satın alındı (BA, MC, Maarif, nr. 4600).

Napolyon Bonapart'ın Temmuz 1798'de Mısır'a saldırması üzerine Fransa ile Osmanlı Devleti'nin arası açıldı; 2 Eylül 1798'de Fransa ile bütün münasebetler kesildi. Fransız konsoloslarının ve tebaasının malları ve binaları zaptedildi. İstanbul'daki elçilik binasına da girilerek maslahatgüzar Pierre Jean Ruffin ve diğer elçilik mensupları Yedikule Zindanı'na hapsedildi, elçilik arşivine el konuldu, bu arada buradaki matbaa takımı da tahminî 3095 kuruş değer biçilerek Hasköy'e gönderildi. Ancak 25 Haziran 1802 tarihli Paris Antlaşması ve Ruffin'in teşebbüsleriyle mallar ve matbaa

geri verildi.

Mühendishâne matbaası yer darlığı yüzünden faaliyet gösteremeden 1802'de İstanbul'da Kapalıfırın adlı semte taşındı. 11 Muharrem 1218'de (3 Mayıs 1803) Üsküdar'da, Harem İskelesi Yokuşu'nun başında Boyacı Hanı'nda yeniden açılarak adına Dârüttıbâati'l-cedîde denildi (BA, MAD, nr. 7919). Açılışa şair Aynî tarafından tarih düşürüldü: "Musahhih bendesi Aynî dedi târîh-i matbûun / Üçüncü Şeh Selîm dâr-ı tıbâa eyledi inşâ". Yeni Üsküdar matbaası genel yayınlara, mühendishâne matbaası da bu okulun yayınlarına ayrıldı. Matbaa nâzırlığına yine Abdurrahman Efendi getirildi.

Kabakçı Mustafa isyanından sonra Nizâm-ı Cedîd hareketi müesseseleriyle birlikte çökmeye başladı. Levent ve Selimiye kışlaları, Üsküdar matbaası ve başka yerler büyük hasar gördü (17 Rebîülevvel 1222/25 Mayıs 1807). Bu arada matbaanın çalışmaları da aksadı. Gizli olarak faaliyet gösteren bazı azınlık matbaaları buranın ustalarını kendi matbaalarına çekmeye başladı. Bunun üzerine Üsküdar'da kurulan matbaanın dışında kitap basımı yasaklandı (BA, MC, Maarif, nr. 6347).

30 Haziran 1823'te, bugünkü İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nin yerinde metrûk halde bulunan Kaptan İbrâhim Paşa Hamamı 20.000 kuruşa satın alındı. Cebehâne-i Âmire Nâzırı İbrâhim Sâib Efendi'nin 16 Muharrem 1239 (22 Eylül 1823) tarihli takriri ile matbaanın İstanbul tarafına taşınması teklif edildi. Üsküdar matbaası 7 Şâban 1239'da (7 Nisan 1824) buraya taşındı (BA, MAD, nr. 7917).

Kaptan İbrâhim Paşa Sebili'nin köşesinde bulunan Bursa mütesellimi Mûsâ Ağa'nın konağı 6 Rebîülevvel 1247'de (15 Ağustos 1831) 100.000 kuruşa satın alınıp gazetehâne haline getirildi (BA, MAD, nr. 7917, s. 14). Ertesi yıl gazetenin (Takvîm-i Vekāyi') ve Tabhâne-i Âmire'nin idaresi Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'ye verilerek takvimhâne ve matbaa birleştirildi. Esad Efendi'ye Takvîm-i Vekāyi'hâne-i Âmire ve Tabhâne-i Ma'mûre nâzırı unvanı verildi.

Bir süre sonra matbaanın iş hacminin artması üzerine başka bir yer aranmaya başlandı. Topkapı Sarayı surları içinde banknot basmak için buharlı makineleri, çeşitli presleri, alet ve edevatıyla tamamlanmamış bir

şekilde duran Kavâim-i Nakdiyye Fabrikası uygun görülerek 1852'de matbaa buraya taşındı. Maarif Nâzırı İbrâhim Edhem Paşa'nın gayretleriyle bina onarılarak genişletildi. Yönetimi de müneccim-i sânî Tâhir Efendi'ye verildi. Açılış gününde Vak'anüvis Ahmed Lutfi Efendi'nin bir kıtası buharlı baskı makinelerinde basılarak açılışa katılanlara dağıtıldı.

II. Meşrutiyet'e kadar matbaanın adı Matbaa-i Âmire olarak kaldı; daha sonra Matbaa-i Millî ve Matbaa-i Devlet şeklini aldı. Cumhuriyet döneminde ise Devlet Matbaası'na çevrildi. 1939'da devlete ait matbaaların yönetimi Millî Eğitim Bakanlığı'na devredilerek buraya Millî Eğitim Basımevi denildi (Türk matbaacılığının gelişimi ve ayrıntılı bilgi için bk. MATBAA).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MC, Maarif, nr. 2493/1, 2905, 3425, 4600, 6347; BA, MAD, nr. 7917, s. 14; 7919; Vankulu Lugatı, İstanbul 1217, I, 2ª-b; Aynî, Divan, İstanbul 1258, s. 283; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 107; Vâsıf, Târih, s. XXVI - XXVIII, 132-133; Lutfî, Târih, X, 110-112; L. Pingaud, Choiseul Gouffier. La France en Orient sous Louis XVI, Paris 1887, s. 41-43; F. Babinger, Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert, Leipzig 1919, s. 27-28; H. Dehérain, La Vie de Pierre Ruffin, Orientaliste et Diplomate (1742-1824), Paris 1929, I, 116-117; Muallim Cevdet, "Darüttıbaa" (Osman Ergin, Muallim Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi içinde), İstanbul 1937, s. 44-56; Enver Ziya Karal, Fransa, Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu, İstanbul 1938, s. 52; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1939 (Türk Matbaacılığı I. Müteferrika Matbaası); Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 513-522; İsmail Soysal, Fransız İhtilâli ve Türk Fransız Diplomasi Münasebetleri 1789-1802, Ankara 1964, s. 71; İsmail E. Erünsal, Kütüphanecilik ile İlgili Osmanlıca Metinler ve Belgeler II, İstanbul 1990, s. 173-187; İhsan [Sungu], "İlk Türk Matbaasına Dair Yeni Vesikalar", HM, III/73 (1928), s. 9-15; Niyazi Berkes, "İlk Türk Matbaası Kurucusunun Dinî ve Fikrî Kimliği", TTK Belleten, XXVI/104 (1962), s. 715-737; William J. Watson, "Ibrahim

Müteferrika and Turkish Incunabula”, JAOS, LXXXVIII (1968), s. 435-441; John Rohnström, “The Turkish Incunabula in the Royal Library Stockholm”, Turcica et Orientalia, I (1988), s. 121-138; Kemal Beydilli, “İgnatius Mouradgea D’Ohsson (Muradcan Tosunyan)”, TD, sy. 34 (1984), s. 292-293; a.mlf., “İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizâm-ı Cedîd’e Dair Risâlesi”, TED, sy. 13 (1987), s. 387-429.

Turgut Kut

DÂRÜTTIBB-ı ÂMİRE

(bk. MEKTEBi TIBBİYYE).

DÂRÜTTIRÂZ

(bk. TIRÂZ).

DARVİNİZM

(bk. TEKÂMÜL NAZARİYESİ).

DÂTÂ GENCBAHŞ-ı LÂHÛRÎ

(bk. HÜCVÎRÎ).

DÂVA

(bk. ÖNERME).

DÂVA

(الدعوى)

Bir hakkın mahkeme yoluyla talep edilmesi anlamında kullanılan hukuk terimi.

Sözlükte "çağırmak, seslenmek, dua etmek, getirilmesini istemek" anlamlarına gelen da‘vâ (çoğulu deâvî, deâvâ), fıkıh terimi olarak bir kimsenin başka bir kimseden hâkim huzurunda hakkını istemesini ifade eder (Mecelle, md. 1613) Buradaki "hak" kelimesiyle hem hakkın tesbiti ve temini, hem de haksız taleplere karşı kişinin hukuken korunması ve hakkının ihlâlinin önlenmesi kastedilir. Dâvacıya müddeî, dâvalıya müddeâ aleyh, dâva konusu hakka müddeâ veya müddeâ bih denilir. Tarafları ifade için hasım, tâlib - matlûb gibi tabirler de kullanılır. Bir dâvanın mahkemede dinlenip sonuca bağlanması işlemine de murâfaa, muhâsame ve daha yaygın bir tabirle muhâkeme adı verilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de dâva kelimesi üç âyette geçmekte olup (el-A‘râf 7/5; Yûnus 10/10; el-Enbiyâ 21/15) hepsinde de sözlük anlamına uygun olarak "bağırışma, sızlanma, dua" gibi anlamlar taşır. Aynı mânalara gelen dua kelimesi de yirmiye yakın âyette yer alır. Hukukî anlamda dâvaya gelince, Kur'an'da yargılama ve hüküm verme ile ilgili bazı genel ilke ve amaçlar belirtilmiş (bk. en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/8, 42; eş-Şûrâ 42/15), hak ve adaletin tesisine dair birtakım tedbir ve yasaklardan söz edilmişse de (bk. el-Bakara 2/188, 282) dâvaların görülmesi ve sonuçlandırılmasıyla ilgili özel ve ayrıntılı hükümler getirilmemiştir. Dâvûd ve Süleyman peygamberlerin yargılama örneklerinden (el-Enbiyâ 21/78-79; Sâd 38/21-26) ve Yûsuf peygamberin yargılanmasından (Yûsuf 12/26-27, 50-54) bahseden âyetlerde daha çok ibret ve öğüt üslûbu hâkimdir.

Hz. Peygamber'in sünnetinde dâva, ispat, savunma ve kararla ilgili birçok hüküm ve uygulama örneği vardır. Zira Resûl-i Ekrem Medine döneminde diğer sıfatlarının yanı sıra devlet başkanı, hâkim, üst yargı mercii sıfatlarıyla birçok dâva dinlemiş, hükme bağlamış, ihtilâfları gidermiştir.

Kur’an’da Hz. Peygamber’in bu yönüne sık sık atıfta bulunulmuştur (bk. en-Nisâ 4/65; el-Mâide 5/42-43, 48-49; en-Nûr 24/48-51; el-Ahzâb 33/36). Sünnette iddia ve dâvaların kural olarak iki şahitle ispat edilmesi, delilin bulunmadığı durumlarda yemine başvurulması, delil getirmenin iddia sahibine, yeminin ise inkâr edene gerektiği gibi hususlarla hâkimin dâvada iki tarafı da dinlemesi, açık ve eşit şartlarda yargılaması, objektif verileri ve tarafların mahkemede ileri sürdükleri delil ve izahları esas alması gibi birtakım ilke ve tedbirler de mevcuttur (bk. Müslim, “Akziye”, 1-5; Ebû Dâvûd, “Akziye”, 6-7, 9, 16, 21; Tirmizî, “Ahkâm”, 12; Zeylaî, IV, 95, 390-391; Şevkânî, VIII, 306-309, 323-327, 341-344). Hulefâ-yi Râşidîn’in, ashap ve tâbiînden kadı olarak görev yapanların söz ve uygulamaları da bu konuda zengin malzemeler içerir.

İslâm hukukunun tedvîn edilmesiyle birlikte hukuk ve ceza ayırımı yapılmaksızın yargılama hukuku, gerek fıkıh kitaplarında “dâva, deâvî, beyyinât, kazâ, akziye” gibi başlıklarla ayrı bölümler halinde, gerekse bu alanda “edebü’l-kadî - âdâbü’l-kazâ” türünde yazılan müstakil eserlerde incelenmeye başlanmıştır. Önceleri belli türden dâvaların konu edildiği bu dalda, asırlarca geniş bir coğrafyada süregelen uygulamanın da katkısıyla giderek zengin bir hukuk doktrini oluşmuştur. Bu sebeple dâva ile ilgili olarak klasik literatürde yer alan bilgilerin, yukarıda temas edilen çeşitli kaynaklardan ve uzunca bir süreç içerisinde oluşan hukuk doktrin ve uygulamasından beslendiği görülür.

Dâvanın Unsur ve Şartları. İslâm hukuk doktrininde dâva hemen hemen bir akid tekniği çerçevesinde ele alınmış, dâvanın unsur ve şartları, sakatlığı, hükümsüzlüğü, sonuçları ve sona ermesi gibi konularda borçlar hukukunda mevcut yaklaşım ve tasniflerden önemli ölçüde faydalanılmıştır. Bundan dolayı dâvanın unsurları olarak taraflar (dâvacı ve dâvalı), dâva konusu hak (müddeâ bih), bu hakkın talebini içeren irade beyanı ve bu talebi sonuca bağlayan yargı mercii gösterilebilir. Dâva şartları ise açılan dâvanın mahkemece dinlenebilmesi ve hâkimin esas hakkında inceleme yapabilmesi için bu unsurları taşıması gerekli şartlardır. Bu unsurlar ve şartlar şöylece özetlenebilir:

1. Taraflar. Bir dâvada dâvacı ve dâvalı şeklinde iki taraf mevcut olup taraflar bir veya birden fazla gerçek ya da tüzel kişiden oluşur. Dâvacı -

dâvalı ayırımı, bilhassa tarafların hak ve borçlarını belirleme açısından önemlidir. Bunun için İslâm hukukçuları bu ayırıma öteden beri ayrı bir önem vermişler, bir dâvada hangi tarafın dâvacı, hangi tarafın dâvalı olduğunu belirlemeye yarayan bazı ölçüler getirmeye çalışmışlardır. Buna göre dâvacı, dâvayı bıraktığında dâvaya devama zorlanamayan, dâvalı ise zorlanabilen taraftır. Bir diğer ölçüye göre dâvacı zâhirin aksini ileri süren, dâvalı ise zâhire tutunan taraftır. Burada zâhir kelimesi "olayın dış görünüşü, mevcut fiilî durum, örf, teamül, aslen borçsuz ve suçsuz oluş (berâet-i zimmet) ilkesi" gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Öte yandan dâvacı ve dâvalı sıfatları, taraflara bir dâva boyunca atfedilen sürekli bir konum ve sıfat olmayıp burada dâvacı "bir hakkı iddia eden", dâvalı da "aleyhinde iddiada bulunulan" taraf demektir. Bundan dolayı dâva sonuçlanıncaya kadar yeni iddia ve karşı iddiaların (def'-i da'vâ) gündeme gelmesi halinde bu sıfatlar iddianın mahiyet ve yönüne göre yer değiştirebilecek, dolayısıyla hak ve borçlar, meselâ ispat yükü ve savunma hakkı da bu yeni konuma göre belirlenecektir.

Vücûb ehliyeti bulunan her gerçek ve tüzel kişi dâvada taraf olabilir. Bu sebeple cenin, küçük, deli, kısıtlı kimseler dâvada taraf olabilirse de edâ ehliyetleri bulunmadığından bunları hâkim huzurunda kanunî temsilcileri temsil eder. Dâva ehliyeti için, yani mahkemede

iddia ve savunmada bulunabilmek ve gerekli diğer işlemleri yürütebilmek için kişilerin edâ ehliyetinin olması, asâleten veya veli, vasî, vekil, nâib vb. sıfatıyla hukukî yetkiye sahip bulunması gerekir. Bununla birlikte kanunî ve iradî temsilcilerin yetkilerine nazariyede yer yer bazı kısıtlamaların getirilmesi, ilgili tarafın hakkının özünü koruma, yargılamada açıklığı ve güveni sağlama gibi kaygılara dayanır. Fuzûlî*nin dâva ehliyeti yoktur. Mümeyyiz küçükler ise velileri tarafından önceden izin verilmesi şartıyla dâva ehliyetine sahip olurlar. Dâvacı ve dâvalının bâliğ olması şartı aranmayıp akıllı olmasıyla yetinilmesi bu sebepledir (Mecelle, md. 1616).

Şahsî hakları ilgilendiren dâvalarda sadece ilgili şahıslar dâvacı olabilir. Buna karşılık Allah hakkının, toplumun ortak düzen ve yararının ihlâli halinde, kamu düzenini korumaya memur yetkililer başta olmak üzere, bu ihlâlden bizzat zarar görsün veya görmesin o toplumun fertlerinin ayrı ayrı dâvacı olma hakkı kabul edilmiştir. Nazariyede savcılık müessesesi pek

işlenmemişse de başta muhtesibler olmak üzere ilgili idarecilerin ve güvenlik âmirlerinin uygulamada savcılık görevini ifa ettiği, kamu dâvalarında hâkime de re'sen hareket etme imkânının verildiği görülür.

Dâvalının kimliğinin bilinmesinin yanı sıra taraf sıfatına (husumet) sahip bulunması da dâva şartlarındandır. Dâvada hasım, "dâva konusunu ikrarı halinde aleyhine hüküm verilmesi mümkün olan kimse" şeklinde tanımlanır. Ceza dâvaları suçu işleyene, alacak dâvaları da borçluya karşı açılır. Aynî (eşya ile ilgili) dâvalar ise hakkın konusu malın zilyedine karşı açılır. Mal satılmışsa alıcıya, satılmış da henüz alıcıya teslim edilmemişse dâva hem zilyed olması sebebiyle satıcı, hem de mâlik olması sebebiyle alıcı aleyhine birlikte açılır. Dâva konusu mal icâre, vedîa, âriyet, rehin gibi iki tarafın da bir yönüyle hakkının devam ettiği bir akde konu olmuşsa husumet akdin her iki tarafına birlikte yöneltilir. Bununla birlikte borçlunun borçlusu, alıcının alıcısı, borçlunun emanet bıraktığı şahıs gibi iyi niyetli üçüncü şahıslara kural olarak husumet yöneltilmez. Mirasçılardan herhangi birisi, belli dâvalarda miras bırakanın dâva açma hakkını kullanabileceği gibi ölen kimse aleyhine açılabilecek dâvalara da mirasçılar, hatta bazı durumlarda mirastan faydalanan diğer kimseler de hasım olabilir. Aynî dâvaların ise zilyed olan mirasçıya karşı açılması gerekir. Mirasçılık dışında bir sebeple müşterek mâlik olanlar ancak kendi hisseleri açısından hasım olabilirler. Hâkim husumetin doğru yöneltilip yöneltilmediğini re'sen inceler (Mecelle, md. 1634-1643).

2. Dâva Konusu. Dâva konusu hakkın (müddeâ bih) konumu borçlar hukukundaki akid konusuna (mahallü'l-akd) hayli benzerlik gösterir. Muâmelât hukukunda açıklık, objektiflik, iyi niyetin korunması gibi ilkeler hâkim olduğundan dâva konusu hakkın mâlum, mümkin, muhtemel ve meşrû olması üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulur. Dâva konusunun belli ve bilinir olması ilk temel şarttır. Ancak gayri menkul - menkul mal, alacak, suç isnadı, nesep bağı, bir hakkın tesbiti gibi durumlardan her birinin ayrı bilinirlik şart ve ölçüsünün olacağı açıktır. Nitekim Mecelle, menkul malların işaretle veya cins, nevi, miktar ve kıymetinin belirtilmesiyle, gayri menkullerin ise bulunduğu yerin, üç veya dört yönden sınırının, komşu arazilerin ve sahiplerinin belirtilmesi suretiyle bilinir olacağından söz eder. Bu ve benzeri kayıt ve şartlar dâva konusu hak ve menfaatin taraflarca, mahkemece ve ilgililerce açıkça bilinmesini sağlamaya mâtuftur. Menkul ve

gayri menkul mallarda mücerret mülkiyet iddiası yeterli görülmüşken alacak dâvalarında bu alacağın nitelik ve tanımının yanı sıra sebebinin de açıklanması istenmiştir. Dâva konusunun aklen ve âdeten mümkin ve muhtemel olması, hukuken tanınmış olması, ispat edildiğinde ilgiliyi belli bir yükümlülük altına sokacak mahiyette bir hak olması da gerekir. Bu sebepledir ki meselâ itibarlı ve dürüst kimseleri yıpratmaya yönelik olduğu belli olan dâvaların, gayri meşrû bir sebepten kaynaklanan borcun veya henüz bağlayıcılık kazanmamış (gayri lâzım) bir akdin ifasını konu alan dâvaların dinlenmeyeceği belirtilmiştir (Mecelle, md. 1617-1630).

3. İrade Beyanı. Şahsî haklara ilişkin dâvalarda dâvacının iddia ve talebi bulunmalı ve bu talep kesinlik taşımalıdır. Bazı İslâm hukukçularının, iddianın mahkeme ve dâvalı huzurunda bizzat dâvacı tarafından ifade edilmesi gerektiğini, yazılı iddianın veya vekil aracılığıyla iddiada bulunmanın yetersiz olacağını ileri sürmeleri dâvada aleniyeti sağlama, tarafları bizzat karşı karşıya getirerek iddia ve cevapta netleşmeyi temin etme amacına yöneliktir. İddianın yazılı olması gerektiğini söyleyenler de benzeri gerekçeleri ileri sürerler (İbn Kudâme, X, 75-76). İslâm hukukçularının çoğunluğu, dâvacının mazereti veya dâvalının rızâsı bulunmadan da mahkemede dâvacıyı vekilin temsil edebileceğini kabul eder. Başta bazı ceza dâvaları olmak üzere kamu dâvası niteliği taşıyan dâvalarda ise hâkim dâvacının ve bu yönde bir talebin bulunması şartını aramaksızın re'sen hareket ederek yargılamaya başlayabilir.

4. Yargı Mercii. İslâm yargı tarihi açısından ifade edilecek olursa dâvaların tek dereceli mahkemelerde hâkimler (kadı) tarafından dinlenmesi ve sonuca bağlanması kuraldır. Şahsî haklarla ilgili bazı dâvaların tahkîm usulüyle ve hakem tarafından sonuçlandırılması da mümkündür. Öte yandan tarihî seyir içinde mezâlim mahkemesi hâkimi sıfatıyla üst yöneticilerin, toplum düzenini sağlamakla ve korumakla görevli muhtesiblerin ve güvenlik âmirlerinin, ordu kumandanlarının da ek bir görev olarak belli bazı dâvalara baktığı ve bunları sonuca bağladığı görülmüştür. Tarafların ispat ve savunma hakkı pek değişmemekle birlikte bu mercilerin yargılama usullerinde adlî kazâya göre farklılıklar olabilmekteydi (bk. KADI; KAZÂ; MEZÂLİM). Yargı mercii, kendisine getirilen dâvanın gerekli şartları taşıyıp taşımadığını re'sen inceleyerek dâvanın kabulüne, eksikliğinin giderilerek kabulüne veya reddine karar verir.

Dâva Çeşitleri. Dâvalar kuruluşundaki sakatlık ve hükümsüzlüğe, dâva konusu hakkın mahiyetine veya mahkemeden istenen hukukî korumanın çeşidine göre muhtelif tasniflere tâbi tutulabilir.

Dâvanın hukukî varlık kazanması bir yönüyle akde benzediğinden öteden beri kaynaklarda dâvanın sahih ve geçersiz (fâsid, bâtıl) oluşundan, bazı dâvaların da tashihi imkânından bahsedilir (İbn Ferhûn, I, 101-106; Trablusî, s. 54-55). Muahhar Hanefî kaynaklarında bu husus daha da netleşerek dâvalar sahih, fâsid ve bâtıl şeklinde üçlü bir ayırıma tâbi tutulmuştur (Ali Haydar, IV, 195). Buna göre sahih dâva hukuken aranan şartları taşıyan dâvadır. Sahih dâvayı

hâkimin kabul edip tarafları dinlemesi ve dâvayı sonuçlandırması gerekir. Bir dâvanın sahih olabilmesi için unsurları dışında kalan şartları dokuza kadar çıkaran hukukçular vardır (Ali Haydar, IV, 197-198). Fâsid dâva, unsurları ve temel şartları bulunduğundan aslen hukuka uygun olan, fakat tâlî veya hâricî vasıflarında eksiklik bulunan dâvadır. Bu eksikliğin giderilip dâvaya sıhhat kazandırılması (tashih) halinde mahkeme bu dâvayı dinler. Meselâ dâva konusu hak tam belirlenmediğinde, alacağın sebebi açıklanmadığında dâvacıdan bu eksiklikleri tamamlaması istenir. Bâtıl dâva, düzeltilmesi imkânı olmayacak şekilde temelde bozuk olan dâvadır. Kurucu unsurlarında eksiklik bulunan, husumeti yanlış tevcih eden, âdeten - şer‘an mümkin olmayan bir hakkın talebini konu alan dâvalarla küçüğün ve fuzûlînin dâvası böyledir. Bâtıl dâva hukukî varlık kazanmadığından hükümsüzdür, mahkemece dinlenmez. Sahih olmayan dâvaların fâsid ve bâtıl şeklinde ikiye ayrılarak fâsid dâvaların re’sen reddedilmeyip fesad sebebinin ilgili tarafça giderilmesine imkân verilmesi, hem hukuk mantığına daha uygun hem de iddia sahibinin haklarını korumaya daha elverişlidir.

Klasik fıkıh kaynaklarında ceza ve hukuk yargılamaları usulü birlikte ele alınmış olup dâvaların hukuk ve ceza dâvası şeklinde net bir ayırımına pek rastlanmaz. Bununla birlikte ceza ve hukuk dâvaları arasındaki mahiyet farklılığı, çok defa dâva hakkı, ispat ve savunma hakkı, prosedür, yargı mercii gibi önemli noktalarda farklı hükümlerin sevkedilmesine ve farklı uygulamaların doğmasına yol açmış, nazariyede de yeri geldikçe bu

farklılıklara, hatta ayırıma (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 109) temas edilmiştir. Buna karşılık dâvalar, İslâm hukukundaki kul hakkı - Allah hakkı, şahsî hak - toplumsal hak ayırım ve anlayışının da tesiriyle şahsî hukuku ilgilendiren dâvalar - kamu dâvaları şeklinde ikili bir tasnife de tâbi tutulabilir. Ancak bu, pozitif hukuktaki hukuk dâvası - ceza dâvası ayırımından biraz farklıdır. Borçlar, ahvâl-i şahsiyye, aile, miras, eşya hukuku gibi özel hukukla ve şahsî haklarla ilgili dâvalar kamu düzenini ilgilendirmediği sürece şahsî dâva görünümündedir. Mecelle'de de dâva bu boyutta ele alınmış gözükmektedir. Tamamen şahsî hak niteliğinde görülen kısas ve diyet, hatta tartışmalı olmakla birlikte zina iftirasından (kazf) doğan ceza şahsî dâvanın konusudur. Bu nevi dâvalar hak sahibinin talep ve takibine bağlıdır. Buna karşılık Allah hakkının galip olduğu ceza dâvaları, toplumun ortak düzen ve yararının ihlâlini önlemeye mâtuf dâvalar, kamu mallarının korunmasına ilişkin dâvalar ise kamu dâvası mahiyetindedir. Bu tür dâvalarda sadece ihlâlden zarar gören kimselerin değil, başta yöneticiler olmak üzere o toplumda yaşayan herkesin söz hakkı olduğu kabul edilir. Bu yetki biraz da toplumda iyiliği hâkim kılıp kötülüğü önleme yönündeki ortak görev ve sorumluluğun bir parçasını teşkil eder. Bu tür kamu dâvalarına, bu işin sırf Allah rızâsı / kamu yararı için yapıldığını belirtmek maksadıyla "hisbe dâvası" da denir.

İslâm yargılama hukukunun gelişim seyri göz önünde bulundurulduğunda, hakemler tarafından görülen ve belli şahsî haklara ilişkin olan dâvaların yanı sıra mahkemede hâkimlerce görülen adlî dâvalardan, üst yöneticiler tarafından bakılan ve sonuçlandırılan mezâlim dâvalarından söz edilebilir. Mezâlim dâvalarının ağırlığını temyiz dâvaları ile idarî dâvalar teşkil eder. Buna ilâveten ordu kumandanlarının ve kadıların, muhtesiblerin, güvenlik âmirlerinin kendi görev alanlarıyla ilgili olarak baktığı ve hâkimlere göre biraz farklı bir usul takip ettiği dâvalar da sayılabilir.

Dâvaların başka açılardan farklı tasniflere tâbi tutulması da mümkündür. Meselâ İbn Ebü'd-Dem dâvaları zilyeddeki ayn, zimmetteki mal, bir de şer'î haklarla ilgili dâvalar şeklinde üçe ayırır (Kitâbü Edebi'l-kazâ᾽, I, 448; ayrıca bk. İbn Ferhûn, I, 106; Trablusî, s. 58-59). Bununla birlikte geniş bir coğrafyada, farklı devlet teşkilâtları bünyesinde asırlarca süren uygulamanın belli bir isimlendirme ve tasnif içerisinde ifade edilmesi oldukça güçtür.

Dâvanın Seyri (Usul). Hukuk dâvalarında dâvacının, dâva konusunu iddia etmeye hak kazandığı tarihten itibaren belli bir süre zarfında (zaman aşımı) başvuruda bulunması gerekir. Mazeretsiz olarak bu süreyi geçiren dâvacı artık dâva açma hakkını kaybeder. Dâvaların düşürücü zaman aşımına tâbi tutulması, belli bir süreden sonra dâva konusu hakkın tesbit, ispat ve savunmasında ciddi tereddütlerin ortaya çıkması sebebiyledir. Ancak zaman aşımı hakkın özüne dokunmaz ve hakkı dinî sorumluluk açısından sona erdirmez (Mecelle, md. 1674). Sadece bu hakkın mahkemede ileri sürülmesine engel kazâî bir şarttır. Meselâ zaman aşımına uğramış borcun ifası hatta ikrarı geçerli olup alacaklı için de sebepsiz zenginleşme teşkil etmez. Zaman aşımı süresi, gerek ilgili hakkın konusuna gerekse hukukçulara ve hukuk ekollerine göre farklılık arzeder. Meselâ Hanefîler'de 36, 33 veya 30 yıldan başlamak üzere dâva konularına göre 15, 10, 2 yıl gibi değişik sürelerden söz edilir (Mecelle, md. 1660-1666). Ancak kamu mallarında deli, yetim, küçük gibi eksik ehliyetlilerin, gāib ve mefkūdün, hukuken haklı mazereti bulunan kimselerin haklarında zaman aşımının geçerli olmayacağı benimsenerek denge sağlanmıştır (Mecelle, md. 1663, 1675). Ceza dâvalarından şahsî haklarla ilgili olan kısas, diyet ve kazf dâvalarında zaman aşımı işlemez. Diğer ceza dâvaları ise hukukçuların çoğunluğuna göre zaman aşımı ile düşmese de Ebû Hanîfe ile iki talebesi Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre düşer. Ta'zîr cezalarında konu genelde yetkili mercilerin takdirine bırakılmıştır. Öte yandan bazı ceza dâvalarında zaman aşımını kabul edenler de belli bir süre vermekten genelde kaçınırlar.

İlgili hak sahibi veya hukuken yetkili / görevli kimse tarafından mahkemeye intikal ettirilen dâva gerekli şartları taşıyorsa hâkim iddianın tavzihi, delillerin ibrazı ve savunma için tarafları mahkemede karşı karşıya getirir. İslâm hukuk doktrininde dâvaların mahkemede nasıl görüleceği, iddialara ve karşı iddialara verilecek cevaplar, deliller ve ispat yükü, deliller arası öncelik ve üstünlük, tarafların çelişkili beyanları gibi konularda ayrıntılı bilgiler ve çok zengin bir malzeme vardır. Bunun bir sebebi asırlarca devam edegelen uygulama ise de asıl sebep, mahkemede hak ve adaletin gerçekleşmesinde gösterilen titizliktir.

İddianın ispatı ve savunma hakkı, dâvanın mahkemece karara bağlanması prosedürünün iki önemli parçasını teşkil eder. İspatın konusu dâvanın

mahiyetine ve çeşidine göre değişir. İspat yükü kural olarak dâvacıya aittir. İspat vasıtalarının başında şahitlik gelir. “Beyyine” tabiriyle genelde şahitliğin kastedilmesi, şahitliğin en yaygın ve tabii bir ispat vasıtası olması sebebiyledir.

Dâvacının gerekli sayıda şahidi bulamaması halinde yeminiyle ispatını tamamlamasının imkânı veya bunun hangi dâvalarda kabul edilebileceği tartışmalıdır. İddianın yazılı delille ispatında bazı İslâm hukukçularının tereddüt etmesi, dönemlerinde yazının yaygın olmaması, yazının kime ait olduğunun bilinemeyeceği, tahrifat ve taklidin olabileceği gibi kaygılara dayanır. Ancak yazışmayı teşvik eden âyet ve hadisler, yazılı belgeyi ispat vasıtası olarak kabul eden çoğunluğu destekler gözükmektedir. Bununla birlikte hangi konularda hangi tür yazılı belgenin ispata elverişli olacağı da müslüman hukukçular arasında tartışılmıştır. Karîneler, dâvalının ikrarı, hâkimin şahsî bilgi ve kanaati, keşif ve bilirkişi raporu gibi deliller de belli alanlarda ve belli ölçüde ispat vasıtası olarak geçerliliğini korur.

İddia eden kişi delil getiremediği takdirde dâvalının yemin ederek kendini savunma hak ve yükümlülüğü vardır. Çünkü dâvalı inkâr eden konumunda olduğundan kendisinden yokluğun/olumsuzluğun ispatı istenmemiştir. Dâvalının yemin etmesi gerekirken bundan kaçınması (nükûl) aleyhinde delil olarak değerlendirilir. Ancak Hanefî ve Hanbelîler dâvalının nükûlünü aleyhine hüküm için yeterli görürken Mâlikî ve Şâfiîler bu durumda yeminin dâvacıya tevcih edileceği görüşündedir. Hanefîler delil getirmenin dâvalıya, yeminin ise dâvacıya nakledilmesine yanaşmaz, hatta tarafların bu yönde anlaşmasını bile geçerli saymazlar. Hanefîler’in ileri sürdüğü, dâvacının bir şahidi ve yeminiyle hüküm verilemeyeceği görüşünün bir gerekçesi de budur. İslâm hukukçularının çoğunluğu ise yemini bir nevi delil saydığından ispat ve yemin külfetlerinin yer değiştirmesine daha yumuşak bakar. Liân, emanet, rehin, mefkūd gibi bazı özel durumlarda tarafların ispat ve yemin yükünden kısmen veya tamamen muaf tutulması mümkündür. İki tarafın da delil getirmesi halinde hangi konularda hangi delilin öncelik ve üstünlük taşıyacağı hususu nazariyede ayrıntılı tartışmalara konu olmuş, bu alanda müstakil risâle ve eserler kaleme alınmıştır. İki tarafın da benzeri bir iddia, meselâ sahipsiz ve zilyedsiz bir mal hakkında mülkiyet iddiası ileri sürmesi ve delil de getirememesi halinde iki tarafa da yemin tevcih edileceği, iki taraf da yemin ettiğinde

malın aralarında paylaştırılacağı görüşü hâkimdir (Ebû Dâvûd, “Akziye”, 22). Yeminin önce hangi tarafa yöneltileceği ise ayrı bir tartışma konusudur. Öyle anlaşılıyor ki yemin, diğer ispat vasıtalarının bulunmadığı yerde başvurulan bir çare ve yardımcı delil durumundadır.

Nazariyede, dâva sırasında iki tarafın da mahkemede hazır bulunması üzerinde ısrarla durulur. Bu husus, tarafların iddia ve savunmaya tam vâkıf olup haklarını koruyabilmeleri açısından en emin yoldur. Mahkemenin, dâvalının gıyabında dâvaya bakıp bakamayacağı ise tartışmalıdır. İslâm hukukçuları genelde, dâvalının o yargı bölgesinde olmasıyla başka bir bölgede bulunması durumunu birbirinden ayırırlar. Dâvalı aynı bölgede ise bazı Şâfiîler hariç çoğunluğa göre gıyabında hüküm verilemez. Bununla birlikte dâvalı mahkemeye gelmemekte, vekil de göndermemekte direnirse kendisine tebligat yapılarak gıyabında dâvaya devam edilebilir. Ancak bu dâvaların beyyine ile ispatı esastır. Ayrıca Hanefîler bu durumda dâvalının zorla mahkemeye getirtilmesi, bu mümkün olmadığı takdirde onun haklarını savunmak üzere mahkemece bir vekil (vekîl-i musahhar) tayin edilip dâvaya onun huzurunda bakılması gerektiği görüşündedir (Mecelle, md. 1618, 1791). Yargı bölgesinin dışında başka bir yerde bulunan dâvalının gıyabında yargılamanın yapılıp yapılamayacağı konusunda ise dâvalının yargı bölgesine ne kadar uzakta olduğuna, mahkemeye gelme imkânına ve tebligat şartına, yargı bölgesinde malının, yakınının veya vekilinin bulunmasına, dâva konusu hakkın mahiyetine göre değişen farklı görüşler mevcuttur. Meselâ Hanefîler ve bazı hukukçular, bu durumda gıyabî hükmü ancak belli dâvalarda, belli şartlarda ve vekîl-i musahhar huzurunda câiz görürler. Diğer fakihler ise Allah hakkına taalluk eden ceza dâvaları veya nesep, ıtk, talâk gibi şahsa bağlı hakları konu alan dâvalar hariç gaib hakkında hükmü kural olarak câiz görmektedirler. Yine de gerekli şartlar ve tarafların hakları konusunda aralarında, ayrıntıda da olsa görüş farklılıkları mevcuttur. Gıyabî hükmün cevazıyla ilgili görüş ayrılıkları Hz. Peygamber’den gelen farklı söz ve uygulamalardan ziyade (bk. Müslim, “Akziye”, 7; Ebû Dâvûd, “Akziye”, 6), yargılamada hangi tarafın haklarının öncelik taşıdığı konusunda hukukçuların farklı görüşte olmasıyla izah edilebilir. Bir köy veya bölge halkı gibi sayıca kalabalık bir topluluk adına veya aleyhine açılan dâvalarda o topluluktan bir veya birkaç kişinin hazır bulunması yeterlidir (Mecelle, md. 1645-1646). Aynı şekilde müşterek alıcılar veya borçlularda olduğu gibi dâva konusu açısından

aralarında bağ bulunan kimselerden birinin veya bir kısmının dâvada bulunması yeterli görülmüştür.

Dâvacının ileri sürdüğü iddiaya karşılık dâvalı, bu iddianın reddini sonuçlandıracak başka bir iddia ileri sürebilir (Mecelle, md. 1631). Meselâ dâvalının borcunu ödediğini ve borçtan ibrâ edildiğini ileri sürmesi, zina zanlısının nikâh akdini, cinayet zanlısının da meşrû müdafaayı ileri sürmesi böyledir. Def'-i da'vâ, başlangıçtaki dâvadan bağımsız bir iddia ve talep olmayıp aksine dâvanın seyrini yakından ilgilendiren karşı bir iddiadır. Böyle bir iddia ileri süren kişi, bu iddiası açısından dâvacı konumunda, diğer taraf da müdafaa durumunda olduğundan ispat ve savunma yükü bu yeni duruma göre belirlenecektir. Dâva boyunca, hatta bazan dâva sonuçlandıktan sonra bile tarafların dâva konusuyla ilgili olarak bu şekilde karşı iddialar ileri sürmesi mümkündür (Mecelle, md. 1840).

Dâva esnasında tarafların, iddia ve delillerini çürütecek çelişkili beyan ve talepte bulunmaları (tenâkuz) bu iddianın reddi için sebeptir. Hangi tür iddia ve taleplerin birbirini nakzedeceği, hangilerinin ise cem' ve te'lîfinin mümkün olacağı konusunda nazariyede ayrıntılı örneklendirmeler ve görüşler vardır (Mecelle, md. 1647-1659).

Dâvanın sonuçlanması hâkimin hükmüyle olur. Dâva dâvalının ikrar ve itirafı, şahsî haklara ilişkin dâvalarda tarafların anlaşması veya hak sahibinin af ve feragati gibi taraf işlemleriyle de sona erdirilebilir. Uygulamada mahkemeler tek dereceli olarak yargılama görevini yürütmüş, verdiği hükümler de kazıyye-i muhkeme teşkil ettiğinden ikinci bir yargılamaya konu edilmemiştir. Ancak Hz. Peygamber devrinden itibaren devlet başkanlarının, üst yöneticilerin ve kadıların, mahkemelerce verilen bazı hükümleri gözden geçirip bir nevi temyiz görevi ifa ettiği de bilinmektedir. Nazariyede de yargı kararlarının temyizi ilke olarak benimsenir. Usulüne uygun olarak görülen ve karara bağlanan dâva kural olarak yeniden yargılama konusu olmaz. Bununla birlikte belli

durumlarda yargılamanın iadesi ve dâvanın yeniden görülmesi mümkündür (Mecelle, md. 1837-1840).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, “daʿvâ” md.; Wensinck, Muʿcem, “akziye”, “kādî” md.leri; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “duʿâʾ”, “daʿvâ” md.leri; Müslim, “Akziye”, 1-9, 16; Ebû Dâvûd, “Akziye”, 6-7, 9, 16, 21-23; Tirmizî, “Ahkâm”, 12; Ebû Ya‘lâ, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, s. 60-90; Sadrüşşehîd, Şerhu Edebi’l-kadî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1977-79, I-III; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 221-266; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 538-549; İbn Kudâme, el-Mugnî, X, 75-80, 95-98, 242-289; İbn Ebü’d-Dem, Kitâbü Edebi’l-kazâ (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1984, I-II; Zeylaî, Nasbü’r-râye, Kalküta 1357, IV, 95, 390-391; İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Turuku’l-hükmiyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Kahire 1372/1953 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 109, 381; İbn Ferhûn, Tebsıratü’l-hükkâm, Kahire 1301, I, 98-147; Trablusî, Muʿînü’l-hükkâm, Kahire 1393/1973, s. 54-67; İbrâhim b. Muhammed İbnü’ş-Şihne, Lisânü’l-hükkâm (Trablusî, Muʿînü’l-hükkâm içinde), Kahire 1393/1973, s. 226-231; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, VIII, 306-327, 338-346; Mecelle, md. 1613, 1616-1631, 1634-1643, 1645-1666, 1674, 1675, 1791, 1837-1840; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, IV, 189-365; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 188-198; Bilmen, Kamus2, VIII, 83-117, 226-234; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 189-193; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, tür.yer.; M. Mustafa ez-Zühaylî, Vesâʾilü’l-isbât fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Dımaşk 1982, tür.yer.; a.mlf., “Melâmihu’t-tanzîmi’l-kadâʾî fi’l-İslâm”, Dirâsât, XI/3, Amman 1984, s. 83-96; Karaman, İslâm Hukuku, I, 158; III, 193-194; Abdülaziz Bayındır, İslâm Muhakeme Hukuku, İstanbul 1986, tür.yer.; Halil Cin – Ahmet Akgündüz, Türk Hukuk Tarihi, Konya 1989, I, tür.yer.; Hâşim Cemîl Abdullah, “İslâm Hukukunda Yargı Kararlarının Temyizi” (trc. H. Yunus Apaydın), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Kayseri 1989, s. 383-400; sy. 4 (1990), s. 385-412; W. Juynboll, “Dâva”, İA, III, 495-496; E. Tyan, “Dawa”, EI² (İng.), II, 170-172; Mv.Fİ, IV, 162-187.

Cevdet Yavuz

DA‘VET

(الدعوة)

İslâm dinini yayma ve müslümanları dinî görevlerini yerine getirmeye çağırma anlamına gelen İslâmî bir terim.

Da‘vet kelimesi Arapça’da masdar olup sözlükte “çağırmak, seslenmek, adlandırmak, dua veya beddua etmek, ziyafete çağırmak, propaganda yapmak” gibi anlamlara gelir. Ayrıca da‘vet aynı kökten bir isim olarak “ziyafet yemeği (velîme), dava, şiar” gibi mânalarda da kullanılmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de da‘vet kelimesi altı âyette geçmekte olup aynı kökten değişik türevleri 205 defa kullanılmış, hadis metinlerinde de çeşitli vesilelerle yer almıştır. Da‘vet ve türevleri bu âyet ve hadislerde İslâm’a ve İslâmî ilkelerin uygulanmasına çağrı yanında Allah’a yakarış (el-Bakara 2/186; Yûnus 10/89; er-Ra‘d 13/14; Buhârî, “Daʿavât”, 26; Müslim, “Îmân”, 334), insanların yeniden dirilip mahşerde toplanmaları için kabirlerinden çağırılmaları (er-Rûm 30/25), yemek ve ziyafete çağırma (Buhârî, “Nikâh”, 72; Müslim, “Nikâh”, 107, 110) gibi değişik mânalarda kullanılmıştır.

Da‘vet kelimesi terim olarak özellikle “İslâm’a ve İslâm esaslarının uygulanmasına çağrı” anlamına gelir. Kur’ân-ı Kerîm’de “İslâm’a çağrı” (es-Saff 61/7), “imana çağrı” (el-Hadîd 57/8), “Allah yoluna çağrı” (en-Nahl 16/125), “Allah’ın kitabına çağrı” (Âl-i İmrân 3/23), “hakka çağrı” (er-Ra‘d 13/14), “hayra çağrı” (Âl-i İmrân 3/104), “kurtuluşa çağrı” (el-Mü‘min 40/41), “hayat kaynağına çağrı” (el-Enfâl 8/24), “esenliğe çağrı” (Muhammed 47/35) gibi mânalara gelen ifadeler da‘vetin İslâmî inanç ve değerlerin kabul edilip uygulanmasını sağlamayı hedef alan bir faaliyet olduğunu, dolayısıyla hem gayri müslimlere hem de müslümanlara yönelik olabileceğini göstermektedir. Buna göre tebliğ, irşad, vaaz, nasihat, inzâr, tebşîr, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker gibi terimler de sözlük anlamları itibariyle da‘vetten farklı olmakla birlikte uygulama ve gayeleri bakımından aynı veya yakın mânaları ifade etmektedirler; bu sebeple da‘vet ve tebliğ

başta olmak üzere bu kavramlar sık sık birbirinin yerine kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber "Allah'ın davetçisi" (dâiyallah) olarak nitelendirilmiş (el-Ahkāf 46/31) ve ona yüklenen da'vet vazifesi "da'vet et" (ادع) emri yanında "tebliğ et" (بلّغ), "hatırlat" (ذكّر), "ikaz et" (أنذر) gibi daha başka kelimelerle de ifade edilmiştir. Ayrıca pek çok âyette Hz. Peygamber'in görevinin ancak "belâğ" olduğu zikredilmektedir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/20; el-Mâide 5/92; er-Ra'd 13/40). Tebliğ ile aynı kökten olan belâğ lafzı bütün bu âyetlerde "da'vet" mânasını ifade etmekte, öte yandan İslâm dinini yaymanın yegâne yolunun da'vet ve tebliğ olduğunu göstermektedir. İslâm'da savaşın "cihad" diye adlandırılması, savaşın gayesinin insan öldürüp hükümranlık sağlamak olmayıp insanları hakka da'vet etmek, onların inançta ve amelde doğruyu bulmaları için gerekli yolları açmaya ve engelleri ortadan kaldırmaya çalışmak olduğunu gösterir. Zira cihadın ilk ve en temel safhası da'vet olup "i'lâ-yi kelimetullah" (tevhidi yayma) vazifesinin yerine getirilmesinde da'vet imkânının mevcut olması halinde silâhlı savaşa gerek kalmayacaktır. Nitekim bizzat Hz. Peygamber'in başlattığı ve sonraki dönemde devam ettirilen uygulamaya göre İslâm ordu kumandanlarının öncelikle düşmanı İslâm'a da'vet etmeleri gerekir. Bu da'veti kabul edenler artık müslümanların kardeşleridir ve onları himaye etmek müslüman idarecilerin görevidir. Eğer müslüman olmazlarsa yöneticilerin kendi halklarına zulmetmelerini önleyecek, İslâm da'vetinin önündeki engelleri ortadan kaldırarak insanların İslâm'ı tanımalarını ve gönüllü olarak iman etmelerini sağlayacak bir anlaşma teklif edilir, bu teklif de kabul edilmezse da'vet yollarını açmak üzere son çare olarak savaşa girilir. Nitekim Serahsî'nin naklettiğine göre (Mebsût, X, 4-6) Hz. Peygamber bir ordu veya seriyye hazırladığında kumandanına ve askerlerine özetle şu tâlimatı verirdi: Allah adına gazâ ediniz, Allah'ı inkâr edenlerle savaşınız. Çocuklara dokunmayınız; aşırı gitmeyiniz; haksızlık etmeyiniz. Müşrik düşmanlarınızla karşılaştığınızda önce onları İslâm'a da'vet ediniz; eğer müslüman olurlarsa bunu yeterli bulunuz ve onlara kılıç çekmeyiniz; müslüman olmazlarsa bir anlaşma esası olmak üzere cizye vermelerini teklif ediniz. Hatta Resûlullah başka bir tâlimatında, düşmanların anlaşma yollarına yanaşmamaları durumunda bile savaşı başlatan tarafın müslümanlar olmaması için düşman tarafın harekete geçmesini beklemelerini emretmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli vesilelerle Hz. Muhammed'in risâletinin bütün

insanlığı kapsadığı (meselâ bk. el-A‘râf 7/158; Sebe 34/28) ve sadece İslâm'ın Allah nezdinde geçerli din olduğu (bk. Âl-i İmrân 3/19, 85) belirtilmiştir. Yine Kur'an'da Hz. Peygamber'in insanlar üzerinde bir zorba olmadığı (el-Gāşiye 88/22), görevinin irşad, tebliğ ve da‘vetten ibaret bulunduğu (Âl-i İmrân 3/20; el-Mâide 5/92, 99; eş-Şûrâ 42/48), esasen ilke olarak dinde zorlamaya başvurulamayacağı,

gerçek olanla olmayanın birbirinden ayrıldığı (el-Bakara 2/256), bundan sonra artık iman edip etmemenin insanların kendi istemelerine bağlı bulunduğu (el-Kehf 18/29) ifade edilmiştir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber dâî, beşîr, nezîr gibi sıfatlarla nitelendirilerek onun misyonunun da‘vet esasına dayandığı vurgulanmış, özellikle Peygamber'in ve genel olarak müslümanların da‘vet çalışmalarında uymaları gereken başlıca metotları göstermesi bakımından son derece önem taşıyan bir âyette, "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle da‘vet et; onlarla tartışmanı en güzel bir şekilde sürdür" (en-Nahl 16/ 125) buyurularak da‘vetin barışçı metotlarla yapılması öngörülmüştür.

Hz. Peygamber'in risâlet süresi boyunca en yakınında bulunanlardan başlayarak sonunda bütün Arap yarımadasını kapsayan da‘vet faaliyetinde ulaşmış bulunduğu büyük başarı, onun uyguladığı da‘vet metotlarının son derece tutarlı, mâkul, mantıkî, sistemli, gerçekçi, olayların gelişimine uygun ve başarıya götürücü metotlar olduğunu göstermektedir. Bu metotların uygulanışında hazırlık, kadrolaşma, kitleleşme ve devletleşme şeklinde dört merhaleden geçildiği görülür. Hz. Muhammed, peygamber olmadan önce geçirmiş olduğu ruhî ve mânevî hazırlıkla peygamberlik için gerekli olan kemale ulaştırıldıktan sonra da‘vet faaliyetinin başlangıcında öncelikle etrafında inançlı bir kadro oluşturma çabasına girmiş, daha sonra bu kadro elemanlarının da katkılarıyla gittikçe genişleyen bir müslüman kitle oluşturulmuş ve son merhalede İslâm'ın hükümranlığını ayakta tutacak, başlattığı da‘vet faaliyetlerini başka milletlere ve ülkelere taşıracak olan İslâm devletini teşekkül ettirmiş, hem Allah'ın elçisi hem de bu devletin lideri sıfatıyla komşu ülkelerin devlet başkanlarına da‘vet mektupları göndererek sonraki yüzyıllarda hızla gelişecek olan cihanşümul da‘vet çalışmalarını fiilen başlatmıştır. Hz. Peygamber'in tebliğ faaliyetlerine dair literatür incelendiğinde onun da‘vetteki başarısını hazırlayan kendi kişiliğine ve uygulamalarına bağlı âmillerinin başında da‘vet ettiği dine

samimiyetle inanmasının ve bu dinin ilkelerini bütün ayrıntılarıyla kendi hayatına uygulamış olmasının geldiği görülür. Ayrıca muhataplarını tanımaya büyük önem verdiği, onların duygularını, isteklerini ve fert olarak özelliklerini dikkate aldığı, muhataplarına daima değer verdiği, ilgi gösterdiği, yakınlaşma teminine gayret göstererek ortak noktalarda birleşme esasından hareket ettiği, af, müsamaha, yumuşaklık (hilim), şefkat ve merhameti kin, öfke, zorbalık ve düşmanlığa tercih ettiği görülür. Kur'ân-ı Kerîm Hz. Muhammed'in muhataplarına karşı olan bu tavrını şu şekilde ifade eder: "İlâhî bir lutuf sayesinde sen onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı kalpli olsaydın çevrenden dağılır giderlerdi" (Âl-i İmrân 3/159). Hz. Peygamber'in da'vet faaliyetlerindeki başarısının âmillerinden biri de Kur'an'ın kendisine ilerisi için ümit veren âyetlerinden (meselâ bk. el-Feth 48/1; en-Nasr 110/1-2) güç alarak ümitsizlik ve karamsarlığa kapılmaksızın çalışmalarını daima sabır, azim, inanç ve kararlılıkla sürdürmesidir. Hz. Peygamber'in da'vet çalışmalarında önem verdiği bir diğer husus da sosyal münasebetlerini aralıksız olarak sürdürmesi ve bu münasebetlerden âzami ölçüde faydalanmasıdır. Hz. Muhammed müslüman olan ve olmayan akraba ve çevresiyle ilgisini ısrarla devam ettirmiş, evlilik müessesesinden dahi da'vet lehine faydalanmış, toplumları üzerindeki etkilerini göz önüne alarak kabile reislerine özel bir ilgi göstermiş, da'vetini sunmak üzere toplantılar düzenlemiş, çarşı, pazar, panayır ve ev gibi insanların toplu olarak bulunduğu her yerde tebliğ faaliyetini sürdürmüştür. Onun tebliğ ve da'vetteki başarısının sebeplerine çalışmalarında hiçbir zaman şahsî menfaat arzusunu katmamış olmasını da eklemek gerekir.

Müslümanlığın yayılması ve ilkelerinin uygulanması da'vet faaliyetine bağlandığından İslâm dinine "da'vet dini" (dînü'd-da've) denilmiş ve da'vet müslümanların kaçınılmaz görevlerinden biri sayılmıştır. Nitekim, "Sizden öyle bir cemaat bulunsun ki -onlar insanları- hayra da'vet etsin; iyiliği emredip kötülükten sakındırsın" (Âl-i İmrân 3/104) meâlindeki âyet da'vetin içtimaî bir vazife olduğunu açıkça göstermektedir. Bu görevin farz-ı ayın mı, yoksa farz-ı kifâye mi olduğu tartışmalıdır (bk. Râzî, VIII, 165-168). Ancak realitede Asr-ı saâdet'ten itibaren tarih boyunca hemen bütün müslümanlar i'lâ-yi kelimetullah yolunda da'veti şahsî bir yükümlülük kabul etmiş ve elverişli durumlarda bu yükümlülüğü hem amelî hem de sözlü olarak yerine getirmeye çalışmışlardır. Nitekim İran, Horasan, Mâverânünnehir gibi bölgelerle Afrika'nın çeşitli yörelerinde İslâm'ın

yayılışı bu tür da‘vet faaliyetleriyle gerçekleşmiştir. İslâm’ın bu şekilde barışçı yollarla yayılışında müslüman tâcirlerin da‘vet çalışmalarının büyük payı vardır. Meselâ Kuzey Afrika ile Habeşistan, Somali gibi Doğu Afrika ülkeleri daha çok Hadramutlu tüccarların da‘vetleriyle müslümanlaşmıştır. Hindistan, Çin ve Endonezya, Malezya, Filipinler gibi Uzakdoğu ülkelerinde de İslâm’ın yayılışı aynı yolla gerçekleşmiştir.

İslâm’a da‘vet faaliyetinde önemli payı olan bir kesim de sûfîlerdir. Nitekim Anadolu ve Balkanlar’ın İslâmlaşmasında en büyük şeref bu kesime aittir. Özellikle Ahmed Yesevî, Abdülkādir-i Geylânî, Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî, Ebü’l-Abbas el-Mürsî, İbn Atâullah el-İskenderî, Seyyid Ahmed et-Ticânî, Seyyid Muhammed b. Ali es-Senûsî gibi ünlü sûfîler gerek cezbedici dinî-ahlâkî şahsiyet ve yaşayışlarıyla, gerekse vaaz ve irşadlarıyla güçlü ve etkili birer da‘vetçi olarak kendi ülkelerinde faaliyet göstermişler, onların müntesipleri de aynı faaliyetleri devam ettirmişlerdir. Da‘vet faaliyetinde tüccarlara ve sûfîlere hacıların ve ayrıca yabancılar eline düşen müslüman esirlerin çabalarını da eklemek gerekir. Mukaddes topraklarda tazelenen ve güçlenen dinî duygularla ülkelerine dönen hacılar, bu duyguların verdiği azim ve şevkle birer İslâm da‘vetçisi olarak çalışmışlardır. Hatta hacıların bu çalışmalarındaki başarılarından kaygılanan bazı Avrupalı yöneticiler kendi sömürgelerinde hacca gidişi kontrol altına alma gereğini duymuşlar, bunun için ağır vergiler koymuşlar, vizesiz hacca gidenlere cezaî müeyyideler uygulamışlardır (bk. Arnold, s. 405-406).

Hz. Muhammed ve diğer İslâm da‘vetçilerinin şahsî çabaları yanında İslâm’ın yapısından kaynaklanan bazı âmiller de da‘vetçilerin işlerini kolaylaştırmıştır. Bu âmillerin başında İslâm akîdesinin aklî, mantıkî ve kolay kabul edilebilir olması gelir. “Lâ ilâhe illallah, Muhammedün resûlullah” diyen her insan bu dine girmiş sayılır. Bu iki cümleyi kavramak için fazla bir bilgi, aklî cehd ve dinî tecrübeye gerek yoktur; dinî ifade ve tabirler hakkında çok az mâlumatı olan bir kimse

bile bu cümlelerin anlamını kolaylıkla kavrar. Çünkü kelime-i tevhidin “lâ ilâhe illallah” bölümü hemen hemen bütün insanların zaruri gördüğü bir iman ilkesini en yalın ve açık şekilde ifade eder. “Muhammedün resûlullah” bölümü ise beşerî âlemin ilâhî âlemle münasebetini dile getirir ki bu da aynı şekilde cihanşümul bir inançtır.

İslâm da‘vetini kolaylaştıran diğer bir âmil, ibadetlerin insanla Allah ilişkisini görkemli bir şekilde yansıtması yanında zengin bir ahlâkî ve sosyal muhteva taşımasıdır. Başlıca ibadetlerden namaz insanların Allah huzurundaki eşitliğini, İslâm birliği ve kardeşliğini, oruç zenginlere yoksulların şartlarını yaşatmayı ve dayanışma duygusunu geliştirmeyi, zekât, fıtır sadakası ve kurban paylaşma duygu ve iradesini geliştirmeyi hedef alır. Hac ise İslâm da‘vetinin cihanşümul başarısının en güçlü âmillerindendir. Zira çeşitli dil, renk ve ırklara mensup insanların dünyanın en uzak köşelerinden gelerek mukaddes bir merkezde toplanmalarını, tanışmalarını, sevgi ve kardeşlik bağları kurmalarını sağlayan hac ibadeti bu görünümüyle İslâm’ın cihanşümul bir insanlık dini olduğunun amelî bir delili şeklinde tezahür etmiştir.

Ayrıca İslâm dininin “müsamahakâr hak din” oluşu (bk. Müsned, I, 236; VI, 116, 233; Buhârî, “Îmân”, 29) ve bu prensibin tarih boyunca hemen bütün müslüman da‘vetçiler ve fâtihler tarafından titizlikle uygulanması, bu suretle başka dillerden, renklerden ve kültürlerden insanlara geniş bir din ve vicdan hürriyeti tanınması, İslâm dininin özellikle Afrika, İç Asya ve Uzakdoğu’nun nisbeten geri ve kültür seviyesi düşük toplumlarına aydınlatıcı, birleştirici ve bütünleştirici mahiyette itikadî, ahlâkî ve hukukî prensipler sunması gibi sebepler de İslâm da‘vetinin kolaylıkla benimsenmesine yardımcı olmuştur.

İslâm’da Allah ile kul arasına herhangi bir vasıtanın sokulmaması ve bir ruhbanlık sınıfının bulunmayışı İslâm da‘vetini hıristiyan misyonerliğinden tamamen farklı kılmıştır. Hıristiyan dünyada misyonerlik tarihinin başlangıcı kilise teşkilâtının kuruluş dönemine kadar gider. Misyonerlik faaliyetleri kilisenin temel görevleri arasında yer almış, bu maksatla düzenli ve sürekli kurumlar ihdas edilmiş, özel olarak bu iş için görevlendirilmek üzere misyoner din adamları yetiştirilmiştir. Buna karşılık İslâm’da Allah ile kul arasında aracı bir sınıf veya teşkilâtın bulunmayışı İslâm dünyasında bir misyonerlik müessesesinin doğmasını önlemiş ve da‘vetin ferdî bir görev olarak yürütülmesine yol açmış, bu şekilde İslâm da‘veti, hıristiyan misyonerlik kurumunun aksine, müstemlekecilik ve sömürü gibi siyasî ve ekonomik art niyetler taşıyan organize bir hareket olmaktan uzak kalmıştır. Bununla birlikte İslâm dünyasında da‘vet çalışmalarının Ehl-i sünnet dışı

bazı zümrelerce daha çok siyasî maksatlarla yürütüldüğü ve bu iş için özel da‘vetçiler (duât) yetiştirildiği de olmuştur. Yalancı peygamberlerin propagandalarına, Emevîler’le Abbâsîler’in iktidarı ele geçirme çabalarına, Hâşimîler’in, Şiîler’in ve Fâtımîler, İsmâilîler, Karmatîler, Bâtınîler, Dürzîler gibi muhtelif Şiî fırkaların kıyam ve faaliyetlerine de da‘vet adı verilmiş ve böylece da‘vet terimi dinî anlamından başka politik bir mâna da kazanmış, özellikle Bâtıniyye’nin yürüttüğü propaganda ve kıyam da‘vet kelimesinin bu politik anlamının iyice belirlenmesini sağlamıştır. Bu faaliyetleri yürüten kişilere dâî (çoğulu duât) deniliyordu. Umumiyetle özel olarak seçilmiş ve yetiştirilmiş kişilerden oluşan bu dâîler hiyerarşik bir sistem içinde, esasları en ince teferruatına kadar ve ustaca tesbit edilmiş bir programa göre da‘vet faaliyetini yürütürler, casusluk yapar ve gerektiğinde mezhep savaşlarına katılırlardı.

Bâtınîliği siyasî iktidar haline getiren Fâtımîler’de da‘vet tâlimine büyük bir önem verilmiş, ed-dâî el-kebîrin yönettiği “mecâlisü’l-hikme” adı verilen meclislerde da‘vete dair bilgiler öğretilmiştir. Sarayın “el-Muhavvel” denilen kısmında da dâi’d-duâtın özel bir meclisi ve kürsi’d-da‘ve adlı özel bir kürsüsü vardı. Emîr Rıdvân b. Tutuş (ö. 507/1113) döneminde Halep’te de da‘vet faaliyetlerinin yönetildiği “Dârü’d-da‘ve” adlı bir kurum bulunuyordu (bk. BÂTINİYYE; DÂÎ; FÂTIMÎLER).

İsmâiliyye bünyesinde Müstansır - Billâh’ın ölümünden (487/1094) sonra bir bölünme olmuş, bunlardan Müsta‘lîler’in çalışmalarına “ed-da‘vetü’l-kadîme” denilmiş, bunların faaliyetini daha sonra Halife Âmir’in oğlu olduğu iddia edilen Tayyib sürdürdüğü için hareket de “edda‘vetü’t-Tayyibiyye” adını almıştı. İsmâiliyye’nin diğer kolu olan Nizâriyye’nin çalışmalarına ise “ed-da‘vetü’l-cedîde” deniliyordu. Bu hareketin en tanınmış dâîsi Hasan Sabbah idi. Suriye Nizârîleri (Fidâiyyûn) ise kendilerini “ashâbü’d-da‘ve’ti’l-hâdiye” veya “mücâhidûn” diye adlandırıyorlardı (bk. İSMÂİLİYYE).

İslâm dünyasında teşkilâtlı tebliğ ve da‘vet çalışmaları gerçekleştirmek için son bir asır içinde bazı teşebbüsler olmuştur. Nitekim Hıristiyanlık dünyasının Afrika’da sömürgecilik hareketiyle birlikte sürdürdüğü yoğun misyonerlik çalışmalarına karşılık Osmanlılar da Uganda’dan başlamak üzere bu kıtada İslâm da‘vetini gerçekleştirmek maksadıyla 1870’li yıllarda

İstanbul'da bir teşkilât kurmuşlarsa da 1878'de Osmanlı - Rus Savaşı'nın çıkması yüzünden bu teşebbüs sonuçsuz kalmıştır. Reşîd Rızâ 1910'da Kahire'de Dârü'd-da've ve'l-irşâd adını taşıyan ve hem gayri müslimler arasında İslâm'ı yayacak, hem de müslümanların dinî yönden aydınlanmalarını sağlayacak da'vetçiler yetiştirecek bir müessese kurmuştu. Bu nevi teşkilâtlar daha yaygın olarak Hindistan'da kuruldu. Nitekim Ecmîr'de Encümen-i Hâmî-yi İslâm, Haydarâbâd'da Encümen-i Teblîğ-i İslâm, Kanpûr'da Medrese-i İlâhiyyât, Pencap'ta Encümen-i İşâat ve Ta'lîm-i İslâm, Delhi'de Encümen-i Hidâyeti'l-İslâm 1910'lu yıllarda sayısı yirmi dokuzu bulan bu kurumların önde gelenleridir. Ne var ki bunların çoğu bir misyonerlik teşkilâtı gibi özellikle dinî propagandayı gaye edinmeyip da'vet faaliyeti geniş programlarının ancak bir parçasını teşkil ediyordu. Halen bazı İslâm ülkelerinde modern imkânlardan da faydalanarak İslâm dinini dünyaya tanıtacak ve İslâm da'vetinin yaşatılmasını sağlayacak ehliyetli kadrolar yetiştirmek maksadıyla öğretim müesseseleri kurulmuştur. Kahire'deki Câmiatü'l-Ezher, Mekke'deki Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Medine'deki el-Câmiatü'l-İslâmiyye ve Riyad'daki Câmiatü Muhammed b. Suûd'a bağlı Külliyetü'd-da've ve Usûlü'd-dîn adlı fakülteler bu kuruluşlardandır. Ayrıca şeriat fakültelerinin çoğunda da aynı maksatla kurulmuş da'vet bölümleri (kısmü'd-da've) bulunmaktadır. Bu tür resmî kuruluşlar yanında Pakistan'daki Cemâat-i Tebliğ ve Cemâat-i İslâmî ile diğer bazı İslâm ülkelerindeki benzeri cemiyet ve vakıf gibi özel kuruluşlar tarafından da diğer faaliyetleri yanında İslâm ülkelerinde ve dünyada da'vet ve tebliği esas alan çalışmalar yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "deʿâ", md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "dʿav", md.; Lisânü'l-ʿArab, "dʿav", md.; Tehânevî, Keşşâf, "daʿve", md.; Müsned, I, 236; VI, 116, 233, 266; Buhârî, "Îmân", 29, "Nikâh", 72, "Daʿavât", 26; Müslim, "Nikâh", 107, 110, "ʿİlim", 16, "Îmân", 334; İbn Mâce, "Fiten", 20; Tirmizî, "ʿİlim", 15, "Fiten", 9; Serahsî, Mebsût, X, 4-6; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-ġayb, VIII, 165-168; IX, 60-61, 64; Ebü'l-Beka, el-

Külliyyât, Kahire 1287, s. 330-331; T. W. Arnold, The Preaching of Islam, London 1913, s. 1-10, 56 vd., 75, 134 vd., 145 vd., 352-362, 364-366, 400-401, 405-406, 408-427; el-Kāmûsü'l-İslâmî, II, 373-374; Mikdad Yalçın, Minhâcü'd-daᶜve ile'l-İslâm fi'l-ᶜasri'l-hadîs [baskı yeri yok] 1969; M. Ahmed Ebû Zehre, “ed-Daᶜve ile'l-İslâm”, ed-Daᶜve ile'l-İslâm, Kahire 1393/1973, s. 37-124; Hüseyin ez-Zehebî, Müşkilâtü'd-daᶜve ve'd-duᶜât, Kahire 1977; Ahmet Önkal, Rasûlüllâh'ın İslâm'a Da'vet Metodu, Konya 1989; Christian W. Troll, “A Mission Instruction Given to Members of the Delhi Teblıghı Jamaat”, Melanges de l'Universite Saint Joseph, L/2 (1984), s. 653-666; Ahmed Ateş, “Bâtıniye”, İA, II, 339-342; B. Carra de Vaux, “Dâ'î”, a.e., III, 461-462; Bernard Lewis, “İsmâilîler”, a.e., V/2, s. 1120-1124; Jons. Pedersen, “Mescid”, a.e., VIII, 50; M. Canard, “Daᶜwa”, EI^2 (Fr.), II, 173-176.

Mustafa Çağrıcı

DÂVİYYE ve İSBİTÂRİYYE

(الداويّة والإسبتاريّة)

Ortaçağ'da dinî ve askerî maksatlarla kurulan iki şövalye tarikatı.

Ortaçağ İslâm tarihçilerinin "Dâviyye" dedikleri Templier (Templar) tarikatı, 1119 yılının sonunda Champagne şövalyelerinden Hugues de Payns ve arkadaşları tarafından II. Baudouin'in verdiği izinle Kudüs'te kurulmuş ve 1128'de toplanan Troyes Konseyi'nde resmen bir tarikat olarak tanınmıştır. "Mescidiaksâlılar" anlamına gelen adını, Latinler'ce krallık sarayı olarak kullanılan ve bir kısmı kendilerine tahsis edilmiş bulunan Temple'den (Templum Salomonis, Mescidi Aksâ) alır. Dâviyye isminin ise Süryânîce "fakir" anlamına gelen bir kelimeden veya Latince'deki devotus (âbid) sıfatından geldiği de ileri sürülmektedir (EI² Suppl. [Fr.], s. 204). Yine Ortaçağ İslâm tarihçilerinin, adını "İsbitâriyye" şeklinde Arapçalaştırdıkları Hospitalier (yolcu ve yabancıları konuk edip ikramda bulunan) tarikatının ortaya çıkışı Templier'den biraz daha eskidir. Aslında bir hayır kuruluşu olan bu tarikat, XI. yüzyılın sonlarına doğru Amalfili İtalyan tâcirler tarafından müslümanlardan alınan özel izinle Kudüs'te, şehre gelecek yoksul ve hasta hacı adaylarına yardım etmek amacıyla kurulmuştur. Önce İslâm bîmâristanlarından örnek alınarak Santa Maria Latina Kilisesi'nin yanına bir tabhâne yapılmış, Kudüs'ün Haçlılar'ca zaptından (1099) sonra ise bu iki binanın yerine 1000'den fazla hastanın tedavi edilebildiği büyük bir hastahane ile bir katedral inşa edilerek Saint Jean Baptist'e (Aziz Vaftizci Yahyâ) adanmıştır. Bu tarihten sonra Saint Jean'ın adıyla anılmaya başlanan bu sağlık kuruluşu, Batı tarihindeki -klasik çağ hariç- ilk müstakil hastahanedir. Hospitalier mensupları bu ilk hıristiyan hastahanesiyle İslâm bimâristan geleneğini Batılılar'a tanıtmışlar ve asırlar boyunca Avrupa'nın çeşitli yerlerinde kurdukları yeni hastahanelerde İslâm tıbbını, bu arada müslümanların cüzzamlılara uyguladıkları muamele ve tedavi metotlarını da yaymışlardır (Thorne, s. 485). Hugues de Payns Templier şövalyeleri tarikatını kurarken Raymond de Puy de Hospitalier'i bir şövalye tarikatına dönüştürmüş ve bu tarihten sonra tarikat daha çok Saint Jean şövalyeleri (daha sonra Rodos şövalyeleri,

Malta şövalyeleri) adıyla anılmıştır.

Hem hayır işleriyle hem de askerî konularla meşgul olan bu iki tarikat, kısa zamanda büyük gelişme göstererek Doğu'da ve Avrupa'da birçok çiftlik, arazi ve akar sahibi olmuş, bankacılıkla ve ticaretle uğraşmış, bu arada müslümanlarla ticaret yapabilmek için İslâm hukukunu bilen uzmanlar kullanmıştır.

Devletin resmî siyasetinden bağımsız hareket eden ve kendilerini sadece papaya karşı sorumlu sayan (İbnü'l-Esîr, XII, 465-466) bu tarikatlara mensup şövalyelerin sayısı 2000 civarında idi ve Haçlılar'ın çekirdek gücü olan en çetin süvarileri meydana getiriyorlardı. İsbitâriyye'nin alâmeti, zırhlarının üstüne giydikleri uzun mantolara işlenmiş beyaz haç, Dâviyye'ninki ise beyaz pelerinler üzerine işlenmiş kırmızı haçtı ki bu alâmetler "Haçlı" isminin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu şövalyeler önceleri Kudüs'ü sahile bağlayan "hacılar yolu"nu korumakla işe başlamışlar, daha sonra bütün Haçlı seferlerine katılmışlar, müslümanların Endülüs'ten çıkarılmasında ve Haçlılar'ın denizlerdeki harekâtında da görev almışlardır. Kudüs Krallığı döneminde tarikatların prens rütbesinde olan reisleri yüksek adalet divanında dâimî üye idiler. O dönemde Hısnülekrâd, Arka, Merkab, Sahyun, Kevkeb ve Beyticibrîn kaleleri İsbitâriyye'nin; Antartus, Bağrâs, Gaston, Safed ve Gazze kaleleri Dâviyye'nin hâkimiyetinde bulunuyordu.

Dâviyye ve İsbitâriyye kelimeleri ilk defa İbnü'l-Kalânisî tarafından, 552 (1157) yılında Bâniyâs yakınında mağlûp edilen bir Haçlı Frank birliğinden bahsederken kullanılır (Târîhu Dımaşk, s. 339). İsbitâriyye, 1136'da Kral V. Foulque'nin Beyticebrin'i kendilerine bırakması ile askerî alanda önemli rol oynamaya başladılar ve 1144'te Trablus Kontu II. Raymond'un Hısnülekrâd'ı vermesiyle de gerçek anlamda bir güç haline geldiler. 532-538 (1138-1144) yılları arasında Mescidi Aksâ'da Dâviyye şövalyelerini ziyaret ederek onlardan "dostlarım" diye bahseden Üsâme b. Münkız'dan, o sıralarda Dâviyye'nin de Haçlılar arasında ayrı bir askerî grup oluşturdukları öğrenilmektedir (Kitâbü'l-İ῾tibâr, s. 134-135).

Dâviyye ve İsbitâriyye'nin Dımaşk muhasarasına (1148), Askalân'ın zaptına (1153), Mısır seferlerine (1158, 1164) ve Dimyat kuşatmasına

(1169) katılmış olmalarına rağmen Selçuklu ve Zengî devri kaynaklarında haklarında verilen bilgiler son derece azdır; ancak Selâhaddîn-i Eyyûbî zamanında ve III. Haçlı Seferi sırasında (1187-1192) adlarına sıkça rastlanır. Özellikle Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Remle yakınında baskına uğramasında (1177), ayrıca Haçlılar'a karşı kazandığı Merciuyûn Zaferi'nde (1179) Dâviyye Haçlılar'ın saflarında faal rol oynamışlardır (Senâ el-Berkı'ş-Şâmî [nşr. Ramazan Şeşen], I, 314, 328; Runciman, II, 342-349, 351-352). Hıttîn Savaşı'na (1187) katılan Dâviyye ve İsbitâriyye'nin sayısı yaklaşık 1000 kişi idi. Savaştan önceki çarpışmalar sırasında İsbitâriyye'nin reisi öldürülmüş, zaferin kazanıldığı gün ise Dâviyye'nin reisi esir alınmıştır. Selâhaddîn-i Eyyûbî bu savaşta ele geçirilen Dâviyye ve İsbitâriyye esirlerini öldürtmüştür (Bündârî, vr. 230ª-233ª; İmâdüddin el-İsfahânî, s. 60-63, 75-83; Runciman, II, 385-386). Onun esirlere gösterdiği müsamaha ile ün yapmasına rağmen şövalyelere karşı sert davranmasının sebebi, bu savaşçıların ve özellikle Dâviyye'nin müslümanlar karşısında çok acımasız olmalarıdır. Selâhaddîn-i Eyyûbî Hıttîn Savaşı'ndan sonra Dâviyye'den Gazze, Dârum, Safed ve Bağrâs'ı, İsbitâriyye'den de Kevkeb, Beyticibrîn ve Sahyun kalelerini almış, bu kalelerdeki ve Kudüs'ün zaptından (2 Ekim 1187) sonra da buradaki şövalyelerin Sûr'a ve Antakya'ya gitmelerine izin vermiştir. III. Haçlı

Seferi sırasında çok faal rol oynayan Dâviyye, 4 Ekim 1189 günü Akkâ önünde yapılan savaşta büyük üstatları GZrard de Rideford da dahil olmak üzere önemli kayıplar verdiler. 1191 yılında Arslan Yürekli Richard'dan Kıbrıs'ı satın alan ve ertesi yıl Kıbrıs Frank Krallığı'nın kurucusu Gui de Lusignan'a daha kârlı biçimde devrederek geniş imkânlara sahip olan Dâviyye, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ölümünden sonraki iç çalkantılar sırasında ve daha sonra Haçlılar'la iş birliği yapan Eyyûbî hükümdarlarının yardımıyla Sayda, Safed, Bağrâs ve Kudüs'ün Mescidi Aksâ kısmını ele geçirdiler. İsbitâriyye ise Arsuf ve Kevkeb kalelerine hâkim olarak Hama ve Humus topraklarına çeşitli akınlar yaptılar. Akkâ 1229'dan sonra hıristiyan kuvvetlerin ve özellikle Saint Jean şövalyelerinin Filistin'deki başlıca karargâhı haline geldi ve bu sebeple Saint Jean d'Acre adıyla anılmaya başlandı.

Memlük Devleti'nin kurulmasından sonra Sultan I. Baybars'ın iktidara gelmesiyle Haçlılar'ın durumu tehlikeye girdi. Baybars 1265'te Arsuf'u,

1268’de Kevkeb’i ve 1271 yılında da Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin muhasaraya cesaret etmediği Hısnülekrâd ile Akkâr’ı İsbitâriyye’den aldı; o güne kadar şövalyelere vergi ödeyen Haşîşiyye bundan sonra vergilerini Memlükler’e ödemeye başladı. Kalavun’un 25 Mayıs 1285’te İsbitâriyye’ye ait son kale olan Merkab’ı almasıyla bu şövalyelerin Ortadoğu’daki varlıkları sona erdi ve karargâhlarını Kıbrıs’ın Limasol şehrine naklettiler. Dâviyye ise Baybars’ın 1266’da Safed’i, 1268’de Bağrâs’ı, 1271 yılında da Sâfita ile Sayda’yı almasından ve el-Melikü’l-Eşref Halîl b. Kalavun’un 1291 Mayısında asıl merkezleri Akkâ’yı zaptetmesinden sonra ellerinde kalan Aslit ve Antartus kalelerini boşaltarak karargâhlarını İsbitâriyye’nin peşinden Kıbrıs’a taşıdılar. el-Melikü’l-Eşref Halîl 1302 yılında Antartus karşısındaki Ruâd adasını da Dâviyye’den aldı. 1307’de Fransa Kralı IV. Philippe ile Papa V. Clemens, Dâviyye’nin hıristiyan akîdelerine aykırı hareket ettikleri ve ahlâk dışı davranışlar içinde oldukları gerekçesiyle bu tarikatı ortadan kaldırmaya karar verdiler; ileri gelen elli altı kişi engizisyon kararıyla Mart 1314 tarihinde yakıldı ve tarikatın emlâki İsbitâriyye’ye devredildi (Runciman, III, 277, 365-372).

Kıbrıs’a taşınmış olan İsbitâriyye, Lusignan hânedanının devamlı oturmalarına izin vermemesi sebebiyle kendilerine yeni bir yurt aramaya başladılar ve 1306 yılında tarikatın büyük üstadı Fulque de Villerat Oniki Ada’yı (Dodecanese) Bizanslılar’dan almaya girişti. Bir İsbitâriyye filosu birkaç Ceneviz kadırgasının da yardımıyla Rodos’a çıkarma yaptı ve işgal harekâtı 1308’de tamamlanarak ana karargâh buraya taşındı. Bundan sonra Rodos Haçlılar’ın en önemli üssü oldu ve zamanla artık “Rodos şövalyeleri” adıyla anılan İsbitâriyye, Oniki Ada’nın tamamı ile Bodrum gibi bazı Anadolu sahil kasabalarını da ele geçirdi; 1350-1402 yılları arasında İzmir’i de hâkimiyeti altında tutarak buralarda müstahkem kaleler inşa etti. Ekim 1365’te Avrupa’dan İskenderiye üzerine yöneltilen seferde Haçlı donanmasının toplandığı ana üs Rodos oldu. Haçlılar bu seferde geçici bir başarı kazanarak kısa süre ellerinde tuttukları İskenderiye’yi yakıp yıktılar (Runciman, III, 368, 370, 375, 381, 390; Saîd Abdülfettâh Âşûr, II, 974-976). Rodos şövalyeleri 1396 yılındaki Niğbolu Haçlı Seferi’ne de katıldılar. Memlükler 1440, 1443, 1444 yıllarında Kıbrıs’tan Rodos üzerine sefer yaptılarsa da önemli bir başarı elde edemediler. Çünkü şövalyeler İslâm ülkelerinde bulundurdukları casusları vasıtasıyla düşmanlarının planlarından zamanında haberdar oluyorlardı. İsbitâriyye

Rodos'ta, Selçuklu dârüşşifâlarıyla erken Osmanlı kervansaraylarının etkisi altında kaldığı görülen iki katlı büyük bir hastahane yaptırmışlardır (1478).

Rodos şövalyeleri İstanbul'un fethinden sonra Papa III. Calixtus tarafından kurulan Haçlı ittifakına katılmışlar, ayrıca korsanlığa hız vererek Anadolu sahillerine de tekrar saldırmaya başlamışlardı. Bundan dolayı Fâtih 1454 ve 1455 yıllarında Rodos'la ona bağlı adalara donanma gönderdi. Fetih amacı taşımayan bu seferlerde baskınlar düzenlendi ve bazı müstahkem mevkiler tahrip edildi. 1480 ilkbaharında Mesih Paşa kumandasında gönderilen donanma Rodos'u kuşattıysa da Mesih Paşa'nın yanlış tutumu yüzünden düşmek üzere olan kale alınamadı. Nihayet 1522 yılında Kanûnî bizzat başına geçtiği büyük bir kara ordusu ve donanma ile sefere çıktı. Dört ay yirmi üç gün süren muhasara ve şiddetli çarpışmalardan sonra kale, şövalyelerin eşya ve silâhlarıyla adayı terketmelerine izin verilmesi üzerine teslim alındı. Rodos'tan ayrılan şövalyeler Malta'ya gittiler ve önceleri geçici olarak oturmalarına izin verilen adanın 1530'da Papa VII. Clemens'in de onayıyla Alman İmparatoru V. Karl tarafından serbest mâlikâne olarak kendilerine verilmesi üzerine burada bağımsız bir devlet kurdular. Bundan sonra "Malta şövalyeleri" adıyla anılan İsbitâriyye adayı çok müstahkem bir hale getirdi ve devamlı surette Osmanlılar'ın aleyhine faaliyetlerde bulunarak özellikle Kuzey Afrika'daki hâkimiyetlerini ve Orta Akdeniz'deki ticaretlerini tehdit etti. Osmanlılar ise Barbaros Hayreddin Paşa ile başlayan ve Turgut Reis ile devam eden akınlarından ve Turgut Reis'in de katılarak ikincisinde şehid düştüğü Sinan Paşa ve Piyâle Paşa kuşatmalarından (1551, 1565) bir sonuç elde edemediler. Rodos'ta iken Cem Sultan olayında Osmanlı Devleti'ne karşı etkili rol oynayan şövalyeler, Malta'ya geçtikten sonra da Lepanto Deniz Savaşı'nda İspanya'nın, Girit savaşlarında da Venedik'in yanında yer aldılar ve 1656, 1657 Çanakkale deniz savaşlarına katıldılar.

Şövalyeler Malta'nın kendilerine verilişi sırasında halkın daha önceden sahip olduğu imtiyazlara dokunmayacaklarına ve onlara iyi muamelede bulunacaklarına dair yemin etmişlerse de bu yeminlerini tutmamışlar, ağır vergiler koyarak ve gelirlerini gaspederek insanları zorba bir idareyle yönetmişler, bu arada korsanlıkla ele geçirip adaya topladıkları müslüman esirlere de tarihte eşine az rastlanır biçimde işkence ve zulüm yapmışlardır.

Bu şövalye tarikatı, 1798 yılında Malta'yı zapteden Napolyon Bonapart'ın yayımladığı bir kanunnâme ile lağvedildi. 1802'de imzalanan Amiens Antlaşması ile Malta tekrar tarikat mensuplarına bırakılmışsa da Malta halkının onlara karşı beslediği nefret yüzünden bu husus gerçekleşmemiş ve 1814'te imzalanan Paris Antlaşması'nın 7. maddesiyle adanın yönetimi İngiltere hükümetine bırakılmıştır. 1834 yılında Roma'yı karargâh seçen Malta şövalyeleri, kendilerine ait toprakları olmamakla beraber üyelerine pasaport vermekte ve bu statüleri papalık ve diğer katolik devletler tarafından tanınmaktadır. Günümüzde Roma, Venedik, Sicilya, Avusturya ve Bohemia'da beş büyük manastırları olduğu gibi İskoçya, Galler, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda ve Güney Afrika gibi yerlerde de manastırları vardır. Manastırların bulunmadığı yerlerdeki tarikat mensupları ise Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi kurdukları cemiyetler

vasıtasıyla faaliyetlerini sürdürmektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşk, (Amedroz), s. 339; Üsâme b. Münkız, Kitâbü'l-İ[c] tibâr (nşr. P. K. Hitti), Princeton 1930, s. 134-135; İmâdüddin el-İsfahânî, el-Fethu'l-kussî (nşr. M. Mahmûd Subh), Kahire 1962, s. 60-63, 75-83; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1966, XI, 531, 538, 558; XII, 22-23, 465-466; Bündârî, Senâ el-Berkı'ş-Şâmî, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2249/2, vr. 163b-243[a], 230[a]-233[a]; a.e. (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I, 314, 328; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb fî ahbârı mülûki Benî Eyyûb (nşr. Hassaneyn Râbia), Kahire 1977, V, 327-334, 337-349; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk, I, 985-986, 995; F. Gaffiot, Dictionnaire Illustré Latin-Français, Paris 1934, s. 516, 756, 1552; C. G. Thorne, "Hospitallers", The New International Dictionary of the Christian Church (ed. J. D. Douglas), Michigan 1974, s. 485; R. G. Clouse, "Templars", a.e., s. 956; Saîd Abdülfettâh Âşûr, el-Hareketü's-salîbiyye, Kahire 1986, II, 631-636, 745-746, 752, 974-978; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II-III, tür.yer.; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 110-112, 114-116, 125-126, 129; A. Luttrell, "The Hospitallers at Rhodes, 1306-

1421”, A History of the Crusades (ed. K. Setton), III, Wisconsin 1975, s. 279-313; E. Rossi, “The Hospitaller at Rhodes 1421-1523”, a.e., III, 314-339; F. Buhl, “Kudüs”, İA, VI, 959; Besim Darkot, “Kıbrıs”, a.e., VI, 673; a.mlf., “Rodos”, a.e., IX, 754-756; Şehâbeddin Tekindağ, “Malta”, a.e., VII, 262-264; R. Stephen Humphreys, “Dawiyya et Isbitariyya”, EI^{2} Suppl. (Fr.), s. 204-206; H. Luke, “Saint John of Jerusalem, Order of the Hospital of”, EBr., XIX, 903-906; J. B. Richard, “Templars”, a.e., XXI, 822-825.

Ramazan Şeşen

DÂVÛD

(داوود)

İsrâiloğulları'na gönderilen ve kendisine Zebur verilen peygamber.

İbrânîce'de "en çok sevilen kişi, göz bebeği" anlamına gelen (Pirot, II, 292) bu ismin Kitâb-ı Mukaddes'te Dâvid veya Dâvîd şeklinde geçtiği ve sadece Hz. Dâvûd'a ad olarak verildiği görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde Hz. Dâvûd'un çeşitli özellikleri belirtilmekle beraber gerek soy kütüğü gerekse hayat hikâyesiyle ilgili ayrıntılı bilgi yoktur. Bu konuda diğer İslâmî kaynaklarda yer alan bilgiler de İsrâiliyat türünden olup Ahd-i Atîk'teki mâlumatla büyük ölçüde benzerlik göstermektedir.

Ahd-i Atîk'e göre Dâvûd, Yahuda sıbtının ileri gelenlerinden ve Beytülahm'de (Beytlehem) ikamet eden Yesse'nin oğludur (Rut, 4/22; I. Samuel, 16/13). Onun Hz. İbrâhim'e kadar varan şeceresi Kitâb-ı Mukaddes'te ve İslâmî kaynaklarda şu şekilde verilmektedir: Dâvûd, Yesse, Obad, Boaz, Salmon, Nahşon, Aminadab, Ram, Hetsron, Perets, Yahuda, Ya'kūb, İshak, İbrâhim (Rut, 4/18-22; Matta, 1/1-6; Luka, 3/31-35; Taberî, Târîh, I, 476). Yesse'nin bir rivayete göre yedi oğlu ve iki kızı (I. Tarihler, 2/13-16), başka bir rivayete göre sekiz oğlu (I. Samuel, 16/10-11; 17/12), Taberî ve Sa'lebî'ye göre ise on üç oğlu vardır ve Dâvûd en küçükleridir (Taberî, a.g.e., I, 476; Sa'lebî, s. 206).

Ahd-i Atîk'te "kızıl, kırmızı yüzlü, güzel gözlü ve hoş bakışlı" (I. Samuel, 16/ 12; 17/42); "iyi çeng çalan cesur bir yiğit, cenk eri, sözünde tutarlı ve yakışıklı" (I. Samuel, 16/18) şeklinde nitelendirilen Dâvûd, İslâmî kaynaklarda "bedeni ve saçı kızıl, mavi gözlü, az saçlı ve kısa boylu" (Taberî, Târîh, I, 476-477); "kısa boylu, sarı benizli ve mavi gözlü" (Sa'lebî, s. 206); "gür ve güzel sesli, iyi huylu, temiz kalpli, çok anlayışlı ve çok güçlü" (Taberî, Târîh, I, 246) olarak tavsif edilir. Babasının koyunlarını otlatırken aslan yahut ayı geldiğinde bunları vurup kaptıkları kuzuyu

ağızlarından kurtarmakta, onları tutup yere çalmakta (I. Samuel, 17/34-36), sapanıyla attığı her şeyi vurmakta, rastladığı aslanın üzerine binip kulaklarından tutmakta, fakat aslan ona bir şey yapmamaktadır (Taberî, a.g.e., I, 472; Sa‘lebî, s. 206).

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Dâvûd’dan ilk defa, Câlût’u (Golyat) öldürmesi münasebetiyle şu şekilde bahsedilir: “Tâlût’un askerleri Câlût ve askerlerine karşı çıktıklarında şöyle dediler: ‘Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır, ayaklarımızı sağlam tut ve o kâfir millete karşı bize yardım et’. Derken Allah’ın izniyle onları bozguna uğrattılar, Dâvûd Câlût’u öldürdü” (el-Bakara 2/250-251).

Dâvûd’un Câlût’u öldürmesiyle ilgili olarak gerek Ahd-i Atîk’te gerekse tefsir ve kısas türünden İslâmî kaynaklarda oldukça ayrıntılı ve benzer bilgiler vardır. Buna göre Tâlût’un (Saul) askerleriyle Câlût’un askerleri karşılaşıp Câlût meydan okuyunca hiç kimse ona karşı çıkmaya cesaret edemez. Bunun üzerine Tâlût, peygamber Şemuyel’e (Samuel) başvurarak Allah’a dua edip yardım dilemesini ister. Allah, “Câlût’u öldürecek olan İşâ’nın (Yesse) oğludur. Şu yağ boynuzu kimin başına konulduğunda kaynarsa Câlût’u öldürecek odur ve o Benî İsrâil’e kral olacaktır” buyurarak Câlût’u kimin öldüreceğine işaret eder. Bunun üzerine Samuel İşâ’nın yanına giderek, “Oğullarını bana göster. Yüce Allah oğullarından birinin Câlût’u öldüreceğini bana vahyetti” der. İşâ da her biri boylu boslu on iki oğlunu birer birer onun huzuruna çıkarır, yağ boynuzu her birinin başına konulduğu halde hiçbir değişiklik olmaz. Başka oğlu olup olmadığı sorulunca İşâ önce gerçeği saklarsa da daha sonra, “Ey Allah’ın elçisi! Benim Dâvûd adında bir oğlum daha var, fakat halkın onun kısa boyluluğunu ve çelimsizliğini görmesinden utandığım için koyunların başında bıraktım” der. Samuel Dâvûd’un bulunduğu yeri öğrenerek oraya gider ve koyunları ikişer ikişer alıp sel suyundan geçirdiğini görünce, “İşte aradığım budur. Hayvanlara böyle acıyan kişi insanlara daha çok acır” diyerek yağ boynuzunu başına koyar ve yağ kaynamaya başlar. Böylece Dâvûd, daha Câlût’u öldürmeden önce Tanrı tarafından kral olarak seçilir (Taberî, Târîh, I, 476-478; Sa‘lebî, s. 206-207). Ahd-i Atîk’e göre (I. Samuel, 16/1-13), henüz Saul kral iken ve Golyat’la karşılaşmadan önce rab Samuel’e, Beytlehemli Yesse’nin oğullarından birini kral olarak hazırladığını, yağ boynuzunu yanına almasını ve onu kral olarak

meshetmesini emreder. Bu şekilde henüz Saul kralken Dâvûd da kral olarak meshedilir. Bir başka rivayete göre Câlût'un karşısına kimsenin çıkmadığını gören Tâlût, onunla çarpışacak kişiye kızını ve malının yarısını vereceğini ilân eder. Bu sırada Dâvûd'un kardeşleri savaşmak için orduya katılmışlar, Dâvûd ise koyunların başında kalmıştır. Koyunları otlatırken, "Ey Dâvûd! Câlût'u sen öldüreceksin, haydi sürünü rabbine emanet et ve kardeşlerine katıl" diye bir ses duyar. Bunun üzerine Dâvûd babasına gider ve cephedeki kardeşleri için hazırlanan azığı alıp yola koyulur. Ordugâha vardığında Tâlût ona, "Câlût'u öldür, sana kızımı vereyim ve seni hükümdarlığıma ortak edeyim" der. Sonra da zırhını ve silâhlarını verir. Dâvûd önce zırhı giyip silâhları kuşanırsa da fikir değiştirerek onları çıkarır ve sadece sapanını alıp Câlût'un karşısına dikilir. Dâvûd'un sapanla karşısına çıktığını gören Câlût kendisini küçümsediğini düşünerek çok kızar. Ancak Dâvûd sapanına koyduğu taşla Câlût'u iki kaşının arasından vurur ve Câlût ölür. Bunun üzerine Tâlût sözünü tutarak ona kızını verir; yönetimine de ortak eder (Taberî, Târîh, I, 473). Ahd-i Atîk'e göre ise Saul başka şartlar ileri sürer ve sonunda kızını verir

(I. Samuel, 18/27). Fakat halkın Dâvûd'u çok sevmesini kıskanarak ona düşman olur ve onu öldürmeye karar verirse de bunu başaramaz. Buna karşılık Dâvûd'un eline fırsat geçmesine rağmen Saul'u öldürmez. Nihayet Saul katıldığı bir savaşta ölünce yerine Dâvûd kral olur (I. Samuel, 31/6; II. Samuel, 2/4; Taberî, a.g.e., I, 475; Sa'lebî, s. 209-210).

Kur'ân-ı Kerîm'de, Câlût'u öldürmesinden sonra Dâvûd'a hem hükümdarlık hem de hikmet (nübüvvet) verildiği bildirilir (el-Bakara 2/251). İsrâiloğulları'nın tarihinde peygamberlikle hükümdarlık ilk defa Hz. Dâvûd'un şahsında bir araya gelmiştir (İbn Kesîr, Kısasü'l-enbiyâ', s. 248). Hz. Dâvûd'un Kur'an'da belirtilen özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Demiri işleyip zırh yapması. Allah, İsrâiloğulları'nı savaşın şiddetinden korumak için Hz. Dâvûd'a zırh yapmayı öğretmiş, demiri yumuşatmak suretiyle ustaca işlenmiş geniş zırhlar yapmasını bildirmiştir (el-Enbiyâ 21/80; Sebe' 34/10-11). İslâmî kaynaklarda, Hz. Dâvûd'un hükümdar olduktan sonra tebdîl-i kıyâfet ederek halkın arasına karıştığı, hükümdarın ve devletin icraatı hakkında onların düşüncelerini öğrendiği nakledilir. Bir defasında insan suretine girmiş bir melek, Dâvûd'un hem kendisi hem de ümmeti için hayırlı bir insan olduğunu, ancak kendisinin ve

ev halkının geçimini devlet hazinesinden karşıladığını söyleyince Dâvûd Allah'a yalvararak geçimini temin edecek bir kazanç yolu ihsan etmesini dilemiş, bunun üzerine kendisine zırh yapma sanatı öğretilmiştir. Rivayete göre zırh yapıp giyen ilk kişi odur. Hz. Peygamber bir hadisinde, "İnsanın yediğinin en güzeli kendi kazandığıdır. Allah'ın nebîsi Dâvûd kendi elinin emeğinden başkasını yemezdi" demiştir (Buhârî, "Büyûʿ", 15).

Dağlar ve kuşların onunla beraber Allah'ı tesbih etmesi. Allah dağları ve kuşları Hz. Dâvûd'un buyruğuna vermiş, onlar da akşam sabah onun tesbihine katılmışlardır (el-Enbiyâ 21/79; Sebe' 34/10; Sâd 38/18-19). İslâmî kaynaklarda nakledildiğine göre Hz. Dâvûd'un sesi hem çok gür hem de çok güzeldi. Dâvûd o gür ve güzel sesiyle Zebur'u okumaya başladığında kurt kuş durup onu dinler, sesinden dağlar yankılanırdı. Hz. Âişe ve Ebû Hüreyre'den rivayet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin sesini işittiğinde, "Ebû Mûsâ'ya Dâvûd'un Mezâmir'inden verilmiştir" (Müsned, II, 354); Ebû Mûsâ'nın naklettiği bir başka rivayette de, "Ey Ebû Mûsâ! Sana Âl-i Dâvûd'un Mezâmir'inden bir mizmar verilmiştir" (Buhârî, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 31) demiştir. Hz. Dâvûd sesinin güzelliği yanında süratli okuyuşuyla da tanınmıştı. Ebû Hüreyre'den nakledilen bir hadise göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: "Dâvûd'a kıraat kolaylaştırılmıştır. O bineğinin hazırlanmasını emreder ve daha bineği hazırlanmadan Zebur'u okurdu; ayrıca yalnız kendi el emeğini yerdi" (Buhârî, "Enbiyâʾ", 37; "Tefsîr", 17/6).

İbadete çok düşkün oluşu. Hz. Dâvûd'un günah işlemekten titizlikle kaçındığı, Allah'ı çok zikrettiği, ibadete ve salih amele düşkün olduğu Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilmektedir (Sâd 38/17). Hz. Peygamber de onun namazını ve orucunu şu şekilde övmüştür: "Allah'ın en sevdiği namaz Dâvûd'un namazı, en sevdiği oruç yine Dâvûd'un orucudur" (Buhârî, "Teheccüd", 7). Yaşadığı sürece gündüzleri oruç tutacağını, geceleri namaz kılacağını ifade eden Abdullah b. Amr'a Resûl-i Ekrem her ay üç gün oruç tutmasını söylemiş, bunu az görmesi üzerine bir gün oruç tutup iki gün tutmamasını tavsiye etmiş, bunu da kabul etmeyince, "Bir gün tut, bir gün tutma. Bu Dâvûd'un orucudur ve oruçların en faziletlisidir; ondan daha faziletli oruç yoktur" demiştir (Buhârî, "Savm", 55-57, 59; "Enbiyâʾ", 37; "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 34; "Edeb", 84; İstiʾzân", 38). Öte yandan Hz. Peygamber, Dâvûd'un her gecenin yarısında uyuduğunu, üçte birinde

namaz kıldığını, altıda birinde yine uyuduğunu haber vermiştir (Buhârî, “Teheccüd”, 7; “Enbiyâ”, 38).

Kur’ân-ı Kerîm Hz. Dâvûd’a Zebur’un verildiğini bildirip (en-Nisâ 4/163; el-İsrâ 17/55) muhtevasına kısaca temas etmekle birlikte (el-Enbiyâ 21/105) ayrıntılı bilgi vermemektedir. Diğer İslâmî kaynaklarda ise Hz. Dâvûd’a verilen Zebur’un ramazan ayında indirildiği, içinde mev‘iza ve hikmetli sözlerin bulunduğu, Dâvûd’un onu genellikle makamla ve bir mûsiki aleti eşliğinde okuduğu nakledilmektedir (bk. ZEBUR).

Hz. Dâvûd yeryüzünde halife kılınmış, onun saltanatı güçlendirilmiş, adaletle hükmetmesi emredilmiştir (Sâd 38/20, 26). Onun döneminde İsrâiloğulları’nın tam anlamıyla yerleşik medeniyete geçip devleti güçlendirdikleri, Hz. Dâvûd’un gerek kendi evini gerekse krallığın idaresini belli bir düzene koyduğu, ibadetleri sistemleştirdiği, sürekli bir ordu kurduğu Kitâb-ı Mukaddes’te ayrıntılı şekilde anlatılmaktadır. Buna göre Dâvûd, Tanrı’dan aldığı görevi sadakatle yerine getirmiş, krallığına Tanrı’nın İbrâhim nesline vaad ettiği genişliği kazandırmış, onun hükümranlığı Fırat sahillerinden Kızıldeniz kıyılarına kadar yayılmıştır (II. Samuel, 8/3; I. Tarihler, 18/3). Hz. Dâvûd gerçek bir devlet başkanı ve ehliyetli bir yöneticiydi. Kudüs’ü başşehir yapmak suretiyle iktidarı merkezîleştirmiş, askerî teşkilâtını geliştirmiştir. Devleti yönetirken adaleti öncelikle kendisi icra ediyor, davalara bizzat bakıyordu (II. Samuel, 8/15; 14/4-22; 15/2-6; I. Tarihler, 18/14).

Bu son özelliğiyle ilgili olarak Kur’ân-ı Kerîm’de şu açıklamalar yer alır: “Dâvûd ile Süleyman’a da lutfettik. Hani onlar bir ekin hakkında -zarar tesbiti ve tazmini için-hüküm veriyorlardı. Bir grup insanın koyun sürüsü geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp zarar vermişti. Biz onların hükmüne şahit idik” (el-Enbiyâ 21/78). İslâmî kaynaklardaki rivayete göre bu meselede Hz. Dâvûd bir çözüm yolu bulmuş, fakat oğlu Süleyman’ın getirdiği çözüm şekli daha mâkul olduğu için onu kabul etmiştir.

Hz. Dâvûd’un, halkın şikâyet ve dileklerini bizzat dinleyip çözüme kavuşturmasıyla ilgili olarak Kur’an’da verilen bir başka örnek de şöyledir: “Ey Muhammed! Sana davacıların haberi geldi mi? Hani odasının duvarına

tırmanıp Dâvûd'un yanına girmişlerdi de onlardan korkmuştu. 'Korkma dediler, biz iki davacıyız. Birimiz ötekinin hakkına tecavüz etti. Şimdi sen aramızda hak ile hükmet; zulmetme, bizi doğru yola ilet.' (Biri dedi ki:) 'Bu kardeşimin doksan dokuz koyunu, benimse bir tek koyunum var. Böyle iken onu da bana ver dedi ve tartışmada bana baskın çıktı.' Dâvûd dedi ki: 'Andolsun ki o senin koyununu kendi koyunlarına katmayı istemekle sana zulmetmiştir. Zaten mallarını birbirine karıştıran ortakların çoğu birbirine zulmeder.

Yalnız inanıp iyi işler yapanlar bunun dışındadır ki onlar da ne kadar azdır; Dâvûd kendisini denediğimizi sandı da rabbinden mağfiret diledi, eğilerek secdeye kapandı ve tevbe edip bize döndü. Biz de ondan bunu affettik. Yanımızda onun yakın bir makamı ve güzel bir dönüş yeri vardır" (Sâd 38/21-25).

Bu kıssa Ahd-i Atîk'te de yer alır ve Dâvûd'un zina edişiyle ilgili bir misal olmak üzere zikredilir (II. Samuel, 12/1-6). Ahd-i Atîk'e göre dokuz karısı ve pek çok câriyesi olan Dâvûd (II. Samuel, 3/ 2-5, 13; 5/13-16; 11/27; I. Krallar, 1/3), ordusu Ammonoğulları'na karşı sefere çıktığında bu savaşa iştirak etmez ve Kudüs'te kalır. Bir akşam kral evinin damında gezinirken yıkanmakta olan bir kadın görür ve kim olduğunu soruşturur. Orduda asker olan Hittî Uriya'nın karısı Bat-Şeba olduğunu öğrenip evine aldırır ve onunla zina eder. Daha sonra kocasını çağırtıp ordu kumandanına teslim edilmek üzere bir mektup vererek tekrar cepheye gönderir. Uriya kuşatma sırasında, Dâvûd'un mektupta yazdığı tâlimat doğrultusunda ön safa konulur ve ölür. Dâvûd da Uriya'nın karısını evine alıp eşleri arasına katar (II. Samuel, 11). Rab Dâvûd'un bu davranışına çok öfkelenir ve peygamber Natan'ı ona gönderir. Natan Dâvûd'a gelerek şu kıssayı anlatır: Bir şehirde biri zengin, öbürü fakir iki adam yaşardı. Zengin adamın pek çok koyunu ve sığırı vardı; fakir adamın ise küçük bir dişi kuzudan başka malı yoktu. Kuzu onun yanında kendisiyle ve çocuklarıyla beraber büyümüştü. Bir gün zengin adama bir yolcu geldi. Zengin adam bu yolcuyu ağırlamak için kendi koyunlarına ve sığırlarına kıyamadı, fakir adamın kuzusunu aldı ve misafirine onu hazırladı. Bu olayı duyan Dâvûd'un öfkesi alevlenip Natan'a şöyle dedi: "Hay olan rabbin hakkı için, bunu yapan adam ölüm oğludur ve bu şeyi yaptığı ve acımadığı için kuzuyu dört kat ödeyecektir". Natan Dâvûd'a şöyle dedi: "O adam Sensin" (II. Samuel, 12/1-7). Daha sonra

Dâvûd rabbe karşı suç işlediğini itiraf eder. Rab onun suçunu bağışlar, fakat yine de ceza olmak üzere zina neticesi doğan çocuk ölür (II. Samuel, 12/13-18).

Kur'ân-ı Kerîm'de Dâvûd'un tevbesine böyle bir zina suçunun sebep olduğundan söz edilmez. Diğer İslâmî kaynaklarda ise bu kıssa ile ilgili başlıca üç görüş ve izah tarzı yer almaktadır. Bunlardan birincisi Hz. Dâvûd'un büyük günah işlediği şeklindedir. Buna göre Dâvûd Uriya'nın karısına âşık olmuş, hile ile kadının kocasını öldürterek onunla evlenmiştir. Bunun üzerine birbirinden davacı iki insan şeklinde iki melek gönderilmiş, bunlar söz konusu kıssayı naklederek Dâvûd'un suçlu olduğunu ima etmişler, Dâvûd da suçunu anlayıp tevbe etmiştir. Ahd-i Atîk'teki yoruma benzeyen bu değerlendirme kaynaklarda şu şekilde açıklanır: Hz. Dâvûd'un doksan dokuz karısı vardı. Rivayete göre Dâvûd okuduğu kitaplarda ataları İbrâhim, İshak ve Ya'kūb'un faziletteki üstünlüklerini görünce, "Yâ rabbi! Görüyorum ki hayrın tamamını benden önceki atalarım almış. Onlara verdiğin gibi bana da ver, bana da onlara yaptığın gibi yap" diye dua etmiş. Bunun üzerine Allah, "Ataların çeşitli şeylerle imtihan edildiler; sen o tür bir imtihan geçirmedin. İbrâhim oğlunu kurban etmekle, İshak gözlerini kaybetmekle, Ya'kūb ise Yûsuf'a olan üzüntüsüyle imtihan edildi" buyurmuş. Dâvûd'un, "Beni de onlar gibi dene; onlara verdiğin gibi bana da ver" demesi üzerine, "Bekle, sen de deneneceksin" denilmiştir. Nitekim bir süre sonra şeytan altın bir güvercin şekline bürünerek namaz kılan Hz. Dâvûd'un önüne konar. Dâvûd onu tutmak istedikçe kaçar. Nihayet güvercini kovalarken yıkanmakta olan bir kadın görür. Son derece güzel olan bu kadın Dâvûd'u farkedince saçlarıyla kendini gizlemeye çalışırsa da bu tutumu Dâvûd'un arzusunu daha da kamçılar. Kadına kim olduğunu sorar; kocasının asker olduğunu öğrenince ordu kumandanına mektup yazarak o askerin ön safa sürülmesini emreder. Adam cephede ölür, Dâvûd da bu kadınla evlenir (Sa'lebî, s. 213-214).

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin dışında tarih ve tefsir kitaplarında buna benzer pek çok rivayet vardır ki çoğu Vehb b. Münebbih'e dayanmaktadır ve İsrâiliyat'tandır. Kur'an'daki kıssanın (Sâd 38/2125), Ahd-i Atîk'te olduğu gibi Hz. Dâvûd'un kadınla evlenmek için kocasını öldürttüğünü gösterdiği iddiası ise hem gerçeklerle, hem de İslâm'daki nübüvvet anlayışıyla bağdaşmayan bir iftiradır. Zira peygamberlere zina isnadı onların ismet

sıfatlarına ters düşmektedir. Normal insan için bile haram olan, ayrıca Mûsâ şeriatında yasaklanmış bulunan bir fiilin bir peygamber tarafından işlenmesi mümkün değildir. Söz konusu kıssadan önce ve sonra Hz. Dâvûd'un birçok fazileti zikredilmektedir. Dinî yasayışta güçlü ve sağlam, Allah'a yönelen, onu çok anan, kendisine hikmet verilen, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırma kabiliyeti gelişmiş, Allah'a yakın olan ve güzel bir gelecek kazanmış bir kimsenin (bk. Sâd 38/17-20, 25) zina gibi büyük bir günahı işlemiş olması düşünülemez. Sonuç olarak bazı İslâmî eserlere de geçen buna benzer rivayetlerin İsrâiliyat'tan olduğu anlaşılmaktadır (Muhammed Ebü'n-Nûr el-Hadîdî, s. 351-370).

Kıssa ile ilgili diğer bir yorum da Hz. Dâvûd'un küçük günah işlediği şeklindedir. Buna göre Dâvûd, evli olan bir kadını almak için onun kocasını öldürtmemiştir, zira kadın Uriya ile evli değil nişanlı idi. Hz. Dâvûd nişanlı olan bu kadını almıştır. Onun hatası, birçok karısı olduğu halde bir mümin kardeşinin nişanlısını elinden almasıdır. Bir başka açıklamaya göre de dönemin âdeti uyarınca Hz. Dâvûd Uriya'dan karısını boşamasını, onunla evlenmek istediğini söylemiş, Uriya da kralın isteğini reddetmenin uygun olmayacağını düşünerek bu teklifi kabul etmek zorunda kalmıştır. Her ne kadar bu davranış o dönemdeki şer'î hükümlere uygunsa da Dâvûd'un kemaliyle bağdaşmadığı için günah sayılmış, bu sebeple de Dâvûd tövbe etmiştir.

Hz. Dâvûd'u suçlu veya kusurlu gösteren yukarıdaki açıklamaları reddeden İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre ilgili âyetlerde ilk bakışta Dâvûd'un günah işlediğini düşündüren, "Dâvûd onu imtihan ettiğimizi zannetti de rabbinden mağfiret diledi, tövbe etti; biz de ondan bunu affettik" şeklindeki ifadeler gerçekte onun suç işlediğini göstermez. Olay şöyle olmuştur. Hz. Dâvûd'un düşmanlarından bir grup, onu öldürmek maksadıyla beklenmedik bir zamanda ve beklenmedik bir yoldan onun bulunduğu odaya tırmanıp içeriye girmişler, Dâvûd onların asıl niyetini anlayınca nefsi kendisini onlardan intikam almaya zorlamış, ancak o bunu yapmamıştır. Zaten içeri girenler de Hz. Dâvûd'un yalnız olmadığını görünce korkarak yalan söylemişler ve söz konusu anlaşmazlığı gündeme getirmişlerdir. Dâvûd da bir an bile olsa intikam duygusuna kapıldığı için tövbe etmiş veya gerçek öyle olmadığı halde onların kendisini öldürmek için geldiklerini zannetmiş ve bu suizan sebebiyle tövbe etmiştir.

Kıssa şu şekilde de açıklanabilir: Kur’ân-ı Kerîm’de de belirtildiği gibi Hz. Dâvûd sadece davacıyı dinleyip hüküm vermiş,

davalıyı dinlememiş, daha sonra bu tutumunun yanlış olduğunu düşünerek tövbe etmiştir. Hadise yine Kur’an’da zikredilen, ekin tarlasına girip zarar veren sürü kıssasıyla da ilgili olabilir (bk. el-Enbiyâ 21/78). Zira iki kıssada da haksızlık, koyunlar ve Hz. Dâvûd’un hükmünde tam isabet etmemesi söz konusudur. Sonuç olarak kıssa kesinlikle Hz. Dâvûd’un günah işlediğini göstermemektedir (Râzî, XXVI, 188-198).

Ahd-i Atîk’e göre Hz. Dâvûd, otuz yaşında kral olmuş ve kırk yıl altı ay (yedi yıl altı ay Hebron’da, otuz üç yıl Kudüs’te) saltanat sürdükten sonra yetmiş bir yaşında vefat etmiş (II. Samuel, 2/11; 5/4, 5; I. Tarihler, 29/27), Dâvûd şehrine (Kudüs) defnedilmiştir (I. Krallar, 2/10).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Tahkık, III, 267-277; Müsned, II, 354; Buhârî, “Büyûʿ”, 15, “Enbiyâʾ”, 37, 38, “Fezâʾilü’l-Kurʾân”, 31, 34, “Tefsîr, 17/6, “Teheccüd”, 7, “Savm”, 55-57, 59, “Edeb”, 84, “İstiʾzân”, 38; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXII, 4647, 86-98; a.mlf., Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 246, 472, 473, 475, 476-485; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb, I, 56-57; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, s. 206-222; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XXVI, 188-198; İbn Kesîr, Kısasü’l-enbiyâʾ, s. 248-267; a.mlf., el-Bidâye, II, 11; Muhammed Ebü’n-Nûr el-Hadîdî, ʿİsmetü’l-enbiyâʾ, Kahire 1399/1979, s. 176-182, 214-218, 350-374; Muhammed Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Kısasü’l-Kurʾân, Kahire 1405/1984, s. 190-196; E. Mangenot, “David”, DB, II/2, s. 1311-1324; L. Pirot, “David”, DBS, II, 287-330; Abdullah Aydemir, “Hz. Dâvûd (A.S.)”, Diyanet Dergisi, XIV/6, Ankara 1975, s. 342-360; XV/1 (1976), s. 24-39; R. Paret, “Dawud”, EI² (Fr.), II, 187-188; J. M. Myers, “David”, IDB, I, 771-782; B. Oded, v.dğr., “David”, EJd., V, 1318-1338.

Ömer Faruk Harman

DÂVUD AĞA

(ö. 1007/1598 [?])

Türk mimarı.

Mimar Sinan'ın yanında yetişerek onun vefatından sonra 1588'de "sermi'mâr-ı âlem" olan Dâvud Ağa'nın nereli olduğu, hangi tarihte dünyaya geldiği ve önceki çalışmaları hakkında bilgi yoktur. Dâvud Ağa'nın hayatına dair bilgi toplamaya çalışan Muzaffer Erdoğan, onun Hasbahçe'deki mimarlık mektebinden yetiştiğini zannettiğini ve Koca Sinan'ın tecrübe ve derslerinden faydalandığı neticesine vardığını söyleyebilmektedir. 983 (1575-76) ve 984 (1576-77) yıllarında Suyolu nâzırlığı yapan Dâvud Ağa aynı zamanda dergâh-ı muallâ çavuşları arasında bulunuyordu. Eyüp kadılığına 28 Muharrem 984'te (27 Nisan 1576) gönderilen bir hükümle (BA, Ahkâm-ı Mâliye Defteri, nr. 7534, s. 142) 2 Safer 984 (1 Mayıs 1576), 14 Safer 984, 23 Safer 984, 24 Safer 984 tarihli hükümlerin hepsinde Suyolu nâzırı olarak dergâh-ı âlî çavuşu Dâvud Ağa'nın adı geçer. Bundan başka hepsi 984 (1576) yılı içinde yazılan pek çok hükümle Dâvud Ağa'dan su yollarının ve köprülerin bakımı ve su yollarına zarar veren yapıların keşifleri istenmektedir. Ayrıca 27 Cemâziyelâhir 985 (1 Eylül 1577) tarihinde İstanbul kadısı ile şıkk-ı sânî defterdarı Hasan ve dergâh-ı muallâ çavuşu Sinan Çavuş'a çıkarılan bir hükümde Dâvud Ağa'dan şikâyetler geldiği, ev sahiplerine rüşvet karşılığı su kolaylıkları sağladığı ileri sürülmüş ve bu hususun araştırılması istenmiştir. Fakat Dâvud Ağa'nın yine de Suyolu nâzırlığında kaldığı, 21 Safer 990 (17 Mart 1582) tarihli bir hükümden anlaşılmaktadır.

Dâvud Ağa daha sonra Suyolu nâzırlığından ayrılmış olmalı ki 991 yılı Muharreminde (Ocak - Şubat 1583) eski Suyolu nâzırı Dâvud'un 400 usta neccâr ile doğuya yapılan sefere katılması istenmiştir. Seferden bir yıl sonra ise Kaldırımcılar nâzırıdır (2 Ramazan 992 / 17 Eylül 1584); fakat Kanûnî Sultan Süleyman tarafından su yollarının tamirine harcanan paranın miktarını araştırması istenildiğine göre su yolları ile de ilgilenmektedir. Ramazan 993 (Eylül 1585) tarihli bu yazıda ona hâlâ Dâvud Çavuş

denilmektedir.

Suyolu nâzırı olduğu yıllarda Dâvud Ağa'nın Halkalı su yolu hakkında zengin bilgiler ihtiva eden bir harita çizmiş olduğu, 992 (1584) tarihli ve 0,25 × 3 m. ölçüsündeki bu haritanın Hikmet Bey tarafından aslından yapılan bir kopyasının İstanbul Sağlık Müzesi'nde olduğunu Saadi Nirven tesbit etmiştir. Aynı haritanın diğer nüshaları Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Hazine, nr. E 12.481 [Nuri Arlasez bağışı], 0,32 × 2,11 m. ölçüsünde) ve Millet Kütüphanesi'nde (nr. 930, 0,27 × 2,86 m. ölçüsünde) bulunmaktadır. Haritaların kenarında şu satırlar okunmaktadır: "Merhum ve mağfûrün leh Sultan III. Murad sâbıkan Suyolu nâzırı olan üstat Dâvud'a itâb-ı azîm edip, sen benim suyumu nereye verirsin dedikte ol dahi ale't-ta'cîl bu kârnâme-yi acîbi peydâ etmiş. Hudâ teâlâ her ikisine dahi rahmet eyleye, âmin, Zilkade 992". Sultan Murad ile Dâvud Ağa bu çizimde rahmetle anıldıklarına göre, haritanın aslı 992'de (1584) çizilmekle beraber, III. Murad'ın 1595'te, Dâvud Ağa'nın 1598'de öldüğü dikkate alınırsa mevcut nüshaların ölümlerinden sonra meydana getirildiği anlaşılır.

Dâvud Ağa 1001 (1592) tarihinden itibaren yazılan belgelerde mimarbaşı olarak zikredilir. 1001 Cemâziyelevvelinde (Şubat 1593) sarayda bir kasr-ı hümâyun yapmakta olduğu bilinmektedir. 20 Rebîülevvel 1001'de (25 Aralık 1592) onun yaptığı şikâyet üzerine İznik kadısına yazılan bir hükümde mîrî binalar için çini sevkinin aksatılmaması emredilmiştir. Dâvud Ağa aynı yıl, kasr-ı hümâyun yapımında çalışmak üzere Gelibolu'daki on üç hıristiyan neccârın gönderilmesini istemiş, kendisinden de 1002 (1593-94) yılında Avusturya seferinde kullanılmak üzere yirmi beş usta lağımcı toplaması istenmiştir. 1004 (1595-96) yılında sefere katılacak Hassa mimarları, suyolcular ve çeşitli mesleklerden ustaların Dâvud Ağa tarafından seçileceğine dair hükümler vardır. Aynı yıllarda Dâvud Ağa'nın, biçilen kerestelerin ölçülerinin nizama uymadığı, Trakya'da ve Hasköy'de yapılan kiremitlerin evsaflarının bozuk olduğu gerekçesiyle yaptığı şikâyet üzerine hükümler yazıldığı görülmektedir.

Dâvud Ağa 1585'te Sarây-ı Hümâyun'da bir oda ile bir hamam yapmış, tamamlandığında III. Murad burayı ziyaret ederek yapılan işleri beğendiğini söylemişti. 1588'de Hassa başmimarı Koca Sinan vefat ettiğinde yerine onun yardımcısı olan Dâvud Ağa tayin edildi. Sadrazam Sinan Paşa 998

(1590) yılında Sultan III. Murad için sarayın Marmara'ya inen eteğinde, sahil surunun üstünde muhteşem bir köşk yaptırmaya karar vermişti. Dâvud Ağa, bütün masrafı Sinan Paşa tarafından karşılanan bu köşkü sur duvarı önüne bitiştirilen kemerler üzerinde

inşa ederek güzel İznik çinileriyle süsledi (bk. İNCİLİ KÖŞK). Kasrı taşıyan deniz tarafındaki iki kemerin arasına da bir çeşme ekledi. Tarih manzumesi 998 (1590) yılını veren çeşmenin kitâbesinde yapının mimarının Dâvud Ağa olduğu açıkça belirtilmiştir. Servetiyle ünlü olan ve pek çok vakıf eseri bırakan Koca Sinan Paşa'nın bir bakıma Dâvud Ağa'nın hâmisi olduğu da tahmin edilmektedir. Dâvud Ağa, yaptığı binaların kitâbelerinde adının geçmesine özen gösterdiğinden bu gibi eserlerin onun olduğunu kesin olarak kabul etmek mümkündür.

Dâvud Ağa Sarây-ı Hümâyun'un eteğinde, Haliç'e girişte yine surlar üzerinde ikinci bir köşk daha yapmıştır. Esası Sultan II. Bayezid tarafından inşa ettirilen, önceleri Kasr-ı Âlî, daha sonra Sepetçiler Kasrı olarak adlandırılan bu kasrın yapımına 999 (1590-91) yılında başlanmış, 1000 Cemâziyelâhirinde (Mart-Nisan 1592) tamamlanmıştır. Çok zengin nakış ve çinilerle bezenerek tefriş edilen bu köşkün de Dâvud Ağa'nın eseri olduğu bir muhasebe defterinden öğrenilmektedir (bk. SEPETÇİLER KASRI).

Dâvud Ağa'nın Fatih Çarşamba'da Dârüssaâde ağalarından Mehmed Ağa için bir cami inşa ettiği, Âsârî mahlaslı şairin yazdığı tarih manzumesinden öğrenilmektedir. 993 (1585) tarihli bu sekiz beyitlik kitâbede, "Oldu mi'mâr-ı kâmil-i Dâvûd / Yaptı cânile dercedip san'at" denilerek mimarın adı verilmiştir. Bu caminin evkafından olan karşısındaki hamam herhalde yine Dâvud Ağa'nın eseridir. Caminin hazîresindeki türbenin de onun eseri olduğu kesinlikle kabul edilebilir. Buna karşılık İstanbul'da Sinan'ın ölümünün hemen arkasından yapılan Cedîd Nişancı Mehmed Paşa (992/1584, tamamlanışı dört yıl sonra), Mesih Mehmed Paşa (994/1586), Cerrah Mehmed Paşa (1002/1593-94) camilerinin Mimar Dâvud Ağa tarafından yapıldığı iddia edilirse de bunu destekleyecek bir kayıt henüz elde edilememiştir. Nişancı Mehmed Paşa Türbesi hususunda da bir kesinlik yoktur. Ayasofya hazîresindeki büyük türbelerden ikincisi olan, Sultan III. Murad'a ait türbenin mimarı olarak genellikle Dâvud Ağa kabul edilmektedir. Fakat bu yapıda bir kapı kanadı üzerinde Dalgıç Ahmed

Ağa'nın adına rastlanması şaşırtıcıdır. Bazıları, her iki mimarın da bu türbenin yapımında hizmetleri olabileceğine ihtimal verirler.

Çarşıkapı semtinde, Divanyolu caddesi kenarındaki Koca Sinan Paşa Külliyesi de Dâvud Ağa'nın eseridir. 1002 (1593-94) yılında yapılan türbe, sebil ve medreseden ibaret külliyenin en uç kısmında ve türbenin önünde yer alan sebilin kitâbesinde Sinan Paşa övülürken Mimar Dâvud'un adı, "Aceb resmeyledi Dâvûd Ağa serdâr-ı mi'mârân / Müsahhar oldu ana seng ü âhen kıldı bu kârı" beytinde zikredildikten sonra "Edip bu türbe-i âlîyi bünyâd eyledi hâzır" mısraı da yer almıştır. Böylece Sinan Paşa Külliyesi'nin mimarının Dâvud Ağa olduğu kesinlik kazanmaktadır (bk. KOCA SİNAN PAŞA KÜLLİYESİ).

Sultan III. Mehmed'in kapı ağası Gazanfer Ağa tarafından 1000 (1591-92) yılına doğru yaptırıldığı sanılan (vakfiyesi 1004/1595-96 tarihli) türbe, sebil ve medreseden meydana gelen küçük külliyeyi de Mimar Dâvud'un yapmış olabileceği ileri sürülmüştür. Mimari planlamasında ustalıklı yeni buluşlar olan bu güzel medrese, Dâvud Ağa'nın mimarbaşılığı yıllarına isabet etmekteyse de onun eseri olduğunu ispatlayacak kesin bir kayıt yoktur (bk. GAZANFER AĞA KÜLLİYESİ).

Dâvud Ağa'nın yapımında hizmeti olan önemli bir eseri de Sultan III. Mehmed'in annesi Safiye Vâlide Sultan için yaptırmaya başladığı, Eminönü'nde Yeni Vâlide veya kısaca Yenicami adıyla tanınan cami ve külliyesidir. Safiye Vâlide Sultan, İstanbul Limanı girişinde bu caminin inşasını Hassa başmimarı Dâvud Ağa'dan istemiş ve temeli 10 Muharrem 1006'da (23 Ağustos 1597) atılmıştır. Temelde su çıkması üzerine Dâvud Ağa burada uzun kazıklar çaktırıp bunları biribirine bağlayarak temeli üzerlerine oturttu. İnşaat 1 zirâ kadar yükseldiğinde Dâvud Ağa vefat edince tamamlanması işiyle yardımcısı ve halefi Dalgıç Ahmed Çavuş görevlendirildi (bk. YENİCAMİ KÜLLİYESİ).

Dâvud Ağa'nın ölümüyle ilgili iki ayrı kayıt vardır. Bunlardan birincisi, XVI. yüzyılda yaşayan Selânikî Mustafa Efendi tarafından nakledilmiş olup 1007 yılı olaylarından bahsederken, "Evâil-i safer, sene-i mezbûrde mühendis-i rûzigâr Mimar Dâvud Ağa, maraz-ı tâûndan sekt vâki olup hâkidân-ı dünyâdan göçtü" ifadesiyle Dâvud Ağa'nın 1598 yılı Eylülünde

İstanbul’da hüküm süren veba salgınında öldüğünü yazar. Eserini XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yazan Hüseyin Ayvansarâyî ise Mehmed Ağa Camii’nden bahsederken bu eserin mimarı olan Dâvud’un “sû-i i‘tikad töhmetiyle Vefâ meydanında katlolunduğunu” bildirir (Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 197-198). Arkasından, caminin kitâbesini de yazmış olan şair Âsârî’nin onun ölümüne düşürdüğü tarihi verir: “Allahım cennet ede câyin ol Dâvûd mi‘mârın” (1008) (Hadîkatü’l-cevâmi‘in matbu nüshasında gösterilen 1028 tarihi baskı yanlışı olmalıdır). Dâvud Ağa’nın kabrinin nerede olduğu bilinmemektedir.

Dâvud Ağa, Osmanlı devri Türk mimarisinin Koca Sinan ile başlayıp gelişen klasik dönemini onun gelenekleriyle sürdüren bir mimardır. Hakkında birçok belge elde edilmiş olmakla beraber hayatının büyük bir kısmı bilinmediği gibi hangi tarihte nasıl öldüğü de tam olarak tesbit edilebilmiş değildir. Eserleri, onun Türk klasik üslûbunu bazı yeniliklerle sürdüren bir usta mimar olduğunu gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ahkâm-ı Mâliye Defteri, nr. 7534, s. 142, 218; Selânikî, Târih, s. 193-201; a.e. (İpşirli), I, 244-245, 320; II, 457, 761; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 197-198; Ahmed Refik [Altınay], Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 59-80; a.mlf., Türk Mimarları, İstanbul 1937, s. 26-33, 70, 124-144; a.mlf., “Mimar Dâvud”, Tevhîd-i Efkâr, İstanbul 10, 17 Mart 1924; a.mlf., “Mimar Dâvud”, DEFM, VIII/1 (1932), s. 1-16; a.mlf., “İznik Çinileri”, a.e., VIII/4 (1932), s. 40, nr. 9, s. 41, nr. 11; a.mlf., “Büyük Mimar Sinanın Halefi: Davut Ağa”, Yedigün, II/51, İstanbul 1934, s. 6-7; II/52 (1934), s. 6, 24; Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946, s. 45-47; L. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 59-60; Kâzım Çeçen, İstanbul’un Vakıf Sularından Halkalı Suları, İstanbul 1991, s. 37, 38, 52 (ayrıca bk. sondaki renkli su yolu haritaları reproduksiyonları); Kemal Altan, “Mimar Davut”, Arkitekt, V/11-12, İstanbul 1935, s. 339-342; İzzet Kumbaracılar, “Türk Mimarları”, a.e.,

VIII/7 (1937), s. 193-195; Zarif Orgun, “Hassa Mimarları”, a.e., IX/7-8 (1938)’den ayrı basım 1939, s. 336; Muzaffer Erdoğan, “Mimar Dâvud Ağa’nın Hayatı ve Eserleri”, TM, XII (1955), s. 179-204.

Semavi Eyice

DÂVÛD b. ALİ

(داوود بن علي)

Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Abdillâh b. Abbâs b. Abdilmuttalib el-Hâşimî (ö. 133/750)

Abbâsî hânedanına mensup devlet adamı ve hatip.

81'de (700) Hicaz'da doğdu. Tâbiînden olan babası, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân devrinde Hicaz'dan Dımaşk'a gitmiş ve 95'te (713-14) Halife Velîd b. Abdülmelik tarafından buradan ailesiyle birlikte Suriye hac yolu üzerinde bulunan Humeyme'ye sürgün edilmiştir. Dâvûd b. Ali burada tam bir bedevî gibi cesur, atılgan, intikam almaktan zevk duyan ve fasih konuşan bir kişi olarak yetiştirildi. Yeğeni İbrâhim b. Muhammed'in son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed tarafından tutuklanması ve ölümünden sonra Abbâsî ailesinin diğer fertleriyle birlikte o da Kûfe'ye göç etti.

Dâvûd b. Ali, Abbâsî ihtilâl hareketinin başarıya ulaşması üzerine yeğeni Ebü'l-Abbâs es-Seffâh'a Kûfe Camii'nde biat edilmesinde önemli rol oynadı. Biat merasiminden sonra da Kûfe valisi tayin edildi. Ardından hac emirliği uhdesinde kalmak üzere Hicaz, Yemen ve Yemâme valiliğine getirildi. Rebîülevvel 133'te (Ekim-Kasım 750) Medine'de vefat etti.

Devrinin önde gelen hatiplerinden biri olan Dâvûd b. Ali babasından hadis rivayet etmiştir. Ondan da Kadî Şüreyh, Evzâî, İbn Ebû Leylâ, İbn Cüreyc rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūbî, Târîh, II, 350 vd.; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), IX, 123-128; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 408-417; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 13 vd.; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XIII, 256-257; İbn Fehd, Gāyetü’l-merâm, I, 300 vd.; Ahmed el-İskenderî – Mustafa İnânî, el-Vasît fî’l-edebi’l-ʿArabî ve târîhih, Kahire 1335/1916, s. 191-193; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, V, 206-209; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 8; M. Mâhir Hammâde, el-Vesâʾiku’s-siyâsiyye ve’l-idâriyye, Beyrut 1407/1987, s. 183-184; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, III, 24 vd.; Ahmed Zeki Safvet, Cemheretü resâʾili’l-ʿArab fî ʿusûri’l-ʿArabiyyeti’z-zâhire, Beyrut, ts., III, 19.

Mustafa Zeki Terzi

DÂVÛD-i ANTÂKÎ

(داوود أنطاكي)

Dâvûd b. Ömer el-Ekmeh ed-Darîr el-Antâkî (ö. 1008/1599)

Tezkire-i Dâvûd diye tanınan eseriyle ün yapmış hekim, âlim ve şair.

Antakya'da doğduğu için Antâkî nisbesiyle şöhret bulmuş, doğuştan kör olduğu için de "Ekmeh" ve "Darîr" lakaplarıyla anılmıştır. Muhtemelen keskin zekâsı ve derin ilminden dolayı "Basîr" (iyi gören) lakabıyla da tanındığı bilinmektedir (İA, I, 454). Babası Habîb Neccâr köyünün ağası olan Ömer Ağa çok hayır sever bir kimse idi ve Habîb Neccâr Türbesi'nin yanında yaptırdığı misafirhanede yolcuları ağırlar, fakirlerin de ihtiyaçlarını karşılardı. Dâvûd yedi yaşına kadar yerinden kalkamayacak derecede sakattı; bundan dolayı kendisine bakmakla görevli bir uşak her gün onu bu misafirhaneye getirip bırakırdı. Burada akşama kadar ilim adamlarıyla beraber bulunan Dâvûd onlardan birçok şey öğrendi ve bu sırada Kur'ân-ı Kerîm'i de ezberledi. İranlı bir tıp bilgini olan Muhammed Şerîf bu yıllarda Antakya'ya geldi ve misafirhanede ona ders verdiği gibi tedavisiyle de ilgilenerek iyileşmesini sağladı. Antâkî daha sonra aynı hocadan mantık ve matematik okudu ve Farsça öğrendi; hocasının tavsiyesi üzerine Yunanca'ya da çalıştı. Muhammed Şerîf'in Antakya'dan ayrılmasından ve babasının ölümünden sonra seyahate çıktı. 976'da (1568-69) Şam'da iken ünlü Tezkire-i Dâvûd adlı eserini yazmaya başladı. Bu arada hasta tedavisine de başlayan Antâkî Kahire'ye giderek Zâhiriyye Medresesi'nde bir yandan ders okuturken bir yandan da hekimlik yaptı. 1008'de (1599) gittiği Mekke'de bir rivayete göre ishalden, başka bir rivayete göre de zehirlenerek öldü. Kaynaklarda Dâvûd-i Antâkî'nin hassas yaratılışlı bir insan olduğu yazılıdır. Kendisi değerli bir hekim, eczacı, astronom ve matematikçi, aynı zamanda son derece geniş ansiklopedik kültüre sahip bir mütefekkir ve şairdi.

Eserleri. Antâkî başta tıp olmak üzere kelâm, mantık, felsefe, cebir ve astronomiyle ilgili birçok kitap ve risâle yazmıştır. 1. Tezkiretü üli'l-elbâb

ve’l-câmiʿ li’l-ʿacebi’l-ʿucâb. Tezkire-i Dâvûd ve Tezkire-i Antâkî adlarıyla da tanınan kitap bir mukaddime, dört bab ve bir hâtimeden ibarettir. Mukaddimede tıp ilminin önemi, lüzumu ve öğrenim yöntemleri üzerinde durulur. Birinci bab tıbba genel bir giriş mahiyetinde, ikinci ve üçüncü bablar müfred ve birleşik ilâçlar (el-müfredât ve’l-mürekkebât) hakkındadır. Dördüncü bab da hastalıkların ahlât ve mizaca göre tedavi yöntemlerini içermektedir. Hâtimede ise tıpla ilgili çeşitli meselelerin yanı sıra astroloji, astronomi, geometri ve tılsım gibi çok farklı ilimlere yer verilmektedir. Kitapta dikkati çeken önemli bir husus, bir kısmı Antâkî’nin kendi tecrübeleri sonucunda elde ettiği ilâçlar olmak üzere 1712 ilâcın tarifinin verilmiş olmasıdır. Sultan İbrâhim’in sadrazamı Kemankeş Mustafa Paşa 1050 (1640-41) yılında Mısır’a gittiği zaman Antâkî’nin bu eserini görmüş ve Muhammed b. Mustafa el-Kûrânî’den Türkçe’ye çevirmesini istemiştir. Böylece başlanan tercüme işi 1052’de (1642-43) tamamlanmıştır; bu tercümenin yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Hekimoğlu, nr. 566, 363 varak). Tezkire-i Dâvûd’un çeşitli baskıları yapılmıştır (Bulak 1284; Kahire 1294, 1302, 1306, 1308, 1309, 1317, 1324, 1329, 1342). Abdüsselâm el-Alemî tarafından Ziyâʾü’n-nibrâs fî halli müfredâti’l-Antâkî bi-lugati Fas adıyla bir şerh yazılan (bk. DİA, II, 367) eser üzerinde Hasan Abdüsselâm Zahîretü’l-ʿattâr ev Tezkiretü Dâvûd fî davʾi’l-ʿilmi’l-hadîs (Kahire 1366/1947) ismiyle modern bilimle karşılaştırmalı bir çalışma yapmıştır. 2. en-Nüzhetü’l-mübhice fî teşhîzi’l-ezhân ve tadîli’l-emzice. Patolojiye dair

olan eser Tezkire’nin kenarında basılmıştır (Kahire 1294, 1302, 1317, 1329). 3. Tezyînü’l-esvâk bi-tafsîli Eşvâki’l-ʿuşşâk. Meşhur tefsir âlimi Bikāî’nin Eşvâku’l-ʿuşşâk, adlı eserini esas alarak meydana getirdiği ve şiirlerini de ihtiva eden aşk üzerine bir incelemedir (Kahire 1279, 1302, 1305, 1308; Bulak 1281, 1291). Dâvûd-i Antâkî bunların dışında Nüzhetü’l-ezhân fî ıslâhi’l-ebdân, et-Tuhfetü’l-Bekriyye fî ahkâmi’l-istihmâmi’l-külliyye ve’l-cüzʾiyye, Mecmaʿu’l-fevâʾid (menâfiʿ)i’l-bedeniyye (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Şeşen, s. 225-232), Risâle muhtasara fi’l-cebr (yazma nüshası için bk. King, II, 928) ve Unmûzec fî ʿilmi’l-eflâk, Risâle fi’t-tayr ve’l-ʿukab, Risâle fi’l-heyʾe, el-Keşf ʿani’l-müşkilât, Nazm-ı Kānûnçek (İbn Sînâ’nın el-Kānûn’una yazılmış bir şerhtir), Kifâyâtü’l-muhtâc fî ʿilmi’l-ʿilâc, Gāyetü’l-merâm fi’l-mantık ve’l-

kelâm, Elfiye fi't-tıb gibi bazı eserlerle risâleler de kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dâvûd-i Antâkî, Tezkiretü üli'l-elbâb ve'l-câmiʿ li'l-ʿacebi'l-ʿucâb, Beyrut, ts. (el-Mektebetü's-Sekafiyye), I-III; Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, II, 140-149; Serkîs, Muʿcem, I, 490-492; Brockelmann, GAL, II, 478; Suppl., II, 491-492; a.mlf. – J. Vernet, "al-Antākī", EI² (İng.), I, 516; Ahmed Îsâ, Muʿcemü'l-etıbbâʾ, Beyrut 1361/1942, s. 185-195; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 117-119; a.mlf., "Antâkî", İA, I, 454-456; Ronart, CEAC, s. 43-44; Ullman, Die Medizin, s. 181-182; Bedi N. Şehsuvaroğlu, Eczacılık Tarihi Dersleri, İstanbul 1970, s. 159; Ayşegül Demirhan [Erdemir], Kısa Tıp Tarihi, Bursa 1982, s. 52; Şeşen, Fihrisü mahtûtât, s. 225-232; D. A. King, Fihrisü'l-mahtûtâti'l-ʿilmiyyeti'l-mahfûza bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1986, II, 928; Ömer Ferrûh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1986, s. 196-205; Abdülhalîm Muntasır, "Tezkiretü üli'l-elbâb", Tİ, I, 386-396; "Antâkî", Küçük Türk İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1978, s. 125-126; Kasım Kırbıyık, "Alemî", DİA, II, 367.

Ayşegül Demirhan Erdemir

DÂVÛD el-FETÂNÎ

(داوود الفطاني)

Dâvûd b. Abdillâh b. İdrîs el-Fetânî (ö. 1259/1843'ten sonra)

Daha çok Malayca yazdığı İslâmî eserler ve tercümeleriyle tanınan Güneydoğu Asyalı müslüman âlim.

Malaka yarımadasının kuzeydoğu sahilindeki Patani şehrindendir. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Mekke'ye gidip yerleştiği, Şüttâriyye tarikatına mensup olduğu ve halk arasında Şeyh Dâvûd Patani diye anıldığı bilinmektedir. Fetânî'nin telif çalışmaları yanında en büyük hizmeti, çok sayıda önemli İslâmî metni bir dizi halinde Malay diline tercüme edip Budistler'in hâkimiyetinde bulunan Patani müslümanlarının istifadesine sunmuş olmasıdır. Ölüm tarihi kesin olarak belli olmamakla birlikte 1259 (1843) yılından sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır.

Eserleri. Arapça kaynaklardan derleme suretiyle çeşitli İslâmî konularda çok sayıda eser yazan ve büyük çoğunluğunu 1809-1843 yılları arasında yayımlayan Fetânî'nin çalışmalarından bir kısmı şunlardır: ed-Dürrü's-semîn (İslâm akîdesiyle ilgili bir el kitabıdır); Keşfü'l-gumme (ölümden sonraki hayatı ele alan hacimli bir risâledir); İbrâhîm el-Lekānî'nin manzum bir akaid risâlesi olan Cevheretü't-tevhîd üzerine Malayca yazdığı ve Mekke'de yayımladığı şerh; Kifâyetü'l-muhtâc (Hz. Peygamber'in mi'racıyla ilgilidir); Fürûʿu'l-mesâʾil ve usûlü'l-mesâʾil (1838 yılında Ahmed b. Ahmed er-Remlî'nin el-Fetâvâ'sından derlenen ve Hindistan müslümanları arasında meşhur olan bu hacimli eser Fetânî'nin fıkıh ve akaidle ilgili en büyük çalışmasıdır); namaz konusunda yazılan ve Bombay'da litografik baskısı yapılan bir dizi risâle (bu risâlelerin ve Kifâyetü'l-muhtâc'ın 1880 yılından itibaren Mekke'deki kitapçılarda satıldığı bilinmektedir [Hurgronje, s. 287]); nikâh konusuyla ilgili olup Nevevî'nin Minhâcü't-tâlibîn'i, Zekeriyyâ el-Ensârî'nin Fethu'l-Vehhâb'ı, İbn Hacer el-Heytemî'nin Tuhfetü'l-muhtâc'ı ve Şemseddin er-Remlî'nin Nihâyetü'l-muhtâc'ından derlenen risâlesi (İstanbul 1809); Cemʿu'l-fevâʾid

(tasavvufî kıssa ve uyarıları ihtiva etmektedir); Kenzü'l-minen ʿalâ hikemi Ebî Medyen (Endülüslü âlim ve mutasavvıf Ebû Medyen'in hikmet ve vecizeleri üzerine yazılan bir şerhin Malayca'ya yapılmış tercümesidir; eserde hikmetler Arapça orijinalleriyle birlikte neşredilmiştir [Mekke 1328]).

Fetânî bunlardan başka Gazzâlî'nin eserlerinden pek çoğunu Malayca'ya çevirmiştir. Eserlerinin basım yeri ve tarihleri hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Halen Mekke'de yaşayan torunları 1910 yılından bu yana eserlerinin baskısını sürdürmekte, bir kısmının da ilk neşrini yapmaktadırlar. Fetânî'nin Malay dilinde telif ettiği basılmamış eserlerinin yazma nüshaları Cambridge (Scot koleksiyonu), Cakarta, Leiden ve Londra'da (Royal Asiatique Society) bulunmaktadır (bk. EI² [İng.], II, 183).

BİBLİYOGRAFYA

C. S. Hurgronje, Mekka (trc. J. M. Monahan), Leiden 1931, s. 287; M. B. Hooker, Islamic Law in South - East Asia, Singapur 1984, s. 32; C. O. Blagden, "List of Malay Books", JRAS (1899), s. 125, nr. 50; Werner Kraus, "Islam in Thailand: Notes on the History of Muslim Provinces, Thai Islamic Modernism and the Separatist Movement in the South", JIMMA, V/2 (1984), s. 415-416; P. Voorhoeve, "Dawud al-Fatanı", EI² (İng.), II, 183.

Mustafa Öz

DÂVÛD-i HALVETÎ

(داوود خلوتي)

(ö. 913/1507)

Halvetî tarikatı şeyhi.

Bolu’nun Mudurnu kazasında doğdu. Bağdat’ta tahsil gördükten sonra Amasya’ya giderek Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî’nin halifelerinden Habîb Karamânî’ye (ö. 902/1497) intisap etti. Bir süre sonra şeyhi tarafından Halvetîliği yaymak üzere Mudurnu’ya gönderildi ve orada vefat etti.

Devrinin önemli âlim ve şeyhlerinden biri olduğu anlaşılan Dâvûd-i Halvetî’nin İsfendiyaroğulları nezdinde büyük itibarı vardı. Nitekim İsfendiyaroğulları Hükümdarı İsmâil Bey’in kardeşi ve rakibi olup Kızıl Ahmed diye bilinen Emîr Ahmed’in kendisinden bazı tasavvufî meselelerin izahını yapan bir eser yazmasını istemesi bunu açıkça göstermektedir. Taşköprizâde, Kızıl Ahmed’in Dâvûd-i Halvetî’ye bir mektup göndererek ondan “devâir-i hams” hakkında bilgi istediğini, şeyhin de buna cevap olarak Gülşen-i Tevhîd adını verdiği büyük bir kitap yazdığını, Türkçe ve Arapça ile karışık olarak telif edilen bu eserin tarikat ehli arasında çok rağbet gördüğünü kaydeder. Eserin “Sebeb-i Te’lîf” bölümünde ifade edildiğine göre de Dâvûd-i Halvetî Kızıl Ahmed’in isteği üzerine mensur küçük bir risâle yazarak ona okumuş, bu risâleyi pek beğenen Kızıl Ahmed’in arzusu üzerine daha sonra aynı konuda manzum olarak Gülşen-i Tevhîd adlı eserini kaleme almıştır. Eserin dörtte birini atvâr-ı seb‘a* konusu teşkil eder; diğer bölümlerde ise bazı âyet ve hadislerle Hz. Ali’nin ve Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Mevlânâ Celâleddin, Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî, Habîb Karamânî gibi ünlü sûfîlerin sözleri tercüme ve şerhedilir. Başlık şeklinde alınan bu sözlerin tercüme ve şerhleri manzum olarak yapılmıştır. Genellikle mesnevi tarzında kaleme alınan Gülşen-i Tevhîd yer yer kaside, gazel ve rubâîler ihtiva etmektedir. Eserde tasavvufî - ahlâkî konuları işleyen bazı hikâyeler de yer almaktadır. Necati Elgin tarafından Konya Mevlânâ Müzesi

Kütüphanesi’ndeki (nr. 5694) 1042 (1633) tarihli nüshaya dayanılarak ilim âlemine tanıtılan eserin, Dâvûd-i Halvetî’nin vefat tarihi olan 913’te (1507) istinsah edilmiş diğer bir nüshası ile istinsah tarihi bilinmeyen bir başka nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Hacı Mahmud, nr. 3329, 291 vr.; Reşid Efendi, nr. 427, 219 vr.).

BİBLİYOGRAFYA

Dâvûd-i Halvetî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 3329; Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, I, 382; Keşfü’z-zunûn, II, 1505; Osmanlı Müellifleri, I, 69; Sicill-i Osmânî, II, 342; Gölpınarlı, Katalog, III, 337-338; Necati Elgin, “Dâvûd-i Halvetî’nin Gülşen-i Tevhîd’i”, TDED, XIII (1964), s. 91-98.

Recep Uslu

DÂVÛD b. HUSAYN

(داوود بن الحصين)

Ebû Süleymân Dâvûd b. el-Husayn elMedenî el-Ümevî (ö. 135/752-53)

Siyer ve megāzî müellifi, muhaddis.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Hz. Osman'ın oğlu Amr'ın (İbn Hibbân'a göre Amr'ın oğlu Abdullah'ın) mevlâ*sı olduğu için el-Ümevî nisbesiyle anılmıştır. Babası Husayn, sahâbîlerden Câbir b. Abdullah ve Ebû Râfi'den hadis rivayet etmiş bir tâbiî olup bu hadislerden biri İbn Mâce'nin es-Sünen'inde yer almıştır. Kendisinden ise sadece oğlu Dâvûd rivayette bulunmuştur. Medine'de yaşayan Dâvûd b. Husayn, babasından başka Abdullah b. Abbas'ın mevlâsı İkrime el-Berberî, Abdullah b. Ömer'in mevlâsı Nâfi', A'rec diye tanınan Abdurrahman b. Hürmüz gibi âlimlerden hadis, siyer ve megazî tahsil etmiştir. Kendisinden rivayette bulunanlar arasında Mâlik b. Enes, İbn İshak, İbrâhim b. Ebû Yahyâ, İbrâhim b. Ebû Habîbe vb. muhaddis ve siyer âlimleri sayılabilir.

Dâvûd'un rivayetleri konusunda münekkitler başlıca iki gruba ayrılmışlardır. Hâricîler'in görüşünü benimsemesi ve onlara yakınlığı ile tanınan İkrime'den rivayette bulunması bazı münekkitleri olumsuz yönde etkilemiştir. Süfyân b. Uyeyne onun rivayetlerinden uzak durduklarını, Ali b. Medînî ise İkrime'den naklettiği rivayetlerinin münker* olduğunu söylemektedir. Ebû Zür'a er-Râzî ile Ebû Hâtim Muhammed b. İdris er-Râzî, Dâvûd'un rivayetlerinin araştırmaya tâbi tutulmak üzere yazılabileceğini belirtmişlerdir. Ayrıca Ebû Hâtim er-Râzî, Mâlik b. Enes ondan hadis almasaydı rivayetlerine kimse değer vermezdi demektedir. Yahyâ b. Maîn ise onun sika* olduğunu ifade etmiş, İbn Sa'd ve Ebü'l-Hasan el-İclî de bu görüşü benimsemişlerdir. es-Sikāt'ında Dâvûd'un biyografisine yer veren İbn Hibbân, onun Hâricî görüşü benimsemekle beraber bu görüşün propagandasını yapmadığı için rivayetlerini büsbütün terketmenin doğru olmayacağını belirtmiştir. Nitekim Mâlik b. Enes'e, Dâvûd b. Husayn ve onun gibi kaderi inkâr eden kişilerden niçin hadis

rivayet ettiği sorulunca, onların yalan söylemektense gökten yüzükoyun yere düşmeyi tercih edecek kadar doğru sözlü kimseler olduklarını ifade etmiştir (İbn Hacer, II, 32). Rivayetlerinin Kütüb-i Sitte'de yer alması olumlu yönlerinin ağır bastığını göstermektedir. Nitekim İbn Adî, kendisinden sika râviler rivayette bulunduğu zaman hadislerinin delil olarak kullanılabileciğini söyleyerek orta bir yol tutmuştur.

Dâvûd b. Husayn'ın günümüze kadar gelmeyen Kitâbü'l-Megāzî adlı bir eseri olduğu kaydedilmektedir. Vâkıdî'nin Kitâbü'l-Megāzî'sinde, Belâzürî'nin Ensâbü'l-eşrâf'ında ve onlardan iktibasla Taberî'nin Târîẖ'inde onun megāzî hakkındaki rivayetleri yer almaktadır. Fuat

Sezgin'in kanaatine göre Vâkıdî bu bilgileri, Dâvûd'un talebesi İbrâhim b. Ebû Habîbe'nin rivayetiyle elde etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt: el-Kısmü'l-mütemmim, s. 317; Yahyâ b. Maîn, et-Târîh, II, 152; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, III, 231; İbn Ebû Hâtim, ʿİlelü'l-hadîs, Kahire 1343, s. 380; a.mlf., el-Cerh ve't-taʿdîl, III, 408-409; İbn Hibbân, es-Sikāt, VI, 284; İbn Adî, el-Kâmil, III, 959-60; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, VIII, 379-382; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 106; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 121-140, s. 409-410; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 5-6; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, II, 32; III, 181-182; Sezgin, GAS, I, 285.

Mustafa Zeki Terzi

DÂVÛD-i KARSÎ

(داوود قارصی)

(ö. 1169/1756)

Çok yönlü Osmanlı âlim ve müderrisi.

Aslen Karslı olup doğum tarihi ve ailesi hakkında bilgi yoktur. Döneminde Dâvûd-i Karsî veya Dâvud Efendi olarak tanınmıştır. Sonraları Kara Dâvud diye anılmışsa da bu kendisinden çok önce yaşamış olan Teftâzânî'nin talebesi Kara Dâvud (Keşfü'z-zunûn, II, 1063) veya Dâvûd b. Kemâl el-Kocevî el-İzmitî ile (ö. 948/1541) karıştırılmış olmasından kaynaklanmaktadır (bk. Taşköprizâde, s. 399-400; Osmanlı Müellifleri, I, 399). Bütün eserlerinin mukaddimesinde kendisini Dâvûd b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî şeklinde tanıtan Dâvud, temel medrese eğitimini Kars'ta o yörenin tanınmış zâhid ve âlimi Çolak Abdullah Efendi'den yaptı. Daha sonra İstanbul'a giderek tahsilini ve mülâzemetini tamamladı. Akkirmânî'nin de mümeyyiz olarak bulunduğu ruûs imtihanında başarılı oldu. Bu imtihanda mümeyyizlerin kendisine sorduğu sorularla onun verdiği cevaplardan oluşan Risâletü'l-imtihân'ı Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Kasîdecizâde, nr. 723/2, vr. 4b-6[a]). Osmanlı ilmiye geleneğine göre ruûs imtihanında başarılı olanlar taşra medreselerinden birine müderris olarak tayin edilirlerse de kaynaklarda Dâvûd-i Karsî hakkında bu hususla ilgili bir bilginin bulunmamasından ve resmî makamlardan uzak kalarak zâhidâne bir hayat yaşamış olmasından hareketle onun böyle bir tayine yanaşmadığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Her ne kadar başta Âkifzâde el-Amâsî olmak üzere (el-Mecmûᶜ, vr. 138) Dâvûd-i Karsî'den bahseden bütün kaynaklar, onun mülâzemetini tamamladıktan sonra Birgi'ye gittiğini kaydediyorsa da eserleri yazıldıkları yer ve tarihlere göre incelendiğinde Dâvud'un tahsilini tamamladıktan sonra Mısır'a gittiği, orada kısa bir süre içinde ilmî ehliyetini çevresine kabul ettirip ders vermeye başladığı ve daha ziyade öğrencilerinin ihtiyacı doğrultusunda eserler telif ettiği anlaşılır. Dâvûd-i Karsî'nin Mısır'dan ne zaman döndüğü kesin olarak belli değildir. Ancak

Mısır'da iken telif ettiği bilinen eserlerinden ikisinin öğrencileri tarafından 1154 yılının ilk aylarında (1741'in ortaları) İstanbul'da istinsah edilmiş olmasını dikkate alarak 1153 yılının sonlarında (1741'in ilk ayları) İstanbul'a geldiğini söylemek mümkündür. Dâvûd-i Karsî bir süre sonra kendisine hayran olduğu ünlü Türk bilgini Birgivî'nin memleketi olan Birgi kasabasına giderek orada yerleşmiş ve Birgi Ulucami Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Daha sonra 1159 (1746) yılında Kıbrıs'a gittiği, bir müddet orada kalarak öğretim ve irşad faaliyetiyle meşgul olduğu, bu sırada kaleme aldığı bilinen eserlerinden anlaşılmaktadır. 1162 yılının ramazan bayramında (14-16 Eylül 1749) bir ziyaret amacıyla Lârende'de (Karaman) bulunduğu, orada yazdığı bir eserin ferâğ kaydından öğrenilmektedir.

Dâvûd-i Karsî Birgi Ulucami Medresesi'nde Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, kelâm, mantık, âdâbü'l-münâzara ve ilm-i mîkāt gibi çok çeşitli alanlarda dersler verdi. Bir yandan öğrencilerini sağlam bir öğretim metoduyla yetiştirmeye çalışırken öte yandan adı geçen ilim dallarında Türkçe ve Arapça olarak pek çok eser telif etti. Dünya malına, makam ve mansıba değer vermeyerek zâhidâne bir hayat yaşamayı tercih etti; ilmi, takvâsı ve Ehl-i sünnet akîdesine bağlılığı ile talebelerinin ve muhitinin takdirini kazandı. Bazı eserlerinin muhtevasından, onun bâtınî fikirler karıştırılmış tasavvufî anlayışlarla mücadele ettiği, bunlara karşı Asr-ı saâdet'in ihsân* anlayışını savunduğu anlaşılmaktadır.

Hayatının son on beş yılını Birgi'de geçiren Dâvûd-i Karsî 1169 yılının son günlerinde (Ağustos 1756) bu kasabada vefat etti. Vasiyeti gereği Birgi'nin dışındaki bir tepe üzerinde medfun bulunan Birgivî'nin yanına gömüldü. Dâvûd-i Karsî'nin Ömer ve Osman adlı iki oğlunun bulunduğu, bunların eserlerinden bahseden bazı kaynaklardan öğrenilmektedir (meselâ bk. Osmanlı Müellifleri, I, 309; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 659; Îzâhu'l-meknûn, I, 310).

Eserleri. İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında kendisinden önce yazılmış, daha ziyade ders kitabı olarak kullanılan pek çok kitaba, özellikle talebelerinin bunlardan istifadesini kolaylaştırmak amacıyla şerh ve hâşiyeler yazan Dâvûd-i Karsî'nin eserlerini şu şekilde gruplandırmak mümkündür:

A) Tefsir-Kıraat. 1. er-Risâletü'n-Nûriyye ve'l-mişkâtü'l-kudsiyye. Nûr

sûresinin 35. âyetinin tefsiri olup bazı müfrit tasavvuf ehline cevap olmak üzere kaleme aldığı bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi ile (Hacı Mahmud Efendi, nr. 6383) Birgi Kütüphanesi'nde birer nüshası bulunmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir'in Risâle fi't-tefsîr adıyla kaydettiği eser (Osmanlı Müellifleri, I, 309) muhtemelen bu risâledir. 2. el-Fethiyye fî beyâni'd-dâdi'l-katʿiyye. "Dad" harfinin telaffuzuyla ilgili küçük bir risâle olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (Tekelioğlu, nr. 408/4; İbrâhim Efendi, nr. 32/17). 3. Tahrîrât ve takrîrât ʿale'l-besmele ve'l-hamdele ve's-salâti ve's-selâmi'l-lafziyye. Risâlenin Berlin'de bulunan nüshasının (bk. Ahlwardt, nr. 2281), muhtemelen öğrencilerinden olan Ali b. Ahmed b. Hacı Ali tarafından 1150 (1737) yılında istinsah edilmiş olmasından hareketle müellifin bu risâleyi Mısır'da kaleme aldığı söylenebilir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde de iki nüshası vardır (Tırnovalı, nr. 1412/10; Yazma Bağışlar, nr. 769/1). 4. Şerhu'd-Dürri'l-yetîm. Birgivî'nin tecvidle ilgili ed-Dürrü'l-yetîm adlı Arapça eserinin şerhi olmalıdır (Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 4559/3).

B) Hadis. Şerhu Usûli'l-hadîs li'l-Birgivî. Öğrencilerine Sahîh-i Buhârî okutmadan önce hadis usulüne dair bilgi vermek için Birgivî'nin konuyla ilgili olan Arapça risâlesini şerhetmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nin çeşitli bölümlerindeki on yedi ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki üç nüshasının yanı sıra dünyanın çeşitli kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunan şerhin ayrıca birçok baskısı yapılmıştır (İstanbul 1272'de iki defa, 1275, 1288'de iki defa, 1293, 1298, 1312, 1314, 1326; Bulak 1303). Eser hem ilim erbabının hem de öğrencilerin ilgisini çekmiş, bu sebeple tercüme edilmiş ve üzerine hâşiyeler yazılmıştır. Galata kadılarından Babakaleli Abdülaziz Ahmed Efendi'nin Mukarribü't-tâlibîn adıyla

yaptığı Türkçe tercümesi yayımlanmıştır (İstanbul 1290). İstanbullu Şevket Mustafa Efendi'nin hâşiyesi (İstanbul 1298, 1321) ile Medine Mahmûdiye Medresesi müderrislerinden Yûsuf Şükrî el-Harpûtî tarafından yazılan hâşiye de basılmıştır (İstanbul 1293; ayrıca bk. Osmanlı Müellifleri, I, 339).

C) Kelâm. 1. el-Kasîdetü'n-nûniyye şerhleri. Dâvûd-i Karsî, Hızır Bey'in (ö. 863/1459) kelâma dair ünlü eseri el-Kasîdetü'n-nûniyye'ye biri Türkçe, diğeri Arapça iki şerh yazmıştır. Müellifin meşhur olan Arapça şerhinden başka Türkçe olarak da bir şerh kaleme almış olduğunun bilinmemesi bazı

araştırmacıları yanılgıya düşürmektedir. Nitekim “Bratislava Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Katalogu”nu hazırlayan J. Blaškovics, bu kütüphanede bulunan Türkçe Kasîde-i Nûniyye Şerhi’nin (nr. 496) mütercimininin bilinmediğini söyler. Türkçe şerhin Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’nde bulunan nüshasının (nr. 3284/5) sonundaki kayda göre Dâvud Efendi bu şerhi 1158 (1745) yılında tamamlamıştır (Dobraca, I, 428). Eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde iki (Kasîdecizâde, nr. 166; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1177/ 3), British Museum (Add., 5987 / II) ve Lefkoşe’de Sultan II. Mahmud Kütüphanesi’nde de (nr. 1101/2) birer nüshası mevcuttur. Müellif, Şerhu’l-Kasîdeti’n-nûniyyeti’t-tevhîdiyye adını taşıyan Arapça şerhini 1169 (1756) yılının sonlarında Birgi’de tamamlamıştır. Şerhin telifi sırasında aynı kasideye daha önce Hayâlî Çelebi tarafından yapılan şerhten de faydalanan, ancak zaman zaman bu eseri tenkit eden Karsî’nin ayrıca pek çok kaynağa da başvurduğu eserin incelenmesinden anlaşılmaktadır. Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan (Brockelmann, GAL Suppl., II, 321; Rieu, Catalogue, s. 5b-6[a]; Ahlwardt, nr. 2003) şerhin ilk baskısı litografik olarak gerçekleştirilmiştir (İstanbul 1291). Bu baskının 20-26. sayfaları arasında yer alan kasidenin on üçüncü beytine ait açıklamalarda müellif, İslâm inancına aykırı hulûl ve ittihad fikirlerinin karıştığı Vücûdiyye, İttihâdiyye, Hulûliyye ve Zuhûriyye gibi bâtınî ve aşırı tasavvufî görüşleri tenkit ederek Mevlevîlik, Halvetîlik, Celvetîlik, Sa‘diyye, Kādiriyye ve Gülşeniyye gibi tarikatların da adı geçen dört ana görüşten türemiş olduğunu ileri sürdüğü için eserin Halil Efendizâde tarafından yaptırılan ikinci baskısında (İstanbul 1318) bu kısım metinden çıkarılmıştır (diğer baskıları için bk. Serkîs, II, 1503). 2. Şerh-i Âmentü billâh. Âmentü metni üzerine Mâtürîdî mezhebine göre yazılmış Türkçe bir şerh olup Süleymaniye Kütüphanesi’nde üç (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2174/2; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1177/4; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1490/1), Köprülü (III. Kısım, nr. 250/1), Manisa İl Halk (nr. 5822/15) ve Saraybosna Gazi Hüsrev Bey (nr. 3284/6; bk. Dobraca, I, 429) kütüphanelerinde birer nüshası bulunmaktadır. 3. Şerhu Kasîdeti Bedʾi’l-Emâlî. Ûşî’nin el-Emâlî adıyla bilinen akaide dair kasidesi üzerine yazdığı bu şerh konuyla ilgili kaynaklarda zikredilmemektedir. Eserin Lefkoşe’de Sultan II. Mahmud Kütüphanesi ile (nr. 1431) Saraybosna’daki Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’nde (nr. 3284/1) birer nüshası vardır (Dobraca, I, 428). 4. Risâle fî beyâni mesʾeleti’l-ihtiyârâti’l-cüzʾiyye ve’l-idrâkâti’l-kalbiyye. İnsana ait fiiller ve irade konularıyla ilgili

olan bu risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi'nin çeşitli bölümlerinde sekiz, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde iki (nr. 3129/1, 5950/2), Üsküdar Hacı Selim Ağa (nr. 1273/4) ve Köprülü (III. Kısım, nr. 720/3) kütüphanelerinde birer nüshası bulunmaktadır. Aynı risâlenin Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi ile (nr. 1102/7; bk. Dobraca, I, 472-473) Mısır Millî Kütüphanesi'nde de (Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyye, I, 182; Fihrisü'l-mahtûtât, I, 364) birer yazma nüshası mevcuttur. Risâle üzerine Silleli Osman Hamdi tarafından kaleme alınan hâşiye, Dâvûd-i Karsî'nin hal tercümesiyle birlikte bir mecmua içinde yayımlanmıştır (İstanbul 1312). Bursalı Mehmed Tâhir'in Risâle fî beyâni'l-kazâʾ ve'l-kader adıyla Dâvûd-i Karsî'ye izâfe ettiği eser de (Osmanlı Müellifleri, I, 309) bu risâle olmalıdır.

D) Mantık. 1. el-Mûcez fî şerhi Tehzîbi'l-mantık. Teftâzânî'ye ait Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm'ın birinci kısmının şerhidir. Dâvûd-i Karsî'nin, gerek Tehzîbü'l-mantık, gerekse Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin yine mantıkla ilgili eş-Şemsiyye'sine daha önce yazılmış olan şerhlerden de faydalanarak tamamladığını belirttiği bu eserin müellif hattı nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Kısım, nr. 325). Eserin başka bir nüshası Lefkoşe'de Sultan II. Mahmud Kütüphanesi'ndedir (nr. 140/1). Âkifzâde el-Amâsî'nin Hâşiyetü't-Tehzîb adıyla kaydettiği eser de (el-Mecmûʿ, vr. 138) muhtemelen bu şerhtir. 2. Tekmile liTehzîbi'l-mantık. Tehzîb'in birinci kısmının özetine bazı tamamlayıcı bilgilerin eklenmesiyle oluşmuş yeni bir mantık metnidir. Müellifin 1150 (1737) yılında

tamamladığı bu eseri Brockelmann Mülahhasu Tehzîbi'l-mantık, adıyla kaydetmektedir (GAL Suppl., II, 304). Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde üç (Kasîdecizâde, nr. 708/2; Çelebi Abdullah Efendi, nr. 48/1; Yazma Bağışlar, nr. 258), Ezher Kütüphanesi'nde (Fihrisü'l-mektebeti'l-Ezheriyye, III, 421) bir nüshası bulunmaktadır. Dâvûd-i Karsî Tekmile'ye, yukarıda adı geçen el-Mûcez adlı eserini özetlemek suretiyle bir de şerh yazmıştır. 1 Receb 1152'de (4 Ekim 1739) tamamladığı, Şerhu Tekmileti't-Tehzîb fi'l-mantık, adını taşıyan bu eser bazı kaynaklarda Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Gelenbevî li-Tehzîbi'l-mantık, adıyla anılmışsa da (meselâ bk. Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 363; Kehhâle, IV, 142) Dâvûd-i Karsî'nin Gelenbevî'den (ö. 1205/1790) önce vefat etmiş olması bu tesbitin yanlış olduğunu göstermektedir. Şerhin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki

pek çok nüshası yanında (meselâ bk. Kasîdecizâde, nr. 708/1) Lefkoşe'de Sultan II. Mahmud Kütüphanesi ile (nr. 1128), Ezher (Fihrisü'l-mektebeti'l-Ezheriyye, III, 421), Bratislava (Petracek v.dğr., nr. 237) ve Princeton Üniversitesi (Mach, nr. 3254) kütüphanelerinde de birer nüshası bulunmaktadır. 3. Şerhu'l-Îsâgucî fi'l-mantık. Esîrüddin el-Ebherî'ye ait muhtasar mantık metninin şerhidir. Müellif bu şerhi, Kıbrıs'ta bulunduğu 1159 (1746) yılında çok kısa bir süre içinde yazdığını belirtir. Şerhin Köprülü Kütüphanesi'ndeki 1159 (1746) tarihli nüshası (III. Kısım, nr. 321) muhtemelen müellif hattıdır. Eserin Beyazıt Devlet (nr. 3129/3) ve Saraybosna Gazi Hüsrev Bey (nr. 5285/2; bk. Dobraca, I, 244) kütüphanelerinde de birer nüshası vardır (eserin diğer nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 843). 4. el-Îsâgūci'l-cedîd ve'd-dürrü'l-ferîd. Bu eseri de Kıbrıs'ta bulunduğu sırada el-Îsâgucî'den esinlenip yeni bir mantık metni olarak telif etmiştir. Eserin Hacı Selim Ağa (nr. 1273/11), Lefkoşe'de Sultan II. Mahmud (nr. 204/1 ve 1636/2) ve Princeton Üniversitesi (bk. Mach, nr. 3190) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. Bu yeni mantık metnini, Kıbrıs'tan Birgi'ye döndükten sonra eş-Şerhu'l-cedîd ʿale'l-Îsâguci'l-cedîd adıyla şerhetmiş ve bu eserin ferâğ kaydına Birgivî ile beraber haşrolma dileğini eklemiştir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi ile (İzmir, nr. 830/3) Akhisar Zeynelzâde Kütüphanesi'nde (nr. 156/8) birer nüshası bulunmaktadır. Silleli Osman Hamdi bu şerh ile Şerhu'l-Îsâgucî'yi birbirine karıştırdığından eserin telif tarihini 1169 (1755) olarak vermiştir. 5. Şerhu'r-Risâle fi'l-kaziyye ve eczâʾihâ. Müellifin Lârende'de bulunduğu 1162 yılının ramazan bayramında (14-16 Eylül 1749), yörenin hayatta bulunan âlimlerinden Ebû Saîd el-Hâdimî'nin mantığın önerme bahsiyle ilgili er-Risâle fi'l-kaziyye ve eczâʾihâ adlı eserine yazdığı şerhtir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (Çelebi Abdullah Efendi, nr. 392/26; Tırnovalı, nr. 1325).

E) Cedel ve Münâzara. Tezkire li-vezâʾifi'l-bahhâsîn. Dâvûd-i Karsî, ilmî tartışmaya dayalı İslâmî ilimlerin metodolojisi durumundaki cedel ve münâzaraya dair olan bu eserini 1152 (1739) yılında yazmıştır. Saçaklızâde Mehmed'in konuyla ilgili Takrîrü'l-kavânîn adlı eserinin özeti ve Hüseyin Antâkî'nin aynı konuyu ele alan el-Hüseyniyye'sinden seçilmiş bazı kısımların da buna eklenmesiyle oluşan eser, bir kısım bibliyografik kaynaklarda Âdâbü'l-Karsî adıyla kaydedilir (Îzâhu'l-meknûn, I, 3).

Brockelmann ise bu kitabı Muhtasaru Takrîri'l-kavânîn (GAL, II, 487, 582) ve Mülahhasu Takrîri'l-kavânîn (GAL Suppl., II, 498) adlarıyla iki ayrı yerde vermektedir. Eserin Mısır Millî Kütüphanesi'nde bulunduğu belirtilen (Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyye, II, 271; Ziriklî, II, 334) nüshasının müellif hattı olması muhtemeldir. Dâvûd-ı Karsî eserini 1152 Receb ayı ortalarında (Ekim 1739) Şerhu't-Tezkire li-vezâʾifi'l-bahhâsîn adıyla şerhetmiştir. Bu şerhin Süleymaniye Kütüphanesi'nin çeşitli bölümlerinde bulunan altı nüshasından başka Beyazıt Devlet (nr. 3129/2), Lefkoşe'de Sultan II. Mahmud (nr. 204/2), Mısır Millî Kütüphanesi (Fihrisü'l-mahtûtât, II, 19), ile Bratislava (Petracek v.dğr. nr. 278) ve Princeton Üniversitesi (Mach, nr. 3408) kütüphanelerinde de birer nüshası vardır.

F) Arap Dili ve Edebiyatı. 1. Şerhu'l-Emsileti'l-muhtelife fi's-sarf. Bu şerhi, Mısır'daki müderrisliği sırasında Arapça öğretiminde yabancılar için uygulanan metottan farklı bir usul uygulamak amacıyla kaleme almıştır. Eser Brockelmann tarafından yanlışlıkla Muslihuddin Sürûrî'nin Şerhu'l-Emsile'sinin bir hâşiyesi olarak kaydedilir (GAL, II, 579, 582; Suppl., II, 498, 650). Şerhin Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 3123/4; Fâtih, nr. 5354/3; Hacı Mahmud Efendi, nr. 6091; Yozgat, nr. 507/5), Beyazıt Devlet (nr. 6613/2), Berlin (Ahlwardt, nr. 6821) ve Hersek Mostar (Hasandediç, nr. 297/11) kütüphanelerinde mevcut pek çok yazma nüshası yanında İstanbul'da çeşitli tarihlerde yapılmış birçok baskısı da bulunmaktadır (1263, 1272, 1273, 1274, 1281, 1291, 1301, 1304). Dâvûd-i Karsî Birgi'de bulunduğu sırada aynı esere bir de Türkçe şerh yazmıştır. Bu şerhin de Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki (Esad Efendi, nr. 3123/3; Fâtih, nr. 5354/1), Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde üç (nr. 6613/1, 6512/4, 6763/ 2), Lefkoşe'de Sultan II. Mahmud Kütüphanesi'nde bir nüshası (nr. 450/4) mevcuttur. Ayrıca Arapça şerhin baskılarının kenarında yayımlanmıştır. 2. Şerhu'l-Binâʾ. Müellifi meçhul el-Binâʾ adlı temel sarf metni üzerine yazılmış olan bu şerhin bilinen tek nüshası Lefkoşe'de Selimiye Camii Kütüphanesi'ndedir (nr. 99/2). 3. Şerhu İzhâri'l-esrâr. Birgivî'nin nahve dair meşhur eserinin şerhidir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan 1175 (1761) tarihli nüshası (Fâtih, nr. 4933/1), şârihin talebelerinden Süleyman b. Yûsuf tarafından istinsah edilmiştir. 4. Şerhu'l-ʿAvâmil. Yine Birgivî'ye ait el-ʿAvâmil adlı muhtasar nahiv risâlesinin şerhi olup Süleymaniye (Fâtih, nr. 4933/2), Saraybosna Gazi Hüsrev Bey (nr. 3285/3, bk. Dobraca, I, 244) ve Lefkoşe Selimiye Camii (nr. 176) kütüphanelerinde birer nüshası vardır.

5. Muhtâru Muhtâri’s-Sıhâh. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî’ye ait olup es-Sıhâh, diye tanınan Tâcü’l-luga adlı Arapça sözlük üzerinde Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî tarafından Muhtârü’s-Sıhâh, adıyla yapılmış ihtisar çalışmasının yeni bir ayıklama ile daha da kısaltılmış şeklidir. Eser, öğrencilerin kullanımı kolay bir sözlüğe sahip olmalarını amaçlayan bir çalışma niteliğindedir. Sözlüğün 1151 (1738) yılında

tamamlanmış müellif hattı nüshası British Museum’da (Or., nr. 4185/1) bulunmaktadır (Rieu, Suppl., nr. 852; Brockelmann, GAL, II, 582; Suppl., I, 197). 6. Şerhu’r-Risâleti’l-Endelüsiyye fi’l-ʿarûz. 1155 (1742) yılında yazılan ve Ebü’l-Ceyş el-Ensârî el-Endelüsî’ye ait Kitâbü’l-ʿArûz’un şerhi olan bu eserin Süleymaniye (Fâtih, nr. 5349/6), Wien (nr. 223) ve Princeton Üniversitesi (Mach, nr. 3833) kütüphanelerinde birer nüshası bulunmaktadır (ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 378; II, 582; Suppl., I, 544).

G) İlm-i Mîkāt. Dâvûd-i Karsî’nin kıblenin tayini ve ibadet vakitlerinin belirlenmesiyle ilgili iki risâleye de şerh yazdığı tesbit edilmiştir. 1. Şerhu’r-Risâleti’l-fethiyye fi’l-aʿmâli’l-ceybiyye. Bedreddin el-Mardînî’nin konuyla ilgili eserinin şerhidir. 1162 (1749) yılından önce yazdığı bu eserin Süleymaniye (Lâleli, nr. 2761/4), Balıkesir İl Halk (nr. 1069/2) kütüphaneleriyle Mısır Millî Kütüphanesi’nde (Tal‘at, Mecmûalar, 366/1; bk. King, I, 552; II, 504) nüshaları bulunmaktadır. 2. Şerhu Risâle fi’l-ʿamel bi’r-rubʿ el-mevsûm bi’l-mukantarât. İbnü’l-Mecdî’ye ait risâlenin şerhi olup 15 Zilhicce 1154 (21 Şubat 1742) tarihli müellif nüshası Gotha’da bulunmaktadır (Pertsch, III, nr. 1418). Eserin Balıkesir İl Halk Kütüphanesi’nde de (nr. 1069/2) sonu eksik bir nüshası vardır.

Bunlardan başka Dâvûd-ı Karsî’nin, Takrîrât-ı Dâvûd Efendi olarak da bilinen, kendisinin çeşitli ilim dallarıyla ilgili Arapça ve Türkçe bazı not ve takrirlerinin bulunduğu, otuz üç ana başlık ihtiva eden Ma’lûmât adlı bir eseri de vardır. Ma’lûmât’ın Süleymaniye Kütüphanesi’nde üç (Kasîdecizâde, nr. 664/3; Fâtih, nr. 5349/5; Denizli, nr. 402/2), Köprülü (III. Kısım, nr. 705/39) ve Saraybosna Gazi Hüsrev Bey (nr. 672/9; bk. Dobraca, I, 504) kütüphanelerinde birer nüshası bulunmaktadır.

Dâvûd-i Karsî’ye kütüphane ve kataloglarda nüshaları bulunamayan şu eserler de nisbet edilmiştir: Mecmaʿu’l-bahreyn fî tefsîri’l-Kurʾân,

Hulâsatü'l-havâşî ʿalâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî, Risâle fî tavzîhi'l-mukaddimâti'l-erbaʿa, Talîkat ʿalâ kavlihî teʿâlâ "Mâ nensah min âyetin" (Âkifzâde el-Amâsî, vr. 138), Türkçe Şerh-i Tarîkat-i Muhammediyye (Silleli Osman Hamdi, s. 11).

Silleli Osman Hamdi tarafından Dâvûd-i Karsî'ye izâfe edilen (a.g.e., s. 11) Şerhu'ş-Şemsiyye fi'l-mantık, adlı eser, umumiyetle Dâvûd-i Karsî ile karıştırılan Kara Dâvud'a ait olup tam adı Hâşiyetü Küçük ʿalâ Şerhi'ş-Şemsiyye'dir (Keşfü'z-zünun, II, 1063; Voorhoeve, s. 311). Âkifzâde el-Amâsî de ona Şerhu'd-Delâil adlı bir eser nisbet etmiştir (el-Mecmûʿ, vr. 138). Ancak bu Türkçe Delâilü'l-hayrât şerhinin müellifi, Dâvûd-i Karsî ile yakınlığı bulunmayan ve 1170'te (1756) vefat eden Karadâvudzâde Şeyh Mehmed Efendi'dir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 331, Îzâhu'l-meknûn, I, 340; Osmanlı Müellifleri, I, 399). Bursalı Mehmed Tâhir tarafından (a.g.e., I, 399) Dâvûd-i Karsî'nin eserleri arasında zikredilen ve Köprülü Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan (III. Kısım, nr. 58) Şerhu'l-Menâr fi'l-usûl adlı eserin de ona değil Kara Dâvud'a veya Dâvûd b. Kemâl el-Kocevî'ye ait olması ihtimali daha kuvvetlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 399-400; Keşfü'z-zunûn, II, 1063; Âkifzâde el-Amâsî, el-Mecmûʿ fi'l-meşhûd ve'l-mesmûʿ, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 2527, vr. 138; Silleli Osman Hamdi, "Terceme-i Müellif" (Dâvûd-i Karsî, Risâle fî beyâni mesʾeleti'l-ihtiyârâti'l-cüzʾiyye ve'l-idrâkâti'l-kalbiyye içinde), İstanbul 1312, s. 11; Osmanlı Müellifleri, I, 309, 338-339, 384, 399; II, 57; Serkîs, Muʿcem, I, 861; II, 1503, 1525; Brockelmann, GAL, I, 378; II, 487, 579, 582, 584; Suppl., I, 197, 544, 843; II, 304, 321, 437, 498, 564, 650, 654; Îzâhu'l-meknûn, I, 3, 310, 340; II, 233; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 363, 659; II, 331, 458, 570; Flügel, Handschriften, nr. 223; Pertsch, Gotha, III, nr. 1418; Ahlwardt, Verzeichniss, nr. 2003, 2281, 6821; Rieu, Catalogue, s. 5b-6b; a.mlf., Suppl., nr. 852; Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-mahfûza bi'l-kütübhâneti'l-Hidîviyye, Kahire 1308-10, I, 182, 224; II, 24, 31, 271; VII/2, s. 599; Fihrisü'l-hizâneti't-Teymûriyye,

Kahire 1367-69/1948-50, II, 85; III, 240; Fihrisü'l-mektebeti'l-Ezheriyye, Kahire 1369/1950, III, 421; M. E. Tales, el-Keşşâf ʿan mahtûtâti hazâʾini kütübi'l-evkaf, Bağdad 1372/1953, s. 305; Fuâd Seyyid, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Fihrisü'l-mahtûtât I: Mustalahu'l-hadîs, Kahire 1375/1956, s. 245-246; a.mlf., Fihrisü'l-mahtûtât, Kahire 1380-83/1961-63, I, 364; II, 19; P. Voorhoeve, Handlist of Arabic Manuscripts, Leiden 1957, s. 311; Ziriklî, II, 334; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 142; K. Petracek v.dğr., Arabische, Türkische und Persische Handschriften der Universitätsbibliothek in Bratislava, Bratislava 1961, nr. 237, 278, 496; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 11-12; K. Dobraca, Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa, Sarajevo 1963-79, I, 122, 243-244, 428-429, 472-473, 504; R. Mach, Cataloque of Arabic Manuscripts in the Garrett Collection Princeton University Library, Princeton-New Jersey 1977, nr. 559, 3190, 3254, 3408, 3833; Hıvzıja Hasandediç, Katalog Arapskih, Turkskih i Perszijskih Rukopisa, Mostar 1977, nr. 297/10-11; D. A. King, Fihrisü'l-mahtûtâti'l-ʿilmiyyeti'l-mahfûza bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1981-86, I, 552; II, 504; Şeşen, Fihrisü mahtûtât, III, 33, 117, 153, 154, 333, 361.

Cemil Akpınar

DÂVÛD-i KAYSERÎ

(داوود قيصرى)

(ö. 751/1350)

Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde yaşayan mutasavvıf ve ilk Osmanlı müderrisi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Kaynaklar, hocaları arasında gösterilen Kadı Sirâceddin el-Urmevî'nin Kayseri'den Konya'ya başkadı olarak tayin edildiği 1273'te Dâvûd-i Kayserî'nin on iki on beş yaşları arasında olduğunu bildirdiklerine göre 1260 yılı civarında doğduğu söylenebilir. Bazı eserlerde Karaman'da dünyaya geldiği kaydedilmekle birlikte (Brockelmann, GAL, II, 299) çoğunda doğum yeri olarak Kayseri gösterilmiştir. Nitekim kendisi de nisbesini "er-Rûmî el-Kayserî" şeklinde verir. Dâvûd-i Kayserî'den söz eden çağdaş yazarlar onun Türk olduğunu belirtirken H. Corbin hiçbir delil göstermeden onu İranlı bir mutasavvıf ve filozof olarak tanıtır (Histoire de la philosophie islamique, III, 1289). Öte yandan aynı yazar bir başka eserinde Kayseri'de doğduğunu ve Anadolu kökenli olduğunu söyler (Corps spirituel et terre céleste, s. 139).

Dâvûd-i Kayserî tahsil hayatına Kayseri'de başladı. Dinî ve naklî ilimleri öğrendikten sonra özellikle dinî ilimlerde bilgisini arttırmak için Mısır'a gitti. Mısır'a ne zaman gittiği, orada ne kadar kaldığı, kimlerden ders aldığı ve ne zaman Anadolu'ya döndüğü belli değildir. Bazı kaynaklar onun Sadreddin Konevî'nin öğrencisi olduğunu kaydederlerse de bunun doğru olması mümkün değildir. Çünkü Dâvûd-i Kayserî'nin tahsil için Konya'ya gittiğine dair hiçbir rivayet yoktur. Ayrıca Konevî'nin öldüğü tarihten (1274) bir yıl önce Konya'ya tayin edilen hocası Urmevî ile buraya gelmiş olsa bile bu yıllarda çok genç yaşta olduğundan tasavvufla ilgisi olmaması gerekir. Yine bazı kaynaklar, onun Mısır dönüşü Kayseri'ye değil Bursa'ya gittiğini kaydederse de (Kefevî, vr. 192[a]) bu konuda kesin bilgi yoktur.

Dâvûd-i Kayserî, Sadreddin Konevî'den tasavvuf öğrenmek için Konya'ya

gelen ve onun ölümünden önce Anadolu'dan ayrıldığı bilinen, tasavvuf yolunda üstadı olduğunu söylediği Abdürrezzâk el-Kâşânî ile (ö. 1329) muhtemelen İran'ın Sâve şehrinde tanıştı. Orhan Gazi, 1336 yılında inşaatı biten İznik'teki

ilk Osmanlı medresesinin müderrisliğine Dâvûd-i Kayserî'yi 30 akçe maaşla tayin etti. Ölümüne kadar on beş yıla yakın bir süre bu görevde kalan Dâvûd-i Kayserî bir yandan öğrenci yetiştirirken bir yandan da eserlerini kaleme aldı. Onun İznik medresesinde okuttuğu dersler hakkında bilgi bulunmamakla birlikte hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlerin yanı sıra felsefe ve mantık gibi aklî ilimler okuttuğu söylenebilir. Kaynaklarda Şeyh Edebâli, Yûnus Emre, Geyikli Baba ve Hacı Bektâş-ı Velî'nin çağdaşı olarak gösterilir (Âşıkpaşazâde, s. 42-43). Kaynakların çoğunda 751'de (1350) İznik'te vefat ettiği bildirilirse de kendisinden bahseden bazı eserlerde 745 (1344) (Sicill-i Osmânî, II, 323), 1335 (Yurdaydın, s. 100) gibi farklı tarihler de verilmiştir. Mezarının İznik'te Çandarlı Halil Paşa Camii'nin karşısında bugün Çınardibi denilen yerde olduğu rivayet edilmektedir. Dâvûd-i Kayserî'nin vefatından sonra yerine öğrencisi Tâceddin Geredevî tayin edilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin ilk müderrisi ve ilk düşünürlerinden biri olan Dâvûd-i Kayserî'nin eserlerinden dinî ve aklî ilimlerde iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. Dinî ilimlerden bilhassa fıkıh ve hadis sahalarında derin bilgiye sahipti. Ancak daha ziyade tasavvuf, kelâm ve felsefe alanlarındaki dirayetiyle temayüz etti.

Zâhirî ilimlerle tasavvufu kendinde birleştiren Dâvûd-i Kayserî özellikle İbnü'l-Fârız, İbnü'l-Arabî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi büyük sûfîlerin geliştirip sistemleştirdikleri vahdeti vücûd* nazariyesini benimsemiştir. Ayrıca Aristo gibi Yunan filozoflarıyla Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gibi İslâm filozoflarını tenkit edebilecek seviyede felsefe bilgisine sahipti. Vahdeti vücûd nazariyesini felsefî mahiyette yorumlayan ve savunan ilk sûfî müelliftir. Bu görüş, onun eserleri sayesinde Anadolu'nun dışında özellikle İran'da yayılma imkânı bulmuştur.

Dâvûd-i Kayserî, tasavvufî düşünce açısından İbnü'l-Arabî'nin yolunu takip etmekle birlikte tarikat mensubu ve irşad faaliyeti yürüten bir şeyh

değildir. Bazı kaynaklarda İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen Ekberiyye tarikatı müntesibi olarak gösterilmesi, Şeyh-i Ekber'in düşünce sistemini benimsemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Ekberiyye diğer tarikatlar gibi âdâb ve erkânı olan bir tarikat değildir. Bu kaynaklarda Dâvûd-i Kayserî'nin tarikat silsilesi, hocası Abdürrezzâk el-Kâşânî ve Sadreddin Konevî vasıtasıyla İbnü'l-Arabî'ye ulaştırılmaktadır.

Dâvûd-i Kayserî tabiat felsefesiyle ilgili görüşleri açısından da önemli bir düşünürdür. Tabiatta var olan her şeyin esasını ve bütün tabiat olaylarını enerji ve enerji değişimiyle açıklayan fizik ve felsefe doktrini enerjetizmi, Batı'da bu görüşün kurucusu olan Wilhelm Ostwald'dan (ö. 1932) altı yüzyıl önce Dâvûd-i Kayserî temellendirmiştir. Ona göre tabiatın da içinde yer aldığı görünür görünmez maddî ve ruhî bütün varlıkların toplamı olan âlem Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisidir. "Küllî unsur" adını verdiği tabiattaki her şey atom (cüz) ve moleküllerden (mürekkeb) teşekkül etmiştir. Varlıkların nitelik ve niceliğini atom ve moleküller tayin eder. Tabiat kendi özünde enerjiden ibarettir. Enerjinin özelliği ve tezahürü ışık ve ateş olmasıdır. Dâvûd-i Kayserî bu fikrini, "Sonra O, özü duhân olan gökyüzüne yöneldi" (Fussılet 41/11) âyetinde geçen "duhân" kelimesine dayandırır. Ona göre tabiattaki her şeyin kendisinden oluştuğu duhân enerjinin şekil almamış durumudur. İlk enerji olan duhân zaman içinde çok çeşitli formlar almış ve varlıkların şeklini belirleyen dört unsura (su, hava, ateş ve toprak) dönüşmüştür. Öte yandan Demokritos gibi varlıkların atomlardan ve moleküllerden teşekkül ettiğini, ancak kendisinden önceki Yunan filozofları ve onların takipçisi olan müslüman atomist filozoflardan farklı olarak atomların enerji yüklü olduğunu söyler. Dâvûd-i Kayserî bu konudaki görüşünü, "Tabiat ışık veren ve yakıcı özelliğe sahip olan genel toplam enerjidir" cümlesiyle özetler. Aynı fikirler, XIX. yüzyılın sonlarında enerjinin sakınımı, termodinamik ve antropi kanunlarından esinlenerek W. Ostwald tarafından ortaya konulmuştur.

Dâvûd-i Kayserî'nin düşünce sisteminde metafizik ve fizikî açıdan suyun özel bir yeri vardır. Rahmânî nefes (en-nefesü'r-rahmânî), küllî madde (el-heyûle'l-külliyye), asıl cevher (el-cevherü'l-aslî) olarak nitelediği su, hayat sırrının kendi içinde eridiği temel bir unsurdur; hayatın sırrıdır. "Su, varlıkları teşkil eden bütün unsurları kendisinde bulundurur" diyen Dâvûd-i Kayserî bu fikirlerini, "Canlı olan her şeyi sudan yarattık" (el-Enbiyâ

21/30) meâlindeki âyete dayandırır. Su bir yandan ilâhî bilgiyi ve hayatı temsil ederken aynı zamanda bunların yansıması olan tabiat hayatının kendisi, onun sırrının temelidir. Bu mânada su yaratıcı ve üretici bir unsurdur. Allah'ın hayat sıfatı, celâl sıfatıyla yarattığı maddî suda ve heybet sıfatıyla yarattığı maddî ateşte iki yönlü olarak yansımış, su ve ateş Allah'ın arzusuna boyun eğerek birleşmiş, bu birleşmeden enerji bulutu olan duhân meydana gelmiştir. Bulutun hafif ve latif kısmından gökler ve gök cisimleri, kaba ve ağır kısmından toprak oluşmuş, böylece hayat denen olay başlamıştır.

Kâinatta var olan her şeyin canlı olduğunu kabul eden tümcanlıcılık (panbioizm) nazariyesini Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıflarda bulmak mümkündür. Bu mutasavvıf düşünürler gibi Dâvûd-i Kayserî de benimsediği vahdeti vücûd görüşünün mantıkî bir sonucu olarak kâinattaki her şeyin canlı olduğunu söyler. Çünkü kâinatta ne varsa hepsi Allah'ın hay ve hayat sıfatının yansımasıyla var olmuştur. Allah'ın bu sıfatlarının tecellisi olan her varlık O'nun gibi canlıdır. Dolayısıyla kâinatta canlı (organik) ve cansız (inorganik) ayrımı yoktur. Fakat insanlar bunu çıplak gözle açıkça göremezler. Dâvûd-i Kayserî, yer ve göklerdeki her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini (el-İsrâ 17/44), onların sabah akşam ister istemez Allah'a secde ettiklerini (er-Râd 13/15) bildiren âyetlerdeki tesbih ve secde keyfiyetinin gerçek anlamda olduğunu söyleyerek âyetlere mecazî mâna veren kelâm ve tefsir âlimlerinden ayrılır. Ona göre varlıklar sadece lisân-ı hâl ile değil tabii hayattan kaynaklanan şuur ve ilimle Allah'ı zikrederler.

Dâvûd-i Kayserî, Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zamân adlı eserinde zamanın mahiyetini araştırarak bir zaman felsefesi temellendirmeye çalışmıştır. Zaman konusunda kendisinden önce ortaya konan Aristo ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin görüşlerini özetledikten sonra bunların tenkidini yapmış ve kendi görüşünü ortaya koymuştur. Ona göre fizikî zaman aynı zamanda matematiksel bir zamandır. Bu da varlıklar arasındaki ilişkinin süresinin ölçümüdür. O halde fizikî zaman ampirik bir zamandır (Nihâyetü'l-beyân, vr. 68b vd.).

Vahdeti vücûd nazariyesinin yanı sıra Allah aşkı ve bu aşkın insana verdiği sarhoşluk da tasavvufun en önemli konularından biridir. Zâhir ulemâsı

insanın Allah’a âşık olamayacağını ileri sürerek sûfîlere itiraz etmişse de sûfîler bu konuyu işlemeye devam etmişlerdir. Dâvûd-i Kayserî, İbnü’l-Fârız’ın ilâhî aşkı anlattığı el-Kasîdetü’l-mîmiyye’sine yazdığı şerhte ve bu şerhin girişinde bu konudaki görüşlerini açıklamıştır. Ona göre ilâhî aşk, insanın Allah’ın cemâl ve celâli karşısında duyduğu heyecan ve derin sevgidir. İnsan elest bezminde, “Ben sizin rabbiniz değil miyim” sorusuna “evet” demiş ve bu arada Allah’ı müşahede etmekle sarhoş olmuştur. İnsan dünyaya gelince bu sarhoşluğunu dili, kalbi ve ruhuyla Allah’ı zikrederek yeniden hatırlamak suretiyle bu dünyada da ilâhî sarhoşluğa düşebilir. Bu sarhoşluğun şarabı Allah’ı sürekli şekilde anmaktır.

Dâvûd-i Kayserî, tevhid konusunu avamın ve havassın tevhidi şeklinde ikiye ayırarak inceler. Kelime-i tevhidi dil ile söyleyip kalp ile tasdik etmekten ibaret olan avamın tevhidi tevhidlerin en alt mertebesidir. Bu tevhide mantıkî kıyaslama ve istidlâl, peygamberleri taklit veya bu iki yolun birleştirilmesiyle ulaşılır. Ona göre halkın tevhidine birinci yolla elde edilirse istidlâlî tevhid, ikinci yolla elde edilirse naklî tevhid, üçüncü yolla elde edilirse istidlâlî-naklî tevhid adı verilir. İnsan ayrıca bunların ötesinde üstün bir aklî çaba ile tevhide ulaşırsa buna da istidlâlî - aklî tevhid denilir.

Havassın tevhidi avamın tevhidinin üstündedir; bu, şuurla yaşanan mutasavvıfların ulaştıkları tevhid olup fiillerin, sıfatların ve zâtın tevhidi olmak üzere üçe ayrılır. Üç çeşit tevhide “beraberce yaşanan tevhid” (et-tevhîdü’ş-şühûdiyye) adını veren Dâvûd-i Kayserî’ye göre tevhidin dinî, mantıkî ve aklî veya ontolojik üç temeli vardır. Dinî tevhid insanın, peygamberlerin ve dinlerin öğretilerini takip ederek Allah’ın birliğini kabul etmesidir. Mantıkî ve aklî tevhid, insanın kendi düşüncelerinin kendisini Allah’ın varlık ve birliğine götürmesidir. Ontolojik tevhid ise insanın bir şuur varlığı olarak Allah’tan başka hiçbir varlığın olmadığına inanması ve bunu bilmesidir.

Dâvûd-i Kayserî, daha çok Fusûsü’l-hikem şerhiyle (aş. bk.) kendisinden sonraki müellif sûfîleri etkilemiştir. Bu şerh daha kendi döneminde Anadolu’nun dışında tanınmış, Altın Orda Devleti’nin merkezi Saray’a ulaşmış ve burada el-Emîrü’l-Kebîr Seyyid Ali el-Hemedânî (ö. 786/1384) Fusûsü’l-hikem’e yazdığı şerhte Dâvûd-i Kayserî’nin eserini esas almıştır. Anadolu sahasında ise ilk olarak Şeyh Bedreddin onun şerhine bir ta‘likat

kaleme almış, ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Molla Fenârî, Kutbüddin İznikî, Sofyalı Bâlî Efendi, Abdullah Bosnevî ve İsmâil Hakkı Bursevî gibi Osmanlı âlim ve mutasavvıfları da Dâvûd-i Kayserî'nin Fusûsü'l-hikem şerhindeki görüşlerinden etkilenmişlerdir. Onun bu şerhinin tesiri XX. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı, Dârülmuallimîn'de öğrenci iken Fusûsü'l-hikem dersi almak isteyince hocası Ahmed Âsım Bey kendisine Dâvûd-i Kayserî'nin şerhini okuttuğunu söyler.

Dâvûd-i Kayserî'nin İranlı düşünürler üzerindeki tesiri daha büyük olmuştur. Ona ilgi duyan bu düşünürlerin ilki olan büyük Şiî kelâmcısı ve mutasavvıfı Haydar el-Âmülî (ö. 787/1385'ten sonra) Nassü'n-nusûs, Nakdü'n-nükud fî maʿrifeti'l-vücûd ve Câmiʿu'l-esrâr adlı eserlerinde Dâvûd-i Kayserî'nin eserlerine sık sık atıflarda bulunmuştur. İranlı filozof Molla Sadrâ Şîrâzî'nin (ö. 1050/1640) eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye ve el-Esfârü'l-erbaʿa adlı eserlerinde Dâvûd-i Kayserî'nin tesirlerini açıkça görmek mümkündür. eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye'yi yayımlayan Celâleddin Aştîyânî, bu eserin birinci bölümünün âdeta Matlaʿu husûsi'l-kilem mukaddimesinin bir şerhi olduğunu söyler. Molla Sadrâ'nın eserini şerheden Molla Hâdî-i Sebzevârî ile Molla Demâverdî de Dâvûd-i Kayserî'den etkilenen İranlı müellifler arasında sayılabilir. Dâvûd-i Kayserî Arap düşünürleri üzerinde de etkili olmuştur. XV. yüzyılda yazıldığı sanılan ve müellifi kesin olarak bilinmemekle beraber Şemseddin İbn Nasr es-Siczî'ye atfedilen Mecmaʿu'l-bahreyn adlı eserde Dâvûd-i Kayserî'nin Fusûsü'l-hikem şerhinden bahsedilmektedir. Mevlevî ve Nakşibendî tarikatına mensup Abdülganî en-Nablusî ile (ö. 1791) Cezayir'in millî kahramanı Emîr Abdülkādir de (ö. 1883) Dâvûd-i Kayserî'den etkilenen Arap müellifleri arasında sayılabilir.

Eserleri. 1. Matlaʿu husûsi'l-kilem fî meʿânî Fusûsi'l-hikem. Dâvûd-i Kayserî'nin en meşhur eseridir. Mukaddimesinde felsefî tasavvufun bütün meseleleri on iki bölüm halinde incelenmiştir. Müellifin "Mukaddimât" adını verdiği bu kısım, genellikle ayrı bir eser gibi değerlendirilip şerhin metninden ayrı

olarak istinsah edilmiştir. Müstensihlerin Risâletü'l-vücûd, Risâletü vahdeti'l-vücûd, el-Usûl fi't-tasavvuf, Risâle fi'l-gayb ve'l-ʿayn gibi adlar

verdikleri mukaddime, bazı kaynaklarla kütüphane kataloglarında da ayrı bir eser gibi gösterilmiştir. Dâvûd-i Kayserî eserini İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'ın veziri Gıyâseddin Muhammed İbn Reşîdüddin Fazlullah'a ithaf etmiştir. Bu vezir hükümdarla birlikte 736 (1335) yılında şehid edildiğine göre kitap bu tarihten önce kaleme alınmış olmalıdır. Birçok yazma nüshası bulunan eser mukaddimesiyle birlikte ilk defa Tahran'da (1299 hş.), ertesi yıl da Bombay'da Mirza Muhammed Şîrâzî tarafından taşbaskı olarak yayımlanmıştır. Celâleddin Aştîyânî eserin mukaddimesini Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü'l-hikem adıyla Farsça olarak şerhetmiştir (Meşhed 1385; 2. bs. Tahran 1991). 2. Şerhu Kasîdeti't-Tâ͗iyye. İbnü'l-Fârız'ın Nazmü's-sülûk diye de adlandırılan et-Tâ͗iyyetü'l-kübrâ adlı kasidesinin şerhidir. Şerhin çeşitli tasavvuf meselelerinin incelendiği mukaddimesi müstakil bir eser gibi istinsah edilmiştir. Risâle (Kitâb) fî ͑ilmi't-tasavvuf, Şeceretü'l-yakın fî ͑ilmi't-tasavvuf gibi adlar verilen mukaddimenin bazı bölümleri de ayrı ayrı istinsah edilip Merâtibü't-tevhîd, Risâletü't-tevhîd vb. isimlerle çoğaltılmıştır. Bu mukaddimesinin Arapça metni Mehmet Bayraktar tarafından Risâle fî ͑ilmi't-tasavvuf adıyla yayımlanmıştır (İFD, XXX [Ankara 1988], s. 171-215). 3. Şerhu'l-Kasîdeti'l-mîmiyye. İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye olarak da adlandırılan el-Kasîdetü'l-mîmiyye'sinin şerhidir. İlâhî aşkın ele alındığı bir mukaddimesi bulunan şerh, İlhanlı vezirlerinden Abdülkâfî b. Abdullah et-Tebrîzî'ye ithaf edilmiştir. Eserin kütüphanelerde çeşitli nüshaları vardır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4075, Fâtih, nr. 3964, 3965, Hâlet Efendi, nr. 888/6; İÜ Ktp., AY, nr. 1586, 3738). 4. Şerhu Besmele bi's-sûreti'n-nev͑iyyeti'l-insâniyyeti'l-kâmile. Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin Kitâbü Te͗vîlâti'l-Kur͗âni'l-Kerîm adlı eserinin mukaddimesinde besmele hakkında verdiği bilgilerin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1693/16; Cârullah Efendi, nr. 2061/3; Fâtih, nr. 141/2; Hekimoğlu, nr. 49/2). 5. Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zamân. Dâvûd-i Kayserî bu eserinde Aristo ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin zaman anlayışlarını tenkit ederek yeni bir zaman felsefesi geliştirmeyi denemiştir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1511; Esad Efendi, nr. 1682/8). 6. Tahkıku mâ͗i'l-hayât ve keşfü esrâri'z-zulümât. Dâvûd-i Kayserî, Hızır'ın yaşayıp yaşamadığını, velî mi peygamber mi olduğunu tartıştığı eserde Hızır'ın şeriat getirmemiş bir nebî olduğunu ve artık cismanî bedenle bu dünyada yaşamadığını ileri sürer. Bazı kaynaklarda ve kütüphane katologlarında adı Risâle fî beyâni ahvâli'l-Hızr olarak geçen

eserin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 2687/2), diğer bir nüshası Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Garrett Collection'u içinde (nr. 731) bulunmaktadır. Sekiz varaktan ibaret olan risâle Mehmet Bayraktar tarafından Hayat Suyunu İncelemek ve Karanlıkların Gizliliklerini Açığa Çıkarmak başlığıyla tercüme edilmiştir (Kayserili Dâvûd içinde, s. 45-63). 7. Keşfü'l-hicâb ʿan kelâmi Rabbi'l-erbâb. Müellif, Allah'ın kelâm sıfatını ele aldığı bu eserinde Mu'tezile, Hanbeliyye ve Kerrâmiyye mezheplerinin konuyla ilgili görüşlerini özetledikten sonra bunları tenkit etmiş, daha sonra kendi vahdeti vücûd anlayışı çerçevesinde konuyla ilgili yeni yorumlar ve görüşler ortaya koymuştur (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1682/8; Lala İsmail, nr. 714/5). 8. Esâsü'l-vahdâniyye ve menbaʿu'l-ferdâniyye. Eserde vahdeti vücûd nazariyesi açısından vahdet - kesret meselesi ele alınmıştır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1814/3).

Bazı kaynaklarda Dâvûd-i Kayserî'ye nisbet edilen Şerhu ʿAnkāʾi mugrib (Massignon, IV, 42), Şerhu Menâzili's-sâʾirîn (Brockelmann, GAL Suppl., II, 323; Osmanlı Müellifleri, I, 68), Şerhu'l-esmâʾi'l-hüsnâ (Defteri Kütübhâne-i Köprülü Mehmed Paşa, s. 148), Risâletü'l-irâde (Defteri Kütübhâne-i Süleymâniyye, s. 18), Risâletü'l-mermûze (Massignon, IV, 42), Şerhu Kitâbi'l-Hucüb (Massignon, IV, 42) adlı eserlerin Dâvûd-i Kayserî'ye ait olup olmadığı henüz kesinlik kazanmamıştır. Şerhu ʿArûzi'l-Endelüsî, Kurretü'l-ʿayni'ş-şühûd, Şerhu Hadîsi'l-erbaʿîn, Şerhu'l-Ferâʾiz adlı eserlerin ise ona ait olmadığı bilinmektedir. Dâvûd-i Kayserî üzerine Mehmet Bayraktar tarafından bir doktora çalışması yapılmıştır (bk. bibl.)

BİBLİYOGRAFYA

Dâvûd-i Kayserî, Matlaʿu husûsi'l-kilem (nşr. Mirza Muhammed Şîrâzî), Bombay 1300, s. 306-309; a.mlf., Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zamân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1682/8, vr. 68b vd.; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 42-43, 199-200; Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 7, 8; Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-ahyâr min fukahâʾi mezhebi'n-Nuʿmân elmuhtâr, İÜ Ktp., AY, nr. 2345, vr. 192[a]; Mecdî, Şekaik Tercümesi, s. 27; Hoca

Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 43; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 14b; Defteri Kütübhâne-i Köprülü Mehmed Paşa, İstanbul 1311, s. 148; Defteri Kütübhâne-i Süleymâniyye, İstanbul 1311, s. 18; Sicill-i Osmânî, II, 323; Osmanlı Müellifleri, I, 67-69; W. Ostwald, Der Energetische Imperativ, Leipzig 1912; Brockelmann, GAL, II, 231, 299; Suppl., II, 323; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 361; Sarton, Introduction, III/1, s. 626; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 227; H. Corbin, "La Philosophie islamique depuis la mort d'Averroes jusqu'à nos jours", Histoire de la philosophie Islamique, Paris 1974, III, 1289; a.mlf., Corps spirituel et terre céleste, Paris 1979, s. 139; L. Massignon, La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, Paris 1975, IV, 42; Mehmet Bayraktar, La Philosophie mystique de la religion chez Dâvûd de Kayserî (doktora tezi, 1978), Paris, Sorbonne; a.mlf., Kayserili Dâvûd (Dâvûdu'l-Kayseri), Ankara 1988; Hüseyin G. Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, Ankara 1982, s. 100; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 68; Bursalı Mehmed Tâhir, "Terâcim-i Ahvâl: Dâvûd-i Kayserî", SM, VI/134 (1326), s. 55 vd.; A. Turan Akbulut, "Dâvûd-i Kayserî", İslâm Medeniyeti Mecmuası, IV/3, İstanbul 1980, s. 61-83; İzmirli İsmail Hakkı, "Âsım Bey", İTA, I, 583.

Mehmet Bayraktar

DÂVÛD b. MUHABBER

(داوود بن المحبّر)

Ebû Süleymân Dâvûd b. el-Muhabber b. Kahzem et-Tâî (ö. 206/821)

Akla dair uydurma rivayetleri topladığı eseriyle tanınan muhaddis.

es-Sekafî, el-Bekrâvî ve el-Basrî nisbeleriyle de anılmaktadır. Dedesi Kahzem'in İsfahan fethi sırasında esir alındığı ve sahâbî Ebû Bekre es-Sekafî'nin kölesi olduğu söylenmektedir. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakta, babasının ve dedesinin zayıf birer râvi oldukları bilinmektedir. Dâvûd b. Muhabber babasından başka Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Zeyd, Şu'be b. Haccâc ve Halîl b. Ahmed gibi âlimlerden faydalanmıştır. Kendisinden de Fazl b. Sehl el-A'rec, Hâris b. Ebû Üsâme gibi muhaddisler rivayette bulunmuşlardır.

Dâvûd b. Muhabber'in şahsiyeti ve rivayetlerinin sıhhat derecesi üzerinde çok tartışılmıştır. Akıl konusundaki rivayetlerinin tamamına yakını uydurma kabul edilmekle beraber diğer konulardaki bazı rivayetleri makbul sayılmıştır. Hakkında farklı görüşlerin ileri sürülmesi, hayatının bir döneminde rivayeti ihmal edip kendini tamamen zühde vermesi veya bazılarının dediği gibi Mu'tezilî görüşü benimsemesi yüzündendir. Yahyâ b. Maîn Dâvûd'un yalan söylemediğini, sadûk* bir râvi olmakla beraber yanılıp hata ettiğini belirtmektedir. Yine İbn Maîn'den nakledildiğine göre güvenilir bir râvi iken hadisi bırakıp Mu'tezile'den bazıları ile düşüp kalktıktan sonra zihniyeti bozulmuştur. Ahmed b. Hanbel ise kendisinden Dâvûd hakkında bilgi istendiği zaman gülmüş, onun çok önemsiz biri olduğunu, hadisten hiç anlamadığını söylemiştir. Buhârî de aynı görüşe katılmaktadır. Ali b. Medînî ve Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre onun hadisleri hiçbir şekilde rivayet edilemez. Dârekutnî ve Ebü'l-Feth el-Ezdî'ye göre ise büsbütün metrûk*tür. İbn Hibbân ve Hâkim en-Nîsâbûrî onun mevzû hadisleri sika râvilere nisbet ederek rivayet ettiğini ifade etmişlerdir. İbn Mâce, senedinde onun adının bulunduğu ve Zehebî'nin uydurma olduğunu söylediği -kendi memleketi olan Kazvin'in faziletine dair-rivayeti es-

Sünen'ine ("Cihâd", 11) alması sebebiyle tenkide uğramıştır. Dâvûd 8 Cemâziyelevvel 206'da (9 Ekim 821) Bağdat'ta vefat etmiştir.

Dâvûd b. Muhabber'in aklın değerine dair rivayetleri bir araya getirdiği ve Zehebî'nin ise "keşke yazmasaydı" dediği Kitâbü'l-Akl'dan başka eseri yoktur. Bu eserdeki rivayetlerin hemen hemen tamamı veya iyimser bir görüşle tamamına yakını zayıf veya mevzû haberlerden meydana gelmiştir. Dârekutnî'ye göre akla dair rivayetleri hadis uydurmakla tanınan Meysere b. Abdürabbih icat etmiş, Dâvûd ise yeni senedler uydurarak bu rivayetleri kendine mal etmiş, daha sonra da başkaları Kitâbü'l-ʿAkl'ı aynı şekilde rivayet etmişlerdir. Eserin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. Ancak İbn Hacer, Dâvûd'un talebesi Hâris b. Ebû Üsâme'nin el-Müsned'ine aldığı Kitâbü'l-ʿAkl'dan otuz hadislik bir bölümü el-Metâlibü'l-ʿâliye'de (III, 13-23) iktibas etmiş ve bu rivayetlerin tamamının, bir başka rivayette ise çoğunun uydurma olduğunu söylemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, "Cihâd", 11; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ (nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf), Dımaşk 1399/1979, II, 154; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (nşr. Vasiyyullah Abbas), Beyrut 1408/1988, I, 388; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, III, 244; Cûzcânî, Ahvâlü'r-ricâl (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 198; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, III, 424; İbn Hibbân, Kitâbü'l-Mecrûhîn (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Haleb 1396, I, 291; İbn Adî, el-Kâmil, III, 965-967; Dârekutnî, Kitâbü'd-Duʿafâʾ ve'l-metrûkîn (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1406/1986, s. 87; Ebû Nuaym, Zikru ahbâri Isbahân (nşr. Dedering), Leiden 1931-34, II, 165; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VIII, 359-362; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, VIII, 443-449; Burhâneddin el-Halebî, el-Keşfü'l-hasîs ʿammen rumiye bi-vazʿi'l-hadîs (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Bağdad 1984, s. 174-175; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 20; III, 441; a.mlf., el-Mugnî (nşr. Nûreddin Itr), Haleb 1391/1971, I, 220; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, III, 199-201; a.mlf., Takrîbü't-Tehzîb, I, 234; a.mlf., el-Metâlibü'l-ʿâliye (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Kuveyt 1393/1973, III, 13-23; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim,

Bağdad 1962, s. 28; Ali el-Kārî, el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-ahbâri'l-mevzûʿa (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut 1391/1971, s. 442-443; Keşfü'z-zunûn, II, 1439-1440; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 52.

M. Yaşar Kandemir

DÂVUD PAŞA, Kara

(ö. 1032/1623)

Osmanlı sadrazamı, Sultan II. Osman'ın katili.

Aslen Bosnalıdır. Enderun'da yetişti; burada sırayla çuhadar, kapıcıbaşı ve başkapıcıbaşılığa kadar yükseldi (1600). Eylül 1604'te Rumeli beylerbeyiliğine getirildi, birkaç gün sonra da kendisine vezirlik rütbesi verildi. Ertesi yıl Kastamonu muhafızlığına, daha sonra Anadolu'daki Celâlî eşkıyası üzerine serdar tayin edildi. Sefer levazımının tamamlanması için mîrî hazineden yardım talep edince sefere gitmeyen timar ve zeâmet sahiplerinin bedel*lerinin tahsil edilerek sefer mühimmatının tamamlanması hususu emvâl-i sultânî defterdarı olarak Hasan Beyzâde'ye havale edildi. Ancak Anadolu muhafızı Nasuh Paşa'nın 1605 Kasımında Bolvadin'de Celâlî Tavil'e yenilmesi ve İstanbul'a gelerek padişahı sefere teşvik etmesi üzerine I. Ahmed Dâvud Paşa'yı serdarlıktan aldı ve Anadolu seferine bizzat çıkmaya karar verdi. Bu sırada padişahla birlikte Bursa'ya gelen vezirler arasında Dâvud Paşa da vardı.

Padişahın Bursa'ya geldiğini duyunca buraya kadar gelen sipahi zorbaları Sadâret Kaymakamı Sofu Sinan Paşa aracılığıyla suçlarını affettirdiler. Böylece affedilen sipahilerin bir kısmı, başlarında Dâvud Paşa olduğu halde Bursa ile Bolu arasında kalan bölgeyi korumak üzere Kütahya'ya gönderildiler. Bu arada III. Mehmed'in kızıyla evlenen Dâvud Paşa Ağustos 1606'da vezâretle Rumeli beylerbeyiliğine tayin edildi ve Sofya muhafızlığında bulundu. Fakat bir süre sonra İstanbul'a dönerek kubbe vezirleri arasında yer aldı. Aynı yıl İzmit muhafızlığına gönderildi, daha sonra Dîvân-ı Hümâyun'da dördüncü, üçüncü ve ikinci vezirliğe yükseldi. 1616 yılı başlarında tekrar Rumeli beylerbeyiliğine tayin edildi ve bu sıfatla aynı yıl Sadrazam Öküz Mehmed Paşa'nın Revan Seferi'ne katıldı.

I. Mustafa'nın tahta çıkışında, kız kardeşinin kocası olması dolayısıyla, hanımının isteği üzerine Kasım 1617'de kaptan-ı deryâlığa tayin edildi. Ancak II. Osman'ın tahta çıkmasından sonra hem kaptan-ı deryâlıktan hem

de vezirlikten azledilerek önce Rumeli beylerbeyiliğine, ardından Silistre paşalığına getirildi. Uzunca bir süre mâzul kaldıktan sonra tekrar Rumeli beylerbeyiliğine tayin edildi. II. Osman'ın Hotin seferine (1621-1622) bu sıfatla katıldı ve seferde ordunun çarhacı*lığı görevini yaptı. Seferden dönüşte ordu Edirne'ye geldiğinde Dâvud Paşa'nın Rumeli beylerbeyi olarak burada kalması ferman edildi, ancak 1622 Ocak ayının sonlarında Köstendil sancak beyiliğine tayin edildi. Fakat görev mahalline kendisi gitmedi, yerine mütesellim* gönderdi.

19 Mayıs 1622'de Sultan Osman'ın tahttan indirilip yerine I. Mustafa'nın ikinci defa hükümdarlığa getirilişinin ertesi günü Vâlide Sultan'ın iltimasıyla sadrazam oldu. Hatta sadrazam olur olmaz II. Osman'ın hapsedildiği Orta Cami'ye giderek hemen onu boğdurtmak istediyse de başaramadı. Daha sonra Sultan Mustafa'yı Topkapı Sarayı'na nakleden Dâvud Paşa II. Osman'ı bir pazar arabasına koyarak âsilerin eza, cefa ve hakaretleriyle Yedikule'ye hapsetti. Sultan Osman'ı getiren asker dağıldıktan sonra kethüdâsı Ömer, cebecibaşı ve subaşı kethüdâsı Kelender Uğrusu ile birlikte Yedikule zindanlarının kapısını kapattıktan sonra akşama doğru II. Osman'ı kementle boğdu. Hatta işlediği cinayeti ispat için Sultan Osman'ın bir kulağını kesip cebecibaşı ile Vâlide Sultan'a gönderdi.

II. Osman'ın öldürülmesi İstanbul'da ve Anadolu'da büyük karışıklıklara sebep olmuş, Dâvud Paşa ancak yirmi dört gün kadar kalabildiği sadrazamlıktan 13 Haziran 1622'de azledilmiştir. 1623 yılı başlarında üst üste ayaklanan sipahilerin Sultan Osman'ın kanını dava ederek Dâvud Paşa'nın idamını istemeleri üzerine onunla birlikte suç ortakları olan Kelender Uğrusu ve cebecibaşı I. Mustafa'nın fermanıyla Yedikule'ye hapsedildiler. Dâvud Paşa iki gün sonra buradan alınarak Cellât Çeşmesi önüne getirildi, başı kesilmek için cellâdın önüne çökertildiği sırada koynundan I. Mustafa'nın Sultan Osman'ın öldürülmesine dair hatt-ı hümâyunu ile kazaskerlerin yine maktul sultanın katledilmesi yolunda verdikleri fetvayı çıkarıp feryada başladı. Karısının para yedirdiği cellâtbaşı da idam hususunda ağır davranınca karışıklık başladı, para ile tutulmuş on kişi kendisini oradan kaçırarak Orta Cami'ye getirdiler. Dâvud Paşa burada sadrazam gibi davranarak adamlarına terakkî* ve bahşişler dağıttı, ayrıca mansıblar tevcih etti.

Ancak daha sonra Sultan Mustafa’nın fermanıyla Orta Cami’den alındı, II. Osman’ı bindirdiği pazar arabasıyla tekrar Yedikule’ye getirilerek hapsedildi ve Sultan Osman’ın öldürüldüğü yerde suç ortağı Kelender Uğrusu ile birlikte katledildi. Cesedi Aksaray’daki Murad Paşa Camii hazîresine defnedildi. Kitâbesiz taşı ile Millet caddesine bakan mezarı hemen dikkati çekmektedir.

Hain, zalim, kezzâb gibi lakaplarla da anılan Dâvud Paşa işlediği cinayet yüzünden halkın büyük lânet ve nefretini kazanmış, halk arasında “padişah katili” diye şöhret bulmuştur. Buna karşılık bazı hayratı da vardır. Murad Paşa Camii’nin şadırvanı ile çeşmesi onun tarafından yaptırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Sâfî, Zübdetü’t-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2428, I, vr. 172b; nr. 2429, II, vr. 50ª, 51ª-53ª, 93ª-94ª; Hüseyin Tûgı Çelebi, Musîbetnâme, Wien National Bibliothek, nr. H.O. 74; Bostanzâde Yahyâ Efendi, Vak‘a-i Sultan Osman Han, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 611; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 679; Mehmed b. Mehmed, Nuhbetü’t-tevârîh ve’l-ahbâr, İstanbul 1276, s. 225, 248-249; Hasan Beyzâde Ahmed Paşa, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed.Fak. Tarih Semineri Kitaplığı, nr. 3277, II, 251-252, 311-312, 344-346; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih, Wien National Bibliothek, nr. 1053, vr. 177b, 202b-203ª, 228b, 265ª, 286ª, 296ª, 300b vd.; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 310, 311, 386-388; Solakzâde, Târih, s. 675-676, 689-690, 717-721, 726 vd.; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 252, 256, 268-270, 298-300, 346-347; II, 19, 21-25, 33, 34; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü’l-ebrâr, Bulak 1248, s. 499-500, 511, 536, 543, 545, 550; Mehmed Halîfe, Bişâretnâme-i Sultan Mustafa Han, Wien National Bibliothek, nr. mixt. 21, vr. 189ª; Abdurrahman Hibrî Efendi, Defteri Ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 3648, vr. 104ª; Müneccimbaşı, Sahâifü’l-ahbâr, II, 621, 624, 643, 644, 648-651, 655; Naîmâ, Târih, I, 411-413, 431-436; II, 19-21, 95-96, 227-230, 234-236, 248-252; Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 67-68; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 204; Sefînetü’l-vüzerâ, Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 245, vr. 5ª;

Hammer (Atâ Bey), VIII, 220-226, 227 vd., 230-232, 242-245; Sicill-i Osmânî, II, 325; “Davud Paşa, Kara”, İA, III, 498; V. J. Parry, “Dawud Pasha”, EI^{2} (İng.), II, 183-184.

Nezihi Aykut

DÂVUD PAŞA, Koca

(ö. 904/1498)

Osmanlı vezîriâzamı.

Arnavut asıllı olup Enderun'dan yetişti. Koca ve derviş lakaplarıyla anılır. Çirmen sancak beyi iken Macaristan ve Venedik topraklarına yapılan akınlardaki başarılarından dolayı 1470'te 700.000 akçe ile Ankara sancak beyiliğine, ardından Anadolu beylerbeyiliğine getirildi ve Karamanoğulları ile süregelen mücadelede etkili oldu.

Yûsufca Mirza kumandasındaki Akkoyunlu kuvvetlerinin Tokat'ı tahrip etmeleri olayında Konya Valisi Şehzade Mustafa'nın yardımına koşan ve Eflâtunpınarı Savaşı'nın kazanılmasında rol oynayan Dâvud Paşa Otlukbeli seferinde de öncü kuvvetlerine kumanda etti. 1477 kışında yapılan Tuna boyu seferinde hisarlardan atılan bir top mermisiyle göğsünden yaralandı. Aynı yıl Süleyman Paşa'nın yerine Rumeli beylerbeyiliğine tayin edildi. 1478 İşkodra seferinde Jebyak'ı (Xabiyacco) ele geçirdi. Ancak Vezîriâzam Karamânî Mehmed Paşa'ya muhalefetinden dolayı azledilerek Bosna sancak beyiliğine gönderildi.

II. Bayezid'in tahta çıkışında yeniden Rumeli beylerbeyiliğine getirilen Dâvud Paşa çok geçmeden vezirliğe yükseltildi ve 1483'te İshak Paşa'nın yerine vezîriâzamlığa tayin edildi. Macarlar Alacahisar (Kruşevac) taraflarına saldırdıklarında Rumeli'yi savunmak için Sofya'ya gönderildi. Hersekzâde Ahmed Paşa'nın Memlükler'e esir düşmesi üzerine ise bizzat sefere çıktı. 4000 yeniçeri ve 10.000 azeble hareket ederek elden çıkmış olan Adana ile Tarsus'u geri aldığı gibi Memlükler'le iş birliği yapan Turgutoğulları ile Varsaklar'a da gereken dersi verdi (1487). 1492'de Arnavut âsileri üzerine gönderildiğinde de pek çok esir alarak geri döndü.

Dâvud Paşa on dört yıldan fazla süren vezîriâzamlıktan 8 Mart 1497'de azledildi, yerine Hersekzâde Ahmed Paşa getirildi. Azline, padişahın damadı olan Akkoyunlu Göde Ahmed'in Tebriz'e kaçması sebep olarak

gösterilmiştir. Dimetoka'da oturmaya memur edilerek yıllık 300.000 akçe emekli maaşı bağlandı. Ertesi yıl orada vefat etti, naaşı İstanbul'a getirilerek külliyesinin önündeki türbeye defnedildi. Kaynaklarda ölüm tarihi 4 Rebîülevvel 904 (20 Ekim 1498) olarak belirtildiği halde (Hoca Sâdeddin, I, 216; krş. Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 15), türbe kitâbesinde İbn Kemal'e ait olan كما هى رحمة الله عليه ibaresinin ebced hesabıyla karşılığı 905 tarihini göstermektedir (Ayvansarâyî, I, 105).

Vakıf kayıtlarına göre Dâvud Paşa'nın dört oğlu vardı. Bunlardan 1503'te Yanya sancak beyiliği yapan Mustafa II. Bayezid'in damadı olmuştur.

Âlimlere değer veren, fakirlere yardım eden, tecrübeli ve ihtiyatlı bir devlet adamı olarak tanınan Dâvud Paşa öte yandan bir hayli de servet edinmişti. Öldüğü

zaman bıraktığı para 1 milyon duka olarak hesaplanmıştır. Terekesinin tesbitinde kazaskere "resm-i kısmet" olarak 2 milyon akçe verilmesi gerekmiş, ancak 5 yük yani 500.000 akçe üzerine anlaşma sağlanmıştır.

Dâvud Paşa birçok hayratın sahibidir. İstanbul'da Avratpazarı yakınındaki cami, imaret, medrese, mektep, çeşme ve türbeden oluşan külliyesi 1485'te tamamlanmıştır. Külliyenin yakınındaki sur kapısı zamanla Dâvudpaşa Kapısı diye anılır olmuştur. İstanbul mahkemelerinden biri olan Dâvud Paşa Mahkemesi bu caminin yanında bulunuyordu. Ayrıca Tekirdağ'a bağlı Yoncalu ve Bulgu köylerinde birer cami yaptırdığı, Ferecik kasabasına da içme suyu getirttiği bilinmektedir. Bu tesislerinin giderlerini karşılamak üzere İstanbul, Edirne, Üsküp, Manastır, Bursa ve İznik'te pek çok dükkân, han, hamam, köy ve bahçe vakfetmiştir.

Dâvud Paşa'nın Topkapı dışında düzenlediği ünlü ordugâh Rumeli seferlerinde askerin toplanma yeri olmuştur. Padişahların seferlerinde otağ-ı hümâyun Dâvud Paşa sahrasında kurulur ve tuğlar buraya dikilirdi. Serdarla idare edilen seferlerde ise sancak-ı şerif orada teslim edilir ve yine orada karşılanırdı (bk. DÂVUD PAŞA SAHRASI).

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 193, 232-233, 238; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 137 vd.; D. L. Angiolello, Historia Turchesca, Bucarest 1909, bk. İndeks; T. S. Contacasin, Petit traicte de l’Origine des Turcaz (nşr. C. Scheffer), Paris 1896, LIII, 84; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 315 vd., 527; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 188, 193-194, 198; Küçük Nişancı Mehmed Paşa, Târih, İstanbul 1279, s. 183; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, I, 216, 529, 536-537; II, 53-54, 71, 216; Solakzâde, Târih, s. 240, 244, 299; Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 15; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1959, s. 10, 25, 41, 77; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 104 vd.; Hammer (Atâ Bey), III, 114-115, 124, 168, 170; Kâmil Paşa, Târîh-i Siyâsî-i Devleti Âliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1325, I, 100-101, 127, 129; Sicill-i Osmânî, II, 323-324; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 66, 81, 94, 100, 123, 192, 535-536, 585, 593, 604, 638; a.mlf., “Davud Paşa”, İA, III, 496-498; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 405, 412, 476; a.mlf., “Dawud Pasha”, EI^2 (İng.), II, 184; Fr. Babinger, Mahomet II le Conquérant et son temps (1432-1481) (trc. H. E. Medico), Paris 1954, s. 56, 283, 370-371, 434-435, 443, 576; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 44; Selahattin Tansel, Sultan II. Bayezid’in Siyasi Hayatı, İstanbul 1966, s. 102, 104, 105, 120-123, 127-128.

Şerafettin Turan

DÂVUD PAŞA, Kölemen

(ö. 1851)

Bağdat Kölemen valilerinin sonuncusu.

1774 yılında Gürcü bir ailenin oğlu olarak Tiflis'te doğdu. On on bir yaşlarında iken esir tüccarları tarafından Bağdat'a götürüldü ve orada önce Mustafa er-Rebîî'ye, sonra da 1780-1802 yılları arasında Bağdat valiliği yapan Büyük Süleyman Paşa'ya satıldı. Onun kölemenleri arasına girerek iyi bir eğitim gördü. Arapça ve fıkıh başta olmak üzere devrinde okutulan derslerde başarı gösterdi, ayrıca Türkçe ve Farsça'yı öğrendi. Bu arada binicilik ve kılıç kullanmada da maharet kazanmıştı.

Zekâsı, kabiliyeti ve çalışkanlığı ile kısa zamanda yükseldi. Efendisi Süleyman Paşa'nın takdirini kazanarak yirmi yedi yaşında iken defterdarlığa getirildi. Bir süre sonra da Süleyman Paşa'nın küçük kızıyla evlendi. Bu evlilik ona daha yüksek mevkilerin kapısını açtı. Süleyman Paşa'nın vefatından sonra yerine geçen büyük damadı Ali Paşa'nın valiliği sırasında (1802-1807) onun idarî faaliyetlerinden hoşlanmadığı için Basra'ya çekilerek fıkıh ve edebiyatla meşgul oldu. Bu arada bazı bölgelerin idaresini ellerine geçiren mahallî idarecileri ortadan kaldırıp devletin merkeziyetçi yapısını güçlendirmek isteyen II. Mahmud, Ali Paşa'nın 1807'de öldürülmesinden sonra eniştesinin yerine vali olan Küçük Süleyman'ı görevden aldı ve yerine Abdullah Paşa'yı tayin etti (1810). Abdullah Paşa ile anlaşamayan Süleyman Paşa'nın oğlu Said, Müntefik aşiretinden topladığı kuvvetlerle Bağdat'a girerek yeniden Kölemenler'in idaresini başlattı. Osmanlı merkezî hükümeti de bu durumu kabullenmek zorunda kaldı (1813). Bu olaylar sırasında yeniden defterdarlığa getirilen Dâvud daha sonra kethüdâ oldu (1814). Ortaya çıkan karışıklıklardan faydalanarak durumunu kuvvetlendirmeye çalıştı. Dürüstlüğü ve herkese iyi muamelesi sebebiyle halkın kendisine karşı olan güveni arttı. Bunun üzerine Said Paşa kendi yerine geçebileceği endişesiyle onu kethüdâlıktan azletti (1816). Dâvud da bir komploya kurban gitmemek için Süleymaniye ve Kerkük taraflarında kendisine bağlı aşiretlere sığındı. Buralardan

topladığı kuvvetlerle Bağdat'a geri dönerek Said'i öldürttü ve valiliği eline geçirdi (Şubat 1817). Osmanlı hükümeti de Kölemenler'in içinde en iyisi olarak gördüğü Dâvud'a vezâret rütbesiyle Bağdat valiliğini tevcih etti.

Dâvud Paşa öncelikle kendisi için tehlike oluşturan bazı Arap, Kölemen ve Kürd reislerini ortadan kaldırarak kısa sürede Bağdat ve yöresinde güvenliği sağladı (1818). Ardından Bağdat ve çevresinde imar, eğitim, ziraat ve sanayi alanlarında bazı ıslahatlara girişti. Mevcut cami ve medreseleri onarttığı gibi yenilerini de inşa ettirdi. Bağdat'ta medrese sayısını yirmi beşe çıkardı ve kendi adıyla anılan bir külliye yaptırdı. Pek çok ilim adamını, edibi ve mutasavvıfı himayesine aldı. Bağdat ve çevresinde ziraatın gelişmesine de büyük önem verdi. Kapanan su kanallarını temizletti ve yeni kanallar açtırdı, pamuklu ve yünlü dokuma fabrikaları kurdurdu. Ayrıca Avrupa'dan teknisyenler getirterek tüfek imalâthanelerini faaliyete geçirdi. Bölgedeki yabancı imtiyazlarına şiddetle karşı çıktı, hatta bir ara İngilizler'in Osmanlı Devleti'nden anlaşmalarla elde ettiği imtiyazları tanımadığını da ilân etti. Ancak İngilizler durumu Bâbıâli nezdinde protesto edip siyasî baskı yapınca geri adım atmak zorunda kaldı.

Irak için sürekli tehlike arzeden İran'a karşı bölgedeki aşiretleri teşkilâtlandırarak mücadele eden ve ayrıca Vehhâbîler'e karşı Kavalalı İbrâhim Paşa ile iş birliği yapan Dâvud Paşa'nın devlete yıllık vergisini vermekle birlikte giderek daha bağımsız davranması, II. Mahmud'un merkeziyetçi siyasetiyle uyuşmuyordu. Osmanlı-Rus savaşının (1828-1829) başladığı sıralarda istenen vergiyi göndermekte gecikmesi üzerine II. Mahmud azledildiğini bildiren bir fermanla Sâdık Efendi'yi Bağdat'a gönderdi. Dâvud Paşa bu emre uymadığı gibi çevresindekilerin de teşvikiyle Sâdık Efendi'yi öldürttü. Bu durum devlete karşı bir isyan olarak değerlendirilerek Halep Valisi Ali Rızâ Paşa Dâvud Paşa'nın tenkiliyle görevlendirildi. Ali Rızâ Paşa kuvvetleri Eylül 1831'de Bağdat'a girerek Dâvud Paşa'yı teslim aldı.

Ali Rızâ Paşa'dan iyi muamele gören Dâvud Paşa ailesiyle birlikte İstanbul'a gönderildi. Burada da iyi karşılandı ve 1833 yılında Bosna'ya vali olarak tayin edildi. İki yıl sonra Dâr-ı Şûrâ-yı Bâbıâli reisliğine getirildi. 1839 yılında Ankara valisi oldu, 1840'ta azledildi. Yaşı hayli

ilerlediği için şeyhülharemliğe tayin isteği kabul edildi. Bu görevde iken Medine'de vefat etti (Temmuz 1851).

BİBLİYOGRAFYA

Sabit, Bağdad'da Kölemen Devletinin Teşkiliyle İnkırâzına Dair Risâledir, İstanbul 1292; Cevdet, Târih, IX, 310-316; X, 105-107, 150, 220-230; S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq, Oxford 1925, s. 233-276; a.mlf., "Dawud Pasha", EI² (İng.), II, 184; Abdülazîz Süleyman Nevvâr, Dâvûd Bâşâ vâlî Bagdâd, Kahire 1968; a.mlf., Târîhu'l-ʿIrâkı'l-hadîs, Kahire 1968, s. 25-41; Mısr ve'l-ʿIrâk, Kahire 1968, s. 95, 104, 124; Mehdî Cevad el-Bustânî, Bağdat'taki Kölemen Hakimiyetinin Tesisi ve Kaldırılması ile Ali Rıza Paşa'nın Valiliği, 1749-1842 (doktora tezi, 1979), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplığı, nr. 55, tür.yer.; Ali Mûsâ v.dğr., el-ʿIrâk fi't-târîh, Bağdad 1983, s. 63, 610-611, 618-619, 635-636; "Davud Paşa", İA, III, 496.

Zekeriya Kurşun

DÂVUD PAŞA CAMİİ

Üsküdar'da XVI. yüzyıl başında yapılan cami.

Genellikle Kara Dâvud Paşa Camii olarak tanınan bu eser, Üsküdar'da iskeleden Kadıköy'e giden Hâkimiyeti Milliye caddesinin kenarında Mimar Sinan Çarşısı'nın biraz ilerisinde bulunmaktadır. Sultan II. Bayezid döneminde Kara Nişancı lakabıyla tanınan Dâvud Paşa tarafından yaptırılmıştır. Ayvansarâyî'nin yazdığına göre Dâvud Paşa 911 (1505-1506) yılında Gebze'de vefat ederek orada gömülmüştür. Ancak aynı yıllarda yaşamış iki Dâvud Paşa'dan söz edilmekte ve bunlar birbirine karıştırılmaktadır. Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn'de Kara Dâvud Paşa'nın önce kapı ağası, 903'te (1497-98) nişancı, 908'de (1502) vezir olduğunu bildirir, kaptanlığından hiç bahsetmez. Sânî veya Küçük lakaplarıyla tanınan diğer Dâvud Paşa ise II. Bayezid döneminde 888 (1483) ve 898'de (1492-93) iki defa kaptan-ı deryâ olmuş, 912'de (1506-1507) ölmüştür (Âşıkpaşazâde, s. 263; Hoca Sâdeddin, II, 88). Fakat 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde, Şeyh Süleyman Halîfe Zâviye ve Mescidi'ne "Dâvud Paşa b. Abdülhay eş-şehîr bi - Küçük Dâvud Paşa" tarafından vakıflar bırakıldığı kayıtlı olup Üsküdar'daki vakfına da atıf vardır. Bu duruma göre Nişancı ile Küçük Dâvud Paşa aynı kişi olmaktadır.

Ayvansarâyî Hadîkatü'l-cevâmi'de, cami avlu kapılarından arkadaki mahalle tarafına açılanın yanında, 1716'da Varadin Savaşı'nda şehid olan Türk Ahmed Paşa'nın (Ali Paşa olacak) vakfı olan fevkanî bir sıbyan mektebi bulunduğunu kaydeder. Topkapı Sarayı Arşivi'nde Kara Dâvud Paşa evkafı muhasebesine dair 1050 (1640) yılından 1193 (1779) yılına kadar uzanan belgeler bulunmaktadır.

Dâvud Paşa Camii geçen yüzyılın başlarında harap bir duruma düştüğünden, üzerindeki sülüs hatla yazılmış altı beyitlik manzum kitâbeden öğrenildiğine göre 1233 (1817-18) yılında mütevellisi Hüseyin Ağa tarafından tamir ettirilmiştir. Fakat 1247 (1831-32) tarihli beş beyitlik ikinci kitâbeye göre de pek az sonra Hüseyin Ağa adında bir başka hayır sahibi tarafından tekrar tamir edilmiştir. Bazı araştırmacılar bunu on dört

yıllık uzun bir tamire işaret sayarlar. Fakat arada vuku bulan bir yangın yüzünden bu ikinci tamire gerek duyulmuş olması da mümkündür. Evvelce avlu kapısı üstünde bulunan üçüncü bir kitâbede, caminin 1284-1285 (1867-1868) yıllarında Hacı Aziz Ağa tarafından bir defa daha tamir ettirildiği bildirilmektedir. Üç beyitlik bu manzum kitâbede tamirin bir yangından sonra gerçekleştirildiği açıklanmıştır. İbrahim Hakkı Konyalı ise birinci kitâbenin 1115 (1703-1704), ikincisinin 1255 (1839), üçüncüsünün 1274 (1857-58) tarihli olduğunu yazar. Mehmed Râif Bey de kitâbeler hususunda yanlış bilgiler vermiştir. Bu durum karşısında bilhassa ilk iki kitâbenin bir uzman tarafından dikkatle yeniden incelenip ebcedlerinin tekrar hesaplanması gereklidir.

Cami 1963 yılında geniş ölçüde tamire başlanarak çalışmalar 1966'ya kadar sürmüş, bu sırada mimarisinde büyük değişiklikler yapılmıştır. Bunların en önemlisi, orta mekânı örten ahşap çatı ve tavanın kaldırılarak buraya kubbe yapılmasıdır.

Dâvud Paşa Camii enlemesine uzanan bir yapı biçimindedir. Evvelce etrafını çeviren avlu duvarı 1960'larda kaldırılmıştır. Son cemaat yeri iki yanda kapalı duvarlarla sınırlanmış ve üstünü örten çatıyı taşımak üzere son tamirde sekiz sütun dikilmiş, bunların üzerlerine baklavalı başlıklar konulmuştur. 23.20 m. genişliğinde olan esas cami moloz taşından inşa edilmiş, çift renkli mermerden geçmeli olarak yapılmış kapı kemeri üstüne birinci tamir kitâbesi yerleştirilmiştir. Enine uzanan harim üç bölüm halindedir. Bu bölümler birbirlerinden 1.40 m. ölçüsünde ileri taşan duvarlarla ayrıldıklarından evvelce ortadaki kare mekânın esas cami, yanlardaki kubbeli daha küçük mekânların ise tabhâne odaları oldukları ve aslında orta mekândan pencereli perde duvarları ile ayrılmış bulundukları hatıra gelmektedir. Ancak bu hususu bugün kesin olarak aydınlatmak artık mümkün değildir. Caminin esasında bir tabhâneli (zâviye) cami biçiminde yapılmak istendiği halde bilinmeyen bir sebepten ötürü ileri taşması gereken kıble mekânından vazgeçilmiş olması da mümkündür.

1960'lardaki tamire gelinceye kadar orta mekân çaprazlama ahşap bir tavan ve kiremit kaplı bir çatı ile örtülü bulunuyordu. Bu ahşap tavanın en azından XVIII. yüzyılın ikinci yarısında da mevcut olduğu, Ayvansarâyî'nin Vefeyât-ı Selâtîn'indeki,

“Üsküdar’da Kavukçular kurbünde iki kubbeli bir câmi-i şerif bina eylemiştir, kubbelerinin fâsılası sakıf misillü tavan bina olunmuştur” kaydından öğrenilmektedir. Son tamirde bu tavan kaldırılmış, orta bölüm duvarları yükseltilerek üzeri kâgir kubbe ile örtülmüştür.

Avlu duvarları kaldırıldığı sırada Şehid Ali Paşa’nın vakfettiği sıbyan mektebi de yıktırılmıştır. Caminin avlusunda, 1091 Ramazanı başında (Eylül 1680) vefat eden Alemdar Ahmed Baba adında bir yatırın kabri vardı. Günümüzde bu mezar yaya kaldırımı kenarında bulunmaktadır.

Dâvud Paşa Camii, Türk mimari tarihinin başta gelen önemli eserlerinden biri gibi görünmemektedir. Ancak Osmanlı devri dinî mimarisinde benzerine pek rastlanmayan planı şaşırtıcıdır. Son tamir bunun esasının ne olduğunu araştırma imkânı bırakmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 243; Âşıkpaşazâde, Târîh, s. 263; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, II, 88; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 205; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 93; Sefînetü’l-vüzerâ, s. 19; Mehmed Râif, Mir’ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 106-107; Sicill-i Osmânî, II, 324; Arşiv Kılavuzu (nşr. Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü), İstanbul 1940, II, 113; Danişmend, Kronoloji, I, 445-446, 463; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 137-139; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 269-271; Semavi Eyice, “İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Câmiler”, İFM, XXIII (1963), s. 46, s. 77’de rs. 49 (eski planı); İbrahim Baytekin, “Davudpaşa Camii”, İst.A, VIII, 4296-4299.

Semavi Eyice

DÂVUD PAŞA HAMAMI

Üsküp’te Sadrazam Koca Dâvud Paşa tarafından XV. yüzyıl sonlarında yaptırılan çifte hamam.

Sultan II. Bayezid devrinde uzun süre sadrazamlıkta bulunan Dâvud Paşa (ö. 904/1498) tarafından vakıflarına gelir sağlamak üzere Üsküp’ün merkezinde yaptırılmıştır. Yapım tarihini bildiren bir kayıt veya kitâbe yoktur. Bu konuda çalışanlardan Ekrem Hakkı Ayverdi hamamı Fâtih Sultan Mehmed devri eserleri arasına koymuş, Aydın Yüksel ise Hüsrev Redric’in bina için 1484 tarihini gösterdiğini belirtmiş, kendisi de esere II. Bayezid devri yapıları arasında yer vermiştir.

Üsküp’te Vardar Köprüsü başında olan Dâvud Paşa Hamamı, Rumeli’deki Osmanlı devri Türk eserleri arasında gösterişli mimarisiyle en heybetli olanlardan biridir. 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri’ne göre bu büyüklükte bir hamam için az sayılacak 5838 akçe tutarında gelir getirmesi şaşırtıcı olan tesis, 1948’den sonra tamir edilerek küçük bazı değişikliklerle kitâbeler müzesi ve sanat galerisi haline getirilmiştir.

Muntazam taş ve tuğla dizileriyle örülen cephesi, çifte soyunma yeri kubbeleriyle âbidevî bir dış görünüme sahip olan hamamın plan düzeni, genellikle Osmanlı devri Türk hamamları geleneğine uygundur. Ancak bazı farklılıklar da göze çarpar. Erkekler kısmının girişi ön cephede olup bunun iki yanında sivri tahfif kemerli pencereler vardır; yan cephede de iki pencere bulunur. Girişi yan sokaktan olan kadınlar kısmının penceresi yoktur. Bu kısım yalnız kubbe ortasındaki aydınlık fenerinden biraz ışık alır. Normalde dikdörtgen biçiminde ve üç bölümlü olan ılıklık kısmı, burada her iki kanatta da kubbe ile örtülü birer kare mekân halindedir. Ayrıca erkekler kısmında büyük, kadınlar kısmında çok daha küçük ölçüde olmak üzere yine kubbeli birer mekâna bu ılıklıktan geçilir. Bilinen Osmanlı hamamlarında rastlanmayan bir yenilik olan bu hacimlerin hangi gaye ile yapıldığı bilinmemektedir. Bu yan mekânlarla esas ılıklık arasında erkekler kısmında çifte, kadınlar kısmında tek helâ vardır. Erkekler kısmının sıcaklık bölümü eski Türk mimari geleneğinde, dört eyvanlı

tiptedir. Ancak burada dört eyvan olmakla beraber aralarında yalnız üç köşede halvet hücreleri vardır. Dördüncü hücrenin yeri yandaki kubbeli hacim tarafından işgal edilmiştir. Ötekine nisbetle daha küçük olan kadınlar kısmı ise sıcaklıkta çok değişik bir plana sahiptir. Burada iki sütun yardımıyla sağlanmış, üç eyvanlı ve ortası kubbeli bir ana mekâna açılan, kubbeli yan yana iki halvet hücresi bulunur. Böylece Dâvud Paşa Hamamı'nın kadınlar kısmı, Türk hamam mimarisinde oldukça az rastlanan "ortası kubbeli, enine sıcaklıklı ve çift halvet hücreli" tipin bir temsilcisi olmaktadır.

Dâvud Paşa Hamamı'nın, sekiz köşeli sağır kasnaklara oturan yaklaşık 11.60 m. çapındaki camekân kubbeleri binaya heybetli bir görünüm sağlar. Belli başlı bütün mekânlarında kubbe ve tonozlara geçiş için yapılmış olan, hepsi de değişik desenli mukarnas ve Türk üçgenleri hamamı ilgi çekici yapmaktadır. Ayrıca küçük kubbe ve tonozlarda aydınlatma için yapılan filgözü menfezlere de yıldız biçimi verilmiştir.

Dâvud Paşa Hamamı, gurbette kalan Türk eserleri arasında en güzel ve değerlilerinden biridir. Birçok benzeri gibi, bu arada İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nden yine Vardar yakınında bulunduğu öğrenilen Küçük Dâvud Paşa Hamamı gibi yıktırılıp ortadan kaldırılmaması, esas fonksiyonu dışında da olsa tamir edilmiş olarak bakımlı biçimde korunması sevindiricidir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 345-346; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 878; a.mlf., Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri III, s. 297-299; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 405-407; Ivan Zdravkoviç, "Restauracja i adaptacija Davut - Paşinog amam u Skopje", Zbornik Zaştitu Spomenika Kulture, I, Beograd 1950, s. 45-46.

Semavi Eyice

DÂVUD PAŞA KIŞLASI

Sultan II. Mahmud tarafından Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin ikameti için İstanbul'da Dâvud Paşa sahrasında 1827 yılında inşa ettirilen kışla.

1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sırasında yeniçeri kışlalarından biri yakılıp diğeri de yıkıldığından, Sarây-ı Atîk-i Âmire yeni teşkil edilen Asâkir-i

Mansûre-i Muhammediyye için devrin Hassa mimarı Abdülhalim Efendi tarafından tâdil ve avlusuna yeni binalar ilâve edilerek seraskerlik binası yapılmış, Selimiye ve Levent'tekiler gibi önceden inşa edilen kışlalar tamir ettirilerek bunlardan faydalanılmış, fakat kâfi gelmeyince Dâvud Paşa sahrasında, Rami Çiftliği'nde, Kasımpaşa semtinde, Maçka ve Tophane'de de yeni kışlalar yaptırılmıştır.

Dâvud Paşa Kışlası adını, II. Bayezid devrinin ünlü vezîriâzamlarından Koca Dâvud Paşa'ya (ö. 1498) nisbet edilen çayırdan almıştır. İnşasına 1826 yılında başlanan kışla 29 Şâban 1242 (28 Mart 1827) tarihinde tamamlanmıştır. Bu kadar büyük bir binanın, bina emini Kapıcıbaşı Mehmed Ağa'nın gayretleriyle bir yıl gibi çok kısa bir sürede bitirilmesi, o dönemin şartları göz önüne alınırsa fevkalâde önemlidir. Kışla ile birlikte binanın dört köşesine kuleler ve padişahın ikameti için özel bir daire yaptırılmıştır. Kışla içinde ayrıca yollar ve su kanalları yapılmış, inşaat alanının düzenlenmesi için 19.516 kuruş harcanmış, toprak tesviyesi için 3000 kadar işçi çalışmıştır (BA, Cevdet - Askerî, nr. 33.002). Atılan kâgir temeller için de 29.274 kuruş sarfedilmiştir. Fakat asıl büyük masraf, iki katlı olarak inşa edilen kışla binasına yapılmıştır. Kışlanın içine bir de hamam inşa edilmiştir. Binanın sağlam olması için duvarların içine İzmit çubuğundan gizli hatıllar, binanın dört köşesindeki kulelerin üzerlerine de çelikten gönder mili yerleştirilmiş, sadece bu kulelerin inşa masrafı 33.000 kuruşu bulmuştur. Kışla Camii'ne ise 24.000 kuruş sarfedilmiştir. Padişahın ziyaretlerinde ikameti için yaptırılan ve altı tam, dört yarım sütun üzerine oturtulan özel daireye 81.600 kuruş harcanmıştır. Pencereler meşeden

yapılmış olup etraflarına söğeler konulmuştur. Kışlanın mermerden kapılarının her biri kemerli hatıllarla tahkim edilmiş, sadece kapılar için 20.000 kuruş harcanmıştır. Binanın su ihtiyacı, Eyüp civarındaki Mîr Hasan köyü yakınlarında açılan kuyudan sağlanmıştır. Kışlanın tamamı 6516 kese akçeye yani 3.250.000 kuruşa mal olmuş, bu paranın 6300 kesesi kışla binasına, geri kalan 216 kesesi ise tâli kısımlarına harcanmıştır (BA, Cevdet - Askerî, nr. 33.002; BA, HH, nr. 29.199).

Zaman zaman para darlığından kaynaklanan ödeme güçlükleri yüzünden yarım kalma tehlikesiyle karşılaşan kışla inşaatı, II. Mahmud'un kararlı tutumu ve kendi bütçesinden yaptığı malî yardımlar sayesinde bitirilebilmiştir (BA, MAD, nr. 8959, s. 78). Düz taşlardan yapılmış olan kışla 327 × 165 m. ebadındadır ve yedi kapısı bulunmaktadır. İnşaat sahası 17.510, 96 m², kapladığı alan ise 61.394,39 metrekaredir. Binada toplam 204 oda, 233 kapı, 892 pencere, dörder ve onar gözlü 16 tuvalet ve 12 merdiven bulunmaktadır.

Dâvud Paşa Kışlası çeşitli tarihlerde onarım görmüştür. İlk tamir 1830 yılı Ocak ayında yapılmış (BA, Cevdet - Askerî, nr. 18.877), bu tamir hazineye 1.306.054 akçeye mal olmuştur. Ertesi yıl yapılan ikinci tamir için de toplam 8.740.446 akçe sarfedilmiştir (BA, Cevdet - Askerî, nr. 8262). 1831 yılından sonra uzunca bir süre onarım görmeyen Dâvud Paşa Kışlası'nın 1843'te tekrar tamir edilmesi gerekmiştir. Bu tamirat için de toplam 16.961 kuruş harcanmıştır (BA, Cevdet-Askerî, nr. 38.094). Daha sonra arka arkaya 1844 ve 1845 yıllarında onarım gören Dâvud Paşa Kışlası'nda (BA, Cevdet - Askerî, nr. 12.292, 31.681, 46.259) ayrıca bir et deposu ile bir de ambar inşa edilmiştir (BA, Cevdet - Askerî, nr. 43.537). Bütün bu onarımlar için yaklaşık 78.000 kuruş sarfedilmiştir. 1849 yılında kışla civarındaki su çeşmelerden akıtılarak hizmete sunulmuş ve bina bu tarihlerde de kısmî onarımlar geçirmiştir (BA, İrade - Dahiliye, nr. 10.999). Kışla binası ile birlikte bazı ek binalara da ihtiyaç duyulduğundan eskiden kalma sarayın taş ve ahşap daireleri onarılmış ve süvari birliklerinin atları için de iki ahır yaptırılmıştır (BA, İrade - Dahiliye, nr. 6798, 7149). Bu arada IV. Mehmed zamanından kalma cami de onarılmıştır.

Kışla 1308 (1890-91) yılından itibaren hava gazı ile aydınlatılmaya başlanmış, buradaki askerler için II. Abdülhamid zamanında bir de fırın

yaptırılmıştır (BA, İrade - Dahiliye, nr. 99.328). Eski Edirne yolu kenarında olan bu ek tesis halen fırın olarak kullanılmaktadır.

Ayıntablı Aynî (ö. 1837), her mısraı ebced hesabıyla Dâvud Paşa Kışlası'nın inşa tarihini gösteren bir manzume kaleme almıştır.

XX. yüzyıl başlarında metrûk halde bulunan Dâvud Paşa Kışlası'na Balkan

Harbi'nde geçici olarak muhacirler yerleştirilmiştir. Cumhuriyet döneminde 1926-1930 yılları arasında restore edilen kışla yine askerî amaçla kullanılmıştır. 1937'ye kadar piyade, topçu, tanksavar ve uçaksavar birlikleri, 1937-1944 yılları arasında İkinci Süvari Tümeni, 1945-1961 arasında Üçüncü Zırhlı Tugayı, 1961-1968 arasında Zırhlı Muharebe birlikleri burada iskân edilmiştir. 1968 yılından sonra 66. Mekanize Tümen Karargâhı olarak kullanılan kışla halen Askeri İnzibat Merkez Komutanlığı emrine verilmiş bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 18.668, 29.199; BA, MAD, nr. 8368, 8959, s. 78; nr. 11.831, s. 1; BA, Cevdet - Askerî, nr. 8262, 12.292, 18.877, 20.555, 31.681, 33.002, 38.094, 43.537, 46.259; BA, Cevdet - Saray, nr. 8020, 8925; BA, Cevdet - Sıhhiye, nr. 139; BA, İrade-Dahiliye, nr. 6798, 7149, 8645, 10.999, 99.328; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 3775; Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1293, s. 193-194; Lutfî, Târih, I, 148; Ahmed Cevad, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İÜ Ktp., TY, nr. 4178, s. 6; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarisinde Batılılaşma ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 24-26; R. Ekrem Koçu, "Davudpaşa Kışlası", İst.A, VIII, 4304-4305.

Abdülkadir Özcan

DÂVUD PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da Koca Dâvud Paşa tarafından XV. yüzyıl sonlarında yaptırılan külliye.

Cami, tabhâne, medrese, mektep, türbe ve çeşmeden meydana gelen külliye, Cerrahpaşa ile Kocamustafapaşa semtleri arasında aynı adla anılan mahallede bulunmaktadır. Kapısı üstündeki Arapça kitâbesine göre Sultan II. Bayezid'in vezirlerinden Koca (Derviş) Dâvud Paşa (ö. 904/1498) tarafından 890 (1485) yılında yaptırılmıştır. Nitekim Âşıkpaşazâde'nin Târih'inde de "Âsâr-ı Dâvûd Paşa, İstanbul'da bir imaret ve bir ulu cami yaptı, önüne bir latif su dahi getirdi" kaydına rastlanmaktadır. 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde "nezd-i Dikilü Taş der Bâzâr-ı Zenân" şeklindeki yer tarifinde adı geçen Dikilitaş, şimdi yalnız kaidesi kalmış olan Cerrahpaşa'daki Arcadius sütunudur. Bâzâr-ı Zenân ise onun çevresinde kurulduğu bilinen Avratpazarı'dır. Bu vakfiye özetinden anlaşıldığına göre Dâvud Paşa'nın evkafı İstanbul dışında Rumeli'de Aydos, Varna, Edirne, Tatarpazarı, Üsküp ve Manastır'da, Anadolu'da ise Bursa, Yenişehir, Beypazarı ve İznik'te bulunmaktadır. Bunlardan Üsküp'teki çifte hamamı son yıllarda restore edilmiş olup mimarisi bakımından Türk sanatının türündeki eserleri arasında başta gelenlerdendir (bk. DÂVUD PAŞA HAMAMI). Diğer vakıflarının durumları hakkında yeterli bilgi yoktur. İstanbul'daki hamamı ile hanı ise ortadan kalkmıştır.

Cami. Dâvud Paşa Camii, İstanbul'u tahrip eden yangın ve bilhassa zelzelelerde büyük ölçüde zarar görmüştür. 6 Cemâziyelâhir 1058'deki (28 Haziran 1648) zelzele ile ilgili olduğu sanılan bir belgede (TSMA, nr. D 9567), "Câmi-i şerîf-i merhum Gāzî Dâvûd Paşa der İslâmbol. Câmi-i şerîf-i mezbûrede ve medrese ve imâret-i âmirelerinde zelzeleden harap olan mahalleri beyan olunur" denilerek camide "mihrap sofasının kubbe ve duvarı müceddeden yapılmağa muhtaç", dışarıda (son cemaat yeri kastediliyor olacak) "kubbe ve kemerleri tamire muhtaç" olduğu bildirilmektedir. Ayrıca caminin büyük kubbesi, etraf duvarları ile kubbelerin ve sıvaların da tamiri gerektiğine işaret edilir.

Cami, İstanbul'u geniş ölçüde tahrip eden 1766 zelzelesinde bir defa daha zarar gördüğünden 1180'de (1766-67) Hassa Başmimarı Tâhir Ağa nezaretinde Hassa mimarlarından Abdullah ile İsmâil tarafından tamir edilmiştir (TSMA, nr. D 8568). 13 Şâban 1196'da (24 Temmuz 1782) şehri baştan başa harap eden büyük yangında da Dâvud Paşa Camii ve çevresi yanmıştır. İstanbul'u sarsan her büyük zelzeleden zarar gören caminin, ayrıca Bursa'da çok büyük tahribat yapan 1 Cemâziyelevvel 1271 (20 Ocak 1855) zelzelesinde de son cemaat yerinin iki kubbesinin yıkıldığını Cevdet Paşa bildirir. 1894 depreminde ise son cemaat yeri bütünüyle çökmüştür. Cami 1945-1948 yıllarında Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından tamir edildiği gibi 1960'ta Vakıflar Genel Müdürlüğü eliyle de tamir ettirilmiştir. Bu tamirlerde 1894 zelzelesinden beri yıkık olan son cemaat yeri kubbeleri ihya edilmiş, mihrabı yeniden yapılmıştır.

Dış cepheleri kesme taş kaplama olan Dâvud Paşa Camii, Osmanlı dönemi Türk mimarisinde "tabhâneli cami" veya "zâviyeli cami" denilen, esas ibadet mekânının iki yanında "âyende ve revende"ye mahsus odaları bulunan tipin örneklerindendir. Plan bakımından Serez'de 898'de (1492-93) Gedik Ahmed Paşazâde Mehmed Bey tarafından yaptırılan eserle çok yakın bir benzerliği vardır. Ayrıca İstanbul'da tamir edilmek üzere vaktiyle yıktırılan ve ancak 1991'den beri yeniden yapılmakta olan Şeyh Vefâ Camii'nin de aynı tipte olması ihtimal dahilindedir. Dâvud Paşa Camii'nin baklavalı başlıklı, altı granit sütuna dayanan sivri kemerler üstündeki beş bölümlü son cemaat yeri beş kubbe ile örtülüdür. 1855 ve 1894 depremlerinde yıkılan son cemaat yeri, uzun süre üstü kiremit kaplı bir çatı ile örtülmüş ve önü taş duvarlı, kapalı bir mekân halinde kalmıştır. Ancak son tamirlerde bu kısım eski haline dönüştürülmüştür. Taçkapı nişinin yarım kubbesiyle (kavsara) çift renkli geçmeli taşlardan olan kapı kemerinin arasına yerleştirilmiş dört beyitlik Arapça kitâbesi vardır. Ayvansarâyî'ye göre kitâbenin metni Kemalpaşazâde'nin, hattı ise o dönemin ünlü hattatı Şeyh Hamdullah'ındır. Kitâbe çok girift bir hatla yazılarak harflerin arasındaki satırlar ayrıca rûmîlerle bezenmiştir. Ancak İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi'nde ve İhsan Erzi'nin Hadîkatü'l-cevâmi' baskısında bildirildiğine göre yazma bir Hadîkatü'l-cevâmi' nüshasının derkenarın Nakîbüleşraf Esad Efendi'nin, "Târîh-i mezkûrede İbn Kemâl sabî-i bî-süvâr idi... hulâsa İbn Kemâl'in değildir vesselâm" şeklindeki kaydı, kitâbe metninin Kemalpaşazâde tarafından yazılmadığına işaret eder.

Cami içten 18.30 m. ölçüsünde kare bir mekândan ibarettir. Türk yapı sanatının oldukça büyük kubbelerinden biri olan kubbe yuvarlağına kareden geçiş, köşelerde çok zengin mukarnaslarla süslü tromplarla sağlanmıştır. Ancak Dâvud Paşa Camii İstanbul'u sarsan her büyük zelzelede hasar gördüğüne ve yapıda tehlikeli çatlaklar meydana geldiğine göre bu kadar geniş çaplı kubbenin baskısının yeterli derecede ustalıkla karşılanmadığı anlaşılır. Mihrap, kiliselerde olduğu gibi dışarı taşkın beş cepheli bir çıkıntının içindedir. Üstü bir yarım kubbe ile örtülü olan bu çıkıntı içindeki mukarnaslı mihrabın 1945-1946 tamirinde yeniden yapılmış olduğu belirtilmektedir.

Ana mekânın yanındaki tabhâne odalarının her biri birer kubbe ile örtülüdür. Bunlardan son cemaat yerine komşu olanların birer kapalı avlu gibi düşünüldüğü, yan cephelerinin kemerle eyvan gibi dışarı açılmasından anlaşılır. Gerçek misafir mekânları ocaklı, dolaplı kıble tarafı odalarıdır. Sağ taraftaki köşeye bitişik olan minare, kürsü ve pabuç kısımlarında XV. yüzyılın özelliği olan yayvan baklava şekillerini göstermesine karşılık bunların üstünde birden bire incelen gövdesiyle geç bir döneme işaret eder. Bu minarenin 1766 zelzelesinden sonra şimdiki biçimi ve bilezikli şerefe çıkmaları ile yapıldığı anlaşılmaktadır. Minarenin cami gövdesiyle birleşmesindeki güzel kemer de başka hiçbir yerde rastlanmayan değişik ve mimari çözüm olarak değerli bir unsurdur.

Caminin gösterişsiz bir minberi vardır. İçinde ise bugün görünürde bir süsleme yoktur. 1945-1946 yıllarındaki restorasyon çalışmaları sırasında duvarlardaki sıva ve badanaların bir kısmı döküldüğünde altlarından son derece değerli, kalem işi nakışlar ve bir yazı frizi meydana çıkmıştı. Ancak bu nâdir rastlanır, geç bir devirde murçlanarak tahrip edilmiş süslemenin tamamı açılmadığı gibi görüleni de anlaşılmaz sebeplerle korunmamıştır. Caminin şadırvanı, eski şadırvanın yerinde ve temeli üstünde son yıllarda yeni olarak yapılmıştır.

Medrese. Caminin, sol tarafında ve karşısında sokak aşırı olup bir cephesi düz duvar halinde bulunan medresesi klasik Osmanlı medreseleri tipinde, revaklı bir avlu etrafında sıralanan kubbeli on altı hücre ve ortada büyük kubbeli bir dershaneden meydana gelmiştir. Hücrelerin önlerindeki küçük kubbeli revakların on altı sütunu ve başlıkları, Bizans yapılarından

toplanmış ve burada tekrar kullanılmış devşirme parçalardır. Bilhassa sütun başlıkları, sanat tarihçilerinin ilgisini çeken son derece değişik tipte eski Bizans başlıklarıydı. Fakat medrese son yıllarda barınak olarak kullanıldığından bunlar burada yaşayanlar tarafından tahrip edilmiş ve edilmektedir.

XVI. yüzyıla ait bir tahrir defterinde kadrosu belirtildiği gibi önceleri “kırklı”, sonraları ise “ellili” olan medresenin 1648 tarihindeki depremde büyük ölçüde zarar gördüğü, yukarıda işaret edilen belgeden öğrenilmektedir. Bu keşif raporuna göre, “dershane mahalli ile iki odası müceddeden yapılmağa muhtaç” olduktan başka “on dört odası da tamire muhtaç” ve “bahçe duvarı da müceddeden tamire muhtaçtır”.

20 Ağustos 1330 (2 Eylül 1914) tarihinde yazılan bir listede arkaları açık ve havadar, güneş alır, tek kişilik on altı odalı, çamaşırhane, gusulhane ve abdesthane, dershane ve şadırvanı ile iki kuyusunun olduğu, ancak “muhtâc-ı ta‘mîr ve fennî tâdile muhtaç bir halde bulunduğu” kayıtlıdır. İçinde on altı kişinin kalabileceği medresenin, 22 Kânunuevvel 1334’te (1918) büyük İstanbul yangınında evleri yananların işgalinde olduğuna da işaret edilmiştir. Halil Ethem’in bildirdiğine göre 1931-1932 yılı kışında medresenin iki kubbesi çökmüştü. O tarihlerden beri hiçbir şekilde ilgi görmeyen Dâvud Paşa Medresesi, İstanbul’da bu türden yapıların en eskilerinin başında gelmesine rağmen günümüzde de (1993) birtakım kişilerin işgalinde kalarak korkunç surette tahrip edilmektedir.

Mektep. Külliyeye ait sıbyan mektebi caminin avlu duvarı üstünde bulunuyordu. 1648 zelzelesinden sonra yapıldığı anlaşılan keşifte, “Vâkıf-ı müşârunileyhin mektebi dahi tamire muhtaçtır” denilmektedir. Sonraları bu sıbyan mektebi tamamen yıktırılarak yerine bir okul yapılmıştır. Ancak 1923-1928 yılları arasında düzenlendiği anlaşılan sıbyan mekteplerine dair listede adına rastlanmadığına göre Dâvud Paşa Mektebi daha önceki bir tarihte ortadan kalkmış olmalıdır.

Mahkeme. Caminin kapısı üstünde bulunan mahkeme binası ise Hadîkatü’l-cevâmi‘in yazma nüshasındaki bir derkenardan öğrenildiğine göre, Saraçhanebaşı’nda Dülgerzâde Camii yanında iken 1071 Ramazanında (Mayıs 1661) IV. Mehmed’in emriyle Dâvud Paşa Camii yanına taşınarak

orada yapılan yeni binasına yerleşmiştir. Bu kayıttan, mahkeme binasının Dâvud Paşa Külliyesi'nin esas manzumesine ait olmadığı anlaşılmaktadır.

Türbe. Caminin kıble tarafında olan türbe de cami gibi temiz bir taş işçiliği göstermektedir. Sekiz köşeli bir plana göre kubbeli olarak yapılan türbenin girişinde iki sütuna dayanan bir sundurma saçağı vardır. Her cephede altlı üstlü ikişer pencere ile aydınlanan türbenin içi 7,36 m. çapındadır. Alt sıra pencereler bir silme ile çerçevelenmiş, ayrıca her biri Bursa kemerine sahip tahfif kemerleri bezenmiştir. Üst pencereler ise klasik sivri kemerlidir. Türbenin kemeri üstünde bulunan dört kartuş içindeki Arapça kitâbede Derviş Dâvud adı okunur. Paşanın ölüm tarihi kitâbenin dışına, kapı kemeri üstündeki lento taşına 905 (1499-1500) olarak yazılmış olup bunun sonradan yanlış olarak işlendiği tahmin edilmektedir.

Çeşme. Avlu kapısı dışındaki Dâvud Paşa Çeşmesi, bugün İstanbul'da mevcut kitâbeli en eski Türk çeşmesidir. Âşıkpaşazâde'nin Târih'inde Dâvud Paşa tarafından getirildiği belirtilen "latif" suyun bu çeşmeden akıtılmış olduğuna ihtimal verilir. İki satırlık kitâbesinde sadece, "Sâhibü'l-hayrât / Merhum Dâvud Paşa - sene 890" (1485) yazısı okunan bu kesme taştan son derece sade görünümlü çeşme bir kırık sivri kemerden ibarettir. Kitâbede külliyenin kurucusu "merhum" olarak anıldığına göre çeşme paşanın ölümünden sonra onun adına yaptırılmış, fakat üzerine külliyenin inşa tarihi yazılmıştır.

Aşhane ve İmaret. Dâvud Paşa Külliyesi'nde tabhâne odalarında kalan misafirlerle caminin oldukça kalabalık hizmetlileri ve medresede barınan talebe için bir de aşhane - imaret yapılmış olduğu anlaşılıyor. Vakfiyede hizmetlileri gösterilen bu bina, 1648 zelzelesinde "mütevelli odası, imareti ve me'kelhânesi (yemekhane) ile" zarar görmüş olup keşif raporunda tamire muhtaç olduğu belirtilir.

Aşhane - imaret bütünüyle yok olduğundan yeri dahi bilinmemektedir.

İstanbul'un fethinin hemen arkasından şehrin Türkleşmesinin işareti olarak yapılan ilk tesislerden olan Dâvud Paşa Külliyesi'nin bütün unsurlarının itina ile tamir edilerek korunması gerekirken bu hususta yeteri kadar hassas davranılmadığı bir gerçektir. İlk Osmanlı döneminde (XIV - XV. yüzyıllar)

çok sayıda örneklerine Anadolu'da ve Rumeli'de rastlanan, fakat Kanûnî Sultan Süleyman devrinden itibaren artık unutulan "tabhâneli" camilerin değişik bir uygulanışı olan cami, mimarisi kadar içindeki kalem işi nakışlar bakımından da önemliydi. Bunların ve İstanbul'un ilk medreselerinden olan yapının ciddi şekilde korunmayışı ve restorasyon görmeyişi üzücüdür.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 345-347; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 245; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 104; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh, s. 292-293 (cami ile türbenin kitâbeleri); a.mlf., Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadîkatü'l-cevâmi' (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 143-144; Cevdet, Tezâkir, I, 33; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909-12, s. 61; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 38, rs. 9, 10; a.e.: Nos Mosquées de Stamboul (trc. E. Mamboury), İstanbul 1934, s. 58, rs. 11; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 31-32; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 2; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 405 vd.; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 327-337; a.mlf., "Davud Paşa Camii, Medresesi, Türbesi ve Mektebi", İst.A, VIII, 4291-4296; W. Müller - Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 395-397 (rs. 464'te Bizans başlığı); Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 235-239, 240, 241, 242; Fatih Camileri ve Diğer Târihî Eserleri (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 84-85; A. Gabriel, "Les Mosquées de Constantinople", Syria, VIII, Paris 1926, s. 366-367; Zarif Ongun, "Hassa Mimarları", Arkitekt, sy. 7-8, İstanbul 1938 (ayrıbasım 1939), s. 333-342; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 42, rs. 16; a.mlf., "İlk Osmanlı Devrinin Dinî - İçtimaî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli - Câmiler", İFM, XXIII (1963), s. 45; Mustafa Cezar, "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Âfetler", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 364; Mübahat S. Kütükoğlu, "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII (1978), s. 166-167; a.mlf., "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, VII-

VIII (1977), s. 311-312; Turgut Kut, “İstanbul Sıbyan Mektepleriyle İlgili Bir Vesika”, JTS, II (1978), s. 55-84; Nuriye Nirven, “Davud Paşa Çeşmesi”, İst.A, VIII, 4299; İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1983, III, 1525-1528.

Semavi Eyice

DÂVUD PAŞA SAHRASI

İstanbul’da Topkapı dışında Çırpıcı ve Haznedar derelerinin arasında, halen Dâvud Paşa Kışlası’nın bulunduğu ovaya XV. yüzyıldan beri verilen ad.

Osmanlılar’dan önce Bizanslılar döneminde özellikle IV. Romanos Diogenes (1067-1071) tarafından güzel köşklerin yaptırıldığı Davutpaşa semti, İstanbul’un havası güzel mesire yerlerinden biriydi. Adını II. Bayezid’in sadrazamı Koca Dâvud Paşa’dan (ö. 904/1498) almıştır. Aralıksız on dört yıldan fazla vezîriâzamlık yapan Dâvud Paşa, Sultan Bayezid için kendi mülkü olan bu sahrada bir saray yaptırmıştı. O tarihten itibaren Dâvud Paşa sahrası, Osmanlı merkez kuvvetlerini oluşturan Kapıkulu ocaklarının Rumeli seferlerine çıkarken konakladığı ilk menzil ve ordugâh olmuştur. Kanûnî Sultan Süleyman’dan sonra genellikle sefere çıkmayan padişahlar orduyu buradan uğurlarlar, sancak-ı şerifi serdâr-ı ekreme burada teslim ederler, sefer dönüşü orduyu yine burada karşılarlardı. Dâvud Paşa’nın vezîriâzamlığı zamanında Osmanlı merkez kuvvetlerini teşkil eden birliklerin konaklayacağı yerler ayrı ayrı belirlenmişti. Son teftişler ve yoklamalar Dâvud Paşa sahrasında yapılır, asıl sefer yürüyüşü buradan başlardı. Eyalet askerleri ise daha sonraki menzillerde orduya katılırdı. Ancak Kanûnî’den sonraki padişahların ordunun başında seferlere katılmamaları yüzünden, yeniçerilerin ifadesiyle, “Dâvud Paşa sahrasında otağ-ı hümâyunun yeri âdeta bilinmez olmuştu”.

XVI. yüzyıl sonları ile XVII. yüzyıl başlarında ok atma tâlimlerinin yapıldığı bir yer olan Dâvud Paşa sahrasında yakın zamanlara kadar nişan taşları bulunmaktaydı. Dâvud Paşa çiftliği, çayırı ve bahçesi olarak da anılan bu sahrada daha sonraları birçok bina yaptırılmıştır. Bizanslılar’dan kalma bir sarnıç ve dehlizle Osmanlı dönemine ait hamam kalıntısı bir yana bırakılırsa bunların en büyüğü ve önemlisi, padişahın ikametine tahsis edilmek üzere merasimler için inşa ettirilen köşktür. Kasr-ı Hümâyun, Otağ-ı Hümâyun, Hünkâr Kasrı veya Taş Kasır denilen ve bugün mevcut olan köşk (mimarisi için bk. DÂVUD PAŞA SARAYI), 1596 yılında III. Mehmed’in annesi Safiye Sultan’ın teşebbüsleriyle inşa edilmiştir (Selânikî, II, 651, 697, 747). Eğri ve Haçova zaferlerinin (1596) şenliği burada

yapılmış, III. Mehmed genellikle günlerini bu kasırda geçirmeye başlamış, sık sık ziyafetler vermiş, hatta İstanbul'a hemen sadece Dîvân-ı Hümâyun toplantıları için gider olmuştur (a.g.e. II, 811-812, 815, 825-826). Burası bazan yabancı elçilerin hapsedildiği yer olarak da kullanılmıştır. Nitekim IV. Murad zamanında (1623-1640) İran'dan gelen elçi bir mesele yüzünden 1637 yılında bu köşkte hapsedilmişti (Naîmâ, IV, 322).

IV. Mehmed (1648-1687) kasrı onartmış, çevresine saraçhâne, ahır ve ambarlar ilâve ettirmiş, burada bir de mescid yaptırmıştır. Uşşâkîzâde Abdülbâki Efendi'nin bu mescid hakkındaki tarih beyti şöyledir: "Hâsılı târîh için Bâkî dedim / Câmi-i Sultan Muhammed Hân'a gel" (1062). Zamanının çoğunu burada geçiren IV. Mehmed, cuma namazını kılabilmek için 1076 (1665) yılında bu mescidi minare ile minber ilâve ettirerek camiye çevirmiştir. Camide ilk cuma namazı 23 Cemâziyelevvel 1076 (1 Aralık 1665) günü kılınmış, ilk vaazı padişahın hocası Vanî Mehmed Efendi yapmış, ilk hutbeyi de padişah imamı Edirneli İbrâhim Efendi okumuştur. Sultan II. Mahmud zamanında (1808-1839) Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye için burada bir kışla yapılırken cami de onarılmış ve yeni askerlerin ibadetine tahsis edilmiştir.

IV. Mehmed'den sonra Dâvud Paşa Kasrı âdeta terkedilmişse de sahra yine Rumeli seferlerinin uğurlama ve karşılama yeri olmaya devam etmiştir. II. Viyana bozgunundan (1683) sonra kaybedilen yerleri kısmen geri almayı başaran Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'yı devrin padişahı II. Süleyman burada karşılamış ve ordu erkânının önünde sırtından samur kürkünü çıkarıp bizzat sadrazama giydirmiştir. Belinden çıkardığı hançeri beline, başından çıkardığı murassa' pençe sorgucu başına takmış ve ona iltifatlarda bulunmuştur (Silâhdar, Târih, II, 548). Sultan I. Abdülhamid de Sadrazam Koca Yûsuf Paşa'yı Avusturya seferine buradan uğurlamıştır. Zaman zaman danışma meclislerine de sahne olan Dâvud Paşa Kasrı'nda I. Mahmud (1730-1754) ve III. Mustafa (1757-1774) zamanlarında ziyafetler verilmiş, 1768'deki Rus seferi için burada alaylar tertip edilmiştir. Dâvud Paşa Kasrı'nda son karşılama merasimi, IV. Mustafa tarafından Alemdar Mustafa Paşa kumandasında Rusçuk'tan gelen birlikler için yapılmıştır. II. Mahmud döneminde ise ordugâh olarak Râmi Kışlası önem

kazanmışsa da padişah zaman zaman Dâvud Paşa'ya da gelir, burada kalırdı. Sultan Abdülmecid 1848 yılında Veli Efendi sahrasında icra edilen askerî bir manevrayı yine bu kasırdan seyretmişti. Bu padişahın son yıllarından itibaren tamamen terkedilen kasrın bugünkü kışlaya bakan yerindeki sekiz kubbeli hamamından bir eser kalmamıştır.

Hünkâr Kasrı'nın 200 m. kadar kuzeybatısında olup günümüze sadece kalıntıları intikal eden Mehmed Paşa Köşkü de (Sancak Köşkü) Dâvud Paşa sahrasında inşa edilen yapılardandır. 1926 yılına kadar çatısı bile yerinde duran bu köşkün etrafı büyük ağaçlarla çevriliydi. Seferden dönen ordu ile sancak-ı şerif burada karşılandığı için köşke Sancak Köşkü adı verilmiştir. Hiçbir kitâbesi olmadığından inşa tarihi ve hangi Mehmed Paşa'ya ait olduğu belli değildir. Sadâret Köşkü de denilen Mehmed Paşa Köşkü'nde zaman zaman ziyafetler verilmiş, önündeki meydanda cirit oyunları oynanmıştır (Silâhdar, Nusretnâme, II, 268, 279, 289).

Dâvud Paşa sahrasının en muhteşem binası, II. Mahmud zamanında inşa ettirilen kışladır (bk. DÂVUD PAŞA KIŞLASI). Eski Edirne yolunun kenarında bulunan ve 1970'li yıllara kadar faaliyetini devam ettiren fırın ise 1895 yılında Sultan II. Abdülhamid zamanında yaptırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 183b; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 651, 697, 747, 749, 754, 811-812, 815, 823, 825-826; Solakzâde, Târih, s. 640; Naîmâ, Târih, II, 44, 693, 697; IV, 322; Silâhdar, Târih, II, 327, 548; a.mlf., Nusretnâme (haz. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1969, II, 28, 268, 279, 289; Râşid, Târih, I, 112; IV, 210 ve tür.yer.; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 151, 599; II-III, 44, 693, 697, 700, 704, 710; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârih (Aktepe), I, 129; II/A, 78, 116-121; Abdülhak Molla, Târîh-i Livâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2687, tür.yer.; Hızır İlyas, Letâif-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 414; Atâ Bey, Târih, III, 112; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1964, s. 209-236; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 45; TA,

XII, 357-358; R. Ekrem Koçu, “Davudpaşa Sahrası, Davudpaşa Sarayı”, İst.A, VIII, 4308-4311.

Abdülkadir Özcan

DÂVUD PAŞA SARAYI

İstanbul'da Dâvud Paşa sahrasında inşa edilen kasır etrafında gelişmiş saray.

Dâvud Paşa Sarayı olarak bilinen binalar topluluğu İstanbul surlarının dışında, Topkapı'dan Edirne yönünde uzanan eski kervan yolunun kenarında günümüzde de aynı adla anılan semtte bulunmaktadır. Etrafı bir duvarla çevrili, ağaçlarla kaplı çok geniş bir alana yayılan sarayı meydana getiren irili ufaklı çeşitli köşk, havuz, mescid, daire, hamam, hizmet binaları, ahır vb. yapılar zamanla ortadan kalktıktan sonra ayakta kalabilen tek bina, bugün Dâvud Paşa Kasrı olarak bilinen yapıdır. Bu yapı Çırpıcı ve Haznedar dereleri arasındaki tepenin doğuya bakan yamacında hâkim bir noktadadır. Esası, II. Bayezid devrinde (1481-1512) sadrazamlık makamında bulunan Koca Dâvud Paşa (ö. 904/1498) tarafından yaptırıldığı için önündeki düzlük ve Sultan II. Mahmud tarafından XIX. yüzyılda yaptırılan kışla da onun adıyla tanınmıştır.

Dâvud Paşa sahrası, Osmanlı devrinde ordu Batı yönünde sefere çıktığında ilk toplanma ve konaklama yeri olduğundan padişah bizzat sefere katılmıyorsa bu sahrada toplanan orduyu buradaki kasırdan, Otağ-ı Hümâyun'dan uğurlar ve dönüşte de burada karşılar, yapılan törenler sırasında burada kalırdı.

II. Bayezid devrindeki Dâvud Paşa Sarayı'nın biçimi ve yapı malzemesi hakkında bilgi yoktur. Süheyl Ünver sarayın iki katlı oluşunu, Bâb-ı Hümâyun üzerindeki kasrı örnek göstererek günümüzde mevcut binanın Fâtih Sultan Mehmed devrine ait olabileceğine bir delil saymıştır. Ayvansarâyî Hadîkatü'l-cevâmi'de burada bir saray bulunduğunu belirtirse de bilinmeyen bir sebepten saray XVI. yüzyıl içinde ortadan kalkmıştır. Reşat Ekrem Koçu, yetersiz kaldığı için bunun Kanûnî Sultan Süleyman devrinde (1520-1566) yıktırıldığına ihtimal verirse de bu yılların ünlü mimarı Koca Sinan'ın tezkirelerinde buradaki saray veya kasırdan söz edilmeyişine de dikkati çeker.

Bugün Dâvud Paşa Kasrı veya Sarayı olarak bilinen kâgir yapı, eski kaynaklarda Taşköşk veya Taşkasır adıyla geçmektedir. XVII. yüzyıl başlarından itibaren geniş bir alana yayılan pek çok yapıdan meydana gelen saray kompleksinden bugün sadece bu bina ile Sancak Köşkü denilen ikinci bir yapının harabesi kalmıştır.

III. Mehmed 1 Cemâziyelevvel 1005'te (21 Aralık 1596) Eğri seferinden dönüşünde annesi Safiye Vâlide Sultan'ın yeni yaptırdığı bu kasırda gecelemiş, Vâlide Sultan ile birlikte diğer ileri gelen devlet erkânını burada kabul etmiş, ertesi gün de sarayın önündeki sahrada büyük tören yapılmıştır (bu tören için bk. Selânikî, II, 651-654). Sarayın yeniden yapılmasının XVI. yüzyılın sonlarında veya XVII. yüzyıl başlarında gerçekleştiği bir arşiv belgesinin yardımıyla anlaşılmaktadır (BA, KK, Müteferrika, nr. 4060). Sultan III. Mehmed'in son yıllarında, Hassa Mimarı Ahmed tarafından 18 Şevval 1011'de (31 Mart 1603) sadâret kaymakamına gönderilen bir arîzada, "Dâvud Paşa'da müceddeden bina olunan köşk için kâşî lâzım geldikde, İznik'teki kâşîgerlere verilen fazla paradan kalanının karşılığındaki çinileri hâlâ tamamlamadıkları, bir an evvel tamamlanarak kâşîlerin

gönderilmesinin temini" İznik kadısından istenmiştir. Buna göre sarayın ana binasının yapılmış olduğu, fakat iç süslemesinin henüz tamamlanmadığı düşünülebilir. Ayrıca bu bilgilerden, kasrın III. Mehmed zamanında (1595-1603) yapıldığı ve mimarının o sıralarda Hassa başmimarı olan Dalgıç Ahmed Ağa olduğu öğrenilmektedir. Reşat Ekrem Koçu'nun, kasrın I. Ahmed tarafından yaptırıldığı ve mimarının da Sedefkâr Mehmed Ağa olduğu şeklindeki görüşü bu duruma göre hatalıdır. Ancak III. Mehmed'in 16 - 17 Receb 1012'de (20 - 21 Aralık 1603) ölümü üzerine kasrın, ondan sonra tahta çıkan I. Ahmed zamanında (1603-1617) tamamlanmış olduğu da bellidir. Nitekim alt kattaki oda çeşmesinin altı beyitlik manzum kitâbesindeki Bahtî mahlası, bunun I. Ahmed tarafından yazılmış olduğunu gösterir. III. Mehmed'in sarayın önünde uzanan sahrada ok attığı, burada bulunan manzum kitâbeli, 1012 (1603-1604) tarihli bir menzil taşından anlaşılmaktadır. Aynı yerde I. Ahmed'in de okçuluk tâlimi yaptığı, adının yazılı olduğu 1015 (1606-1607) tarihli ikinci bir menzil taşından öğrenilmektedir.

Dâvud Paşa Kasrı en parlak çağını, av merakıyla tanınan IV. Mehmed zamanında (1648-1687) yaşamıştır. Aslında kasır padişahların kısa bir süre kalması için düşünülmüşken bu yıllarda uzunca süre içinde yaşanan bir saray hüviyeti almıştır. Bu duruma göre de mevcut bina kalabalık bir maiyet için yetersiz kaldığından etrafında büyük bir ihtimalle çoğu ahşap bazı ek binalar yapılmış olmalıdır. Kalabalık maiyeti ve hareminin bir kısmı ile buraya yerleşerek uzun süreler kalan padişah bu arada bir de mescid yaptırmıştır (1062/1652). 1076'da (1665-66) bu mescid minber konulup minare de eklenerek camiye çevrilmiştir.

Hassa Başmimarı Mustafa Ağa'nın arîzası üzerine İznik kadısına yollanan Safer 1076 (Ağustos 1665) tarihli hükümle, Dâvud Paşa bahçesi içinde yeni inşa edilen odalar ve hamam için acele çiniler yaptırılarak gönderilmesi istendiğine göre IV. Mehmed döneminde sarayın genişletilmesi ve iç süslemesinin yapılması sürdürülmüştür.

Uzun padişahlığı sırasında IV. Mehmed Edirne'de, İstanbul'un sayfiye saraylarında ve Dâvud Paşa Sarayı'nda yaşamayı tercih etmiştir. 1687'de Budin'in elden çıkmasının ardından IV. Mehmed'in tahttan indirilmesiyle Dâvud Paşa Sarayı'nın yıldızı sönmeye başlamıştır. Nitekim Dimitrie Cantemir (ö. 1723), şehrin batı tarafında ve surların dışında Dâvud Paşa'da sultana ait muhteşem kasırların, hademeler için kâgir evlerle ahırların olduğunu, bunların hepsinin zarif yapılardan oluştuğunu, fakat çevrede başka bina ve yaşayanlar bulunmadığını yazar.

Sedat Hakkı Eldem'in kaynak göstermeden bildirdiği, XVII. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen bir belgeye göre Dâvud Paşa Sarayı basit bir biniş kasrının çok dışında tam bir saray kompleksiydi. Burada şu bölümler bulunuyordu: Hünkâr Sofası, Vâlide Sultan Köşkü, Efendiler Odası, Haznedar Usta Odası, Kethüdâ Kadın Dairesi, divanhânesi ve misafir odası, Dârüssaâde Ağası Odası, Mehmed Paşa Köşkü, Has Oda Köşkü. Yine Eldem'in bildirdiği, su yollarının tamiriyle ilgili 1110 (1698-99) tarihli bir başka belgede ise sarayın ayrıca şu bölümlerinin adları bulunmaktadır: Hünkâr Hamamı, Afîfe Sultan Odası, Kethüdâ Kadın Matbahı, Ağalar Odası, Ağalar Hamamı, Hasekiler Dairesi, Akağalar Dairesi, Silâhdar, Rikâbdar, Tülbend ağaları daireleri. Eldem, bu iki listede de anılan Mehmed Paşa Köşkü'nün Sancak Köşkü ile aynı bina olduğu kanaatindedir. Onun

soru işaretiyle kaydettiği Afîfe Sultan Dairesi ise IV. Mehmed'in çok sevdiği gözdesi (belki de kadın efendisi) Afîfe Kadın'ın dairesi olmalıdır.

Bu belgelerden Dâvud Paşa Sarayı'nın bakımına özen gösterildiği de anlaşılmaktadır. Sedat Hakkı Eldem'in yine kaynak göstermeden verdiği 1704 tarihli bir mefruşat listesinde eşya ile birlikte sarayın çeşitli bölümleri daha ayrıntılı bir şekilde anılmaktadır: Padişahın tahtanî ve fevkanî harem dairesi, Kafesli Köşk, Kilâr-i Hümâyun, Vâlide Sultan'ın büyük kâşîli odası, Soba Odası, Vâlide Sultan'ın çiçekli köşkü, havuza nâzır sofa, Haznedar Odası, Çilhâne, Camekân Odası, tahtanî ve fevkanî efendiler odası ve divanhânesi, Vâlide Sultan Matbahı, Bahrî Kadın Odası, Kethüdâ Kadın Odası, misafir odaları, Hünkâr Camii, Ağalar Camii, Kapudan Kasrı, Mehmed Paşa Köşkü, taşradaki Has Oda ve yanındaki Hırka-i Şerif Odası, Divanhâne, Müsâhib Paşa Odası, Silâhdar Ağa Odası.

III. Ahmed devrinde 1138 (1725-26) yılında, Dâvud Paşa Sarayı'nda yıkılmış olan bazı binaların taşları ve enkazı o zaman infilâk etmiş bulunan Bakırköy Baruthânesi tamirine tahsis edilmiş ve hiçbir şey zayi olmadan gereği gibi muhafaza edilerek bu fabrikaya nakli için hüküm yazılmıştır. Bundan da artık sarayın bazı bölümlerinin yıkılmaya başladığı

anlaşılır. Vâsıf, 1175 (1761-62) yılında çok harap durumda olan Dâvud Paşa Kasrı'nın tamir edildiğini yazar. Ancak o yıllarda Hassa mimarı olan Mehmed Tâhir Ağa tarafından gerçekleştirilen bu tamirin ne ölçüde olduğu bilinmemektedir. 12 Zilhicce 1179 (22 Mayıs 1766) tarihinde meydana gelen ve İstanbul'un en büyük zelzelelerinden biri olan deprem herhalde kasırda bazı tahribata sebep olmuştur. Reşat Ekrem Koçu, Cevdet Paşa'nın 1206 (1791-92) olayları arasında Dâvud Paşa Sarayı'nın pek harap halde olduğunu, III. Selim'in ordunun yenileştirilmesi çalışmaları sırasında sarayın da tamirini irade ettiğini ve kısa süre içinde bu işin gerçekleştirilmiş olduğunu kaydettiğini söylerse de verilen tarihteki olaylar arasında bu kayda rastlanamamış, sadece III. Selim'in, Rumeli'deki karışıklıkları bastırmaktan dönen ordunun kumandanını burada karşıladığı belirtilmiştir (Cevdet, V, 261). Padişahın buraya kalabalık maiyetiyle geldiğini ve kasrın önünde Enderun ağalarına cirit oyunu oynatarak bunu seyrettiğini, Mâbeyinci Nâşid İbrâhim Bey'in altmış altı beyitlik bir kaside yazdığını R. Ekrem Koçu bildirir ve kasidenin şu iki beytini verir: "Temâşâya gürûh-ı

bendegân-ı seyr için bir gün/Biniş emreyledi şâh-ı cihân Dâvud Paşa'ya // Kudûmiyle o deşt-i dilküşâ cennet-nümûn oldu / Oturdu şevket ü ikbâl ile kasr-ı ferahzâya". Sultan kasra geldiğine göre o yıllarda burası iyi durumda olmalıdır. 1808 yılında IV. Mustafa Dâvud Paşa Sarayı'nda orduyu karşılamış, hatta Rumeli âyanından Râmiz Efendi, Alemdar Mustafa Paşa'ya padişahı bu sarayda tevkif etmesini bile önermiştir (Danişmend, IV, 90). Çok sönük geçen bu tatsız karşılama Dâvud Paşa Kasrı'ndaki son tören olmuştur.

1225 (1810) yılında Kirkor, Foti ve Todori kalfalar tarafından sarayın 375.655 kuruş tutarında bir tamir keşfi yapılmıştır. Bu keşifte, "Taşkasır'da sıva, boya, nakışlar, badana ve çerçeve tamiri, kasrın iki tarafına iki yatak odası inşası gerekir. Hamam ve camekân mevcuttur. Vâlide Sultan Dairesi kısmen tamir, kısmen yeniden inşa edilmeli, içinde ayrıca hamam ve çamaşırlığı da vardır. Taşköşk ile Vâlide Sultan Dairesi arasındaki büyük havuza nâzır yerdeki yıkılmış kasrın (Mehtâbiye) yerine yeni bir köşkün inşası, buradan kadın efendiler dairesine üzeri örtülü geçit yapılması icap eder. Kadın efendiler için beş daire mevcuttur. Bunların yanında Haznedar Ağa ustası, Kethüdâ Kadın daireleri, Hânendegân, Kâtibe usta koğuşları, hamam ve çamaşırlık bulunmaktadır. Ağalar için yeni daireler ile hamam yapılması, haremin etrafına yeni duvar inşası; Bâbüsaâde, Hâne-i Has, Hırka-ı Şerif Odası, Silâhdar, Çuhadar ve Rikâbdar ağaları daireleri ve hamamların kāimen tamiri; Hazne, Kiler ve Seferli koğuşlarıyla buralara ait üç hamamın yeniden ele alınması; tamamıyla harap olan mutfaklar ve bunlara ait hamam ve camekânın kısmen yeniden yapılması, kısmen tamiri; Yazıcı Efendi, Kozbekçiyân, Teberderân, Zülfiyân daireleriyle Istabl-ı Âmire'nin yeniden inşası gerekir" dendiğine göre o sıralarda bu büyük sarayın geniş bir tamire ihtiyacı vardır.

Bu çok geniş ölçüdeki tamir ve ihyanın gerçekleşmediği tahmin edilmektedir. Lutfî'nin Târih'inde 1243'te (1827-28) Dâvud Paşa Sarayı ile yanındaki caminin çok harap durumda olduğu bildirildiğine göre önceki keşiften sonra ciddi bir şey yapılmamış demektir.

Anlaşıldığına göre ordunun yenileştirilmesi sırasında Dâvud Paşa Kışlası yapıldığında kasrın (veya sarayın) ihyası veya tamiri de uygun görülerek bazı işler gerçekleştirilmiştir. Fakat keşif raporlarındaki tekliflerin çoğunun

yapılmadığı da bellidir. Daha sonra 1259'da (1843) saraydan ayakta kalan kasrın depo haline getirilmesi kararlaştırıldı. Her ne kadar Sultan Abdülmecid zamanında 1264 (1848) ve 1265'te (1849) kasrın önünde büyük askerî tâlimler yapılmış, bunlardan 1848'dekinde padişah bizzat hazır bulunarak tâlimleri takip etmişse de harabe halindeki sarayda, hatta kâgir kasırda kısa süre için de olsa kalmış olması mümkün değildir. Bundan sonra Dâvud Paşa Sarayı'nın ayakta kalan son parçası da tamamen bakımsız bırakılarak ve pencereleri örülerek komşusu olan kışlanın cephaneliği haline getirilmiştir. Reşat Ekrem Koçu, Bursalı Mehmed Tâhir'in 1922'de Mahfil dergisinde çıkan bir makalesinde saraydan "kubbesinin kurşunları sıyrılmış, duvarlarının mermerleri dökülmüş ve galiba birkaç sene evveline kadar cephanelik olmak üzere kullanılmış heybetli bir bina" olarak bahsettiğini yazar. İstanbul'un tarihî eserleri hakkında plan, kesit ve fotoğraflarla 1907-1912 yıllarında basılan büyük bir esere imzasını atan C. Gurlitt, cami olduğunu sandığı sarayın esas binasının bir plan krokisiyle onun etrafını çeviren dış duvarı ve ağaçları ile resmini yayımlamıştır. Bu resim 1900-1905 yılları arasında çizildikten sonra sarayı koruyan duvarlar kaldırılmış, ağaçlar da tamamen kesilmiştir. Böylece Dâvud Paşa Sarayı'nın Taşköşk'ü çıplak bir arazi ortasında bırakılmıştır. Sedat Hakkı Eldem, esas binanın henüz depo olarak kullanıldığı 1938-1939 yıllarında çizdiği rölöveleri ancak 1969'da yayımlayabilmiştir.

Yüksek mimar Sedat Çetintaş, 1942 yılında yapılan bir röportajda, ilk defa 1938'de yakından incelediği Dâvud Paşa Sarayı'nın Sedefkâr Mehmed Ağa'nın eseri olduğunu kesin bir ifadeyle bildirdikten sonra binayı ne kadar perişan halde bulduğunu açıklamıştır. Çetintaş, o sırada sarayın içinde biriken molozları temizlemiş, sonradan eklenen duvarları kaldırmış ve örülü pencereleri açmıştır. Fakat Dâvud Paşa Sarayı'na ait Taşköşk'ün ancak 1957 yılında restorasyonuna

girişilmiş ve mümkün olduğu kadarı kurtarılmıştır. Bugün köşk iyi durumda olmakla beraber kapalı ve askerî makamların idaresinde olduğundan ziyaret edilmesi oldukça zordur.

Dâvud Paşa Sarayı'nın son hâtırası olan kasır, muntazam işlenmiş kesme taştan iki katlı bir yapıdır. Batı tarafında iki yana taşkın bir kitle bulunur. Baklavalı başlıklı tek sütuna binen iki sivri kemerin koruduğu birer giriş

eyvanı içinde alt kata girişi sağlayan iki kapı vardır. Sadece ilk kat hizasına kadar yükselen ve kaburgalı çapraz tonozlu olan bu geniş eyvanların üstleri birer teras halindedir. Ön kitlede küçük mekânlar bulunmakta, bir koridor bunları alt katın ana mekânından ayırmaktadır. Bu kısmın içinde küçük bölümler, bir helâ ve yukarı kata çıkışı sağlayan merdiven bulunur. Giriş tam eksen üzerinde olmayıp sağ taraftandır. Alt katın esas mekânı, her bir kenarı 10,50 m. ölçüsünde kare biçimindedir. Üstü ise kâgir kaburgalı bir çapraz tonozla örtülmüştür. Ayrıca bunun doğu tarafında sivri bir kemerle ayrılmış bir çıkıntı vardır. Alt kat, iki sıra pencere ile bol ışık alacak şekilde aydınlatılmıştır. Bunlardan alt dizide olanlar üstleri tahfif kemerli dikdörtgen söveli, üsttekiler ise sivri kemerlidir. Ayrıca bu katın giriş tarafındaki duvarında ortada bir ocaktan başka üzerinde I. Ahmed'in manzum kitâbesi olan oda çeşmesi yer alır. Bu duvarda iki de dolap bulunur. Zemin ise altı köşeli tuğlalarla döşenmiştir. Pencerelerin aralarındaki duvarlarda mermerden gözler vardır.

Alt katın doğu tarafındaki büyük bir sivri kemerle ayrılan çıkıntı, ana mekân zemininden 0,20 m. yüksekliğinde bir seki halindedir. İki mekânı ayıran kemerin alt uçları, iki tarafta da altında ve üstünde kum saatleri işlenmiş sütunçelere oturur. Bu çıkıntı iki sıra pencereli olup üstü bir aynalı tonozla örtülmüştür.

Alttaki koridorun güney tarafından yukarı kata bağlantıyı sağlayan merdiven iki sahanlıkla üst kata ulaşır. Ana mekâna girişi sağlayan ön mekânın iki ucundaki değişik biçimde kemeri olan kapılardan eyvanların üstlerinde bulunan teraslara geçilir. Bunlardan doğuya hâkim manzara vardır. Burada soldaki bir kapıdan geçilen ana mekân, alt kat gibi iki sıra pencere ile çok bol ışık alacak surette düzenlenmiştir. Girişin yer aldığı batı duvarında ocak ve dolap nişleri vardır. Üst kattaki büyük mekân, geçişi pandantiflerle sağlanan yaklaşık 10 m. çapında büyük bir kubbe ile örtülmüştür. Kubbe sekizgen biçiminde basık ve sağır bir kasnağa sahiptir. Ana mekândaki üst dizi pencerelerden en baştakiler köşelerdeki pandantifler yüzünden daha kısa yapılmış, ancak dış mimarinin âhengini bozmaması için pencereler dışarıda diğerleriyle aynı ölçüde açılarak aradaki fark, içeride üstlerinin şevli yapılması suretiyle giderilmiştir.

Yapıldığında çok zengin şekilde bezenmiş olduğu anlaşılan Dâvud Paşa

Sarayı, son yüzyıl içinde kötü kullanılması yüzünden bu süslemesini hemen hemen bütünüyle kaybetmiştir. Alt kattaki ana mekânla dışarı taşkın çıkıntısının tonozlarında kalem işi nakış kalıntıları görülür. Üst katın pandantiflerinde ise malakârî tekniğinde rûmî geçmeler halinde bir bezemenin varlığı farkedilir. Bu izlerden, sarayın bütün tonoz ve kubbesinin aslında kalem işi veya malakârî süslemelerle kaplı olduğuna kesin olarak hükmedilebilir. Sedat Hakkı Eldem, buradaki kalem işi nakışlarda dört ayrı döneme ait dört değişik üslûbun varlığını tesbit etmiştir. Sarayın İznik çinileriyle tezyin edilmiş olduğu da gerek belgelerden gerekse kalıntılardan anlaşılmaktadır. Binanın içindeki molozlar temizlenirken pek çok çini parçası bulunduğu gibi duvarlarda harç üzerinde çinilerin izleri de görülmüştür. Ayrıca bazı duvarlarda yerlerinde kalabilmiş çok az sayıda çini kaplamalara rastlanmıştır. Bu çiniler, İznik çini sanatının XVII. yüzyılda teknik bakımdan kalitesinin gerilemeye başladığını da gösterir.

II. Mahmud devrine (1808-1839) ait başka bir keşifte bahsedilen yatak odaları, kasrın batı tarafındaki kubbeli mekânlar olmalıdır. Dâvud Paşa Sarayı'nın yakınında Sancak Köşkü olarak adlandırılan küçük bir bina daha vardır. Muntazam taş döşeli olduğu anlaşılan bir setin üzerinde inşa edilen bu köşk iki oda ile aradaki bir dehlizden meydana gelmiştir. Bu küçük köşkün üstü ahşap direklere oturan çok geniş bir saçakla örtülmüştü. İki odadan, biraz daha büyük olan sağdaki herhalde padişaha mahsustu. Bu köşk de iki sıra pencereliydi.

Dâvud Paşa Sarayı, Türk saray mimarisinin değerli ve başka bir benzeri olmayan bir örneğidir. İç mimari ile dış cephe düzenlemesi arasında olan uyumsuzluk binanın zayıf tarafını belli etmekle beraber yapı yine de güzel bir sanat eseri sayılır. Bilhassa plan bakımından eşsiz olan binaya Osmanlı dönemi içindeki yeri de özel bir değer katar. Hem tarih hem de sanat bakımından itina ile korunması gereken bu sarayın ihmal edilerek uzun yıllar boyunca harap olmaya bırakılması üzücüdür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, Müteferrika, nr. 4060; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 651-654; Râşid, Târih, I, 112; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 298; a.mlf., Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadîkatü'l-cevâmi' (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 138-139; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 257; Cevdet, Târih, V, 261; Lutfî, Târih, I, 270-272; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1902-12, I; Danişmend, Kronoloji, IV, 90; Sedad H. Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969, s. 206-237, 238-249; A. Dutu – P. Cernovodeanu, Dimitrie Cantemir, Extracts from the History of the Ottoman Empire, Bucureşti 1973, s. 132-133; Ahmed Refik [Altınay], "İznik Çinileri", DEFM, VIII / 4 (1932), s. 45, nr. 16; Selâhaddin Güngör, "Sedad Çetintaş ile Konuşma", Cumhuriyet, 1942; A. Süheyl Ünver, "Âb-ı Hayat İçen Davut Paşa", Tarih Dünyası, I / 8, İstanbul 1950, s. 350; a.mlf., "Davutpaşa Sarayı", TTOK Belleteni, sy. 239 (1961), s. 6-7; R. Ekrem Koçu, "Davudpaşa Sarayı", Hayat - Tarih, I / 4, İstanbul 1970, s. 30-34; a.mlf., "Davudpaşa Sarayı", İst.A, VIII, 4308-4313; a.mlf., "Davudpaşa Sarayı Camii", a.e., VIII, 4313.

Semavi Eyice

DÂVÛD et-TÂÎ

(داوود الطائي)

Ebû Süleymân Dâvûd b. Nusayr et-Tâî (ö. 165/781 [?])

İlk dönem sûfî ve zâhidlerinden.

Doğum tarihi belli değildir. Zehebî hicrî II. yüzyılın başlarında doğduğunu belirtir. Kûfe'de İmâm-ı Âzam'ın yanında uzun yıllar hadis ve fıkıh okudu; onun gözde öğrencilerinden olan Dâvûd ilimde ve fıkıhta yüksek seviyeye ulaştı; ayrıca etkili bir konuşma kabiliyeti vardı. Muhtemelen çok konuşması yanında biraz da kırıcı davranıyordu. Nitekim sopasıyla birine vurması üzerine hocası Ebû Hanîfe, "Ebû Süleyman, senin elin de dilin de fazla uzadı!" diyerek onu azarlamak zorunda kaldı. Bu ikazdan çok etkilenen Dâvûd et-Tâî öğrenciliğinin son bir yılı içinde hiç konuşmadı; ne soru sordu ne de sorulana cevap verdi (Ebû Nuaym, VII, 336; Zehebî, VII, 423).

Dâvûd et-Tâî, "zamanının en fasih konuşanı ve Arapça'yı en iyi bileni", "fıkıhta

ve re'yde imamların önde gelenlerinden biri" olduğu halde kaynaklarda farklı şekillerde gösterilen bazı sebeplerle kitaplarını Fırat nehrine atarak zühd ve ibadete çekildi (bk. Ebû Nuaym, VII, 336; Kuşeyrî, s. 123). Halktan ve dünyevî işlerden tamamen uzaklaşarak evine kapandı ve ancak namaz vakitlerinde cemaate katıldı (Zehebî, VII, 423-424). Mürşidinin Habîb er-Râî adında biri olduğu söylenir. Tâbiînden birçok kişiyle görüştü. Tanıştığı kimseler arasında Fudayl b. İyâz, Ca'fer es-Sâdık ve İbrâhim b. Edhem gibi ünlü simalar da vardı. İmam Ebû Yûsuf'un delâletiyle Hârûnürreşîd ile de tanıştı. Ferîdüddin Attâr'ın naklettiğine göre Fudayl b. İyâz onunla iki defa görüşme şerefine erdiği için iftihar ederdi. Bir çağdaşı onun büyüklüğünü anlatmak için, "Eğer Dâvûd et-Tâî Asr-ı saâdet'te yaşasaydı mutlaka Kur'an onun zühd ve takvâsından bahsederdi" demiştir.

Dâvûd et-Tâî'nin tasavvufî hayatında az yemek, az konuşmak, az uyumak, Allah korkusu ve âhiret kaygısıyla ağlamak gibi tasavvufun kuruluş safhasının başlıca özelliklerini bulmak mümkündür. Nitekim Kuşeyrî onda hâkim olan halin hüzün olduğunu belirtmiştir. Yirmi yıl boyunca evinin tavanına bile bakamayacak şekilde kendi iç dünyasıyla meşgul olduğu söylenir. En tanınmış müridi olan Ma'rûf-i Kerhî mürşidini, "Tâî kadar dünyaya değer vermeyen birini görmedim" diyerek tanıtır. Birine iyi dilekte bulunurken, "Ölüm bayramın olsun" ifadesini kullanması ve ölümü zindandan kurtuluş olarak görmesi, o dönem zühd hayatının karakteristik özelliğini yansıtmaktadır. Ölüm hakkındaki bu iyimser anlayış daha sonraki dönemlerde şeb-i arûs*a dönüşmüştür. Kabrinin ıssız bir yerde yapılmasını vasiyet eden ve böylece dünyadaki halvetinin orada da devam etmesini isteyen Dâvûd et-Tâî, ibadete büyük önem vermekle birlikte kişinin ibadetini kusursuz görmemesi ve ibadetlerine güvenmemesi gerektiğini söylerdi. Ona göre cömertliği ve mürüvveti olmayanın ibadeti tam olmaz. Nitekim kendisi de tasavvufa yöneldikten sonra babasından kalan parayı dostlarıyla birlikte harcamıştır.

Dâvûd et-Tâî harabe haline gelmiş olan evinde Kur'an okurken vefat etti. Kaynaklarda, bir gece sabaha kadar okuduğu cehennemle ilgili bir âyetin ileri derecede tesirinde kalarak hastalandığı ve öldüğü rivayet edilir. Vefatı hakkında 160 (776) ile 166 (782-83) yılları arasında değişik tarihler gösterilmiştir. Ma'rûf-i Kerhî'nin mürşidi olması, Kerhî'nin de Serî es-Sakatî'yi yetiştirmesi dolayısıyla tasavvuf ve tarikat tarihinde önemli yeri olan sûfîler arasında onu da saymak gerekir. Ali Sâmî en-Neşşâr gibi bazı çağdaş araştırmacılar, Dâvûd et-Tâî'nin susmak, evlenmemek gibi zâhidane tutum ve davranışlarını hıristiyan zâhidlerinin tesiriyle izah etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Nuaym, Hilye, VII, 336-342; Hatîb, Târîhu Bağdâd, VIII, 347; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 123-124; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Jukovski), s. 136; a.e. (Uludağ), s. 207; İbnü'l-Cevzî, Sıfâtü's-safve, III, 131; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 259; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 422-

425; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, III, 203; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 94; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, III, 248.

Mustafa Kara

DÂVÛD ez-ZÂHİRÎ

(داوود الظاهري)

Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî (ö. 270/884)

Zâhirî mezhebinin kurucusu.

Aslen İsfahanlı bir aileden geldiği için İsfahânî nisbesiyle de anılır. Kûfe'de doğdu. Doğum tarihi kaynaklarda 200 (815-16) veya 202 (817-18) olarak verilmektedir. Basra ve Bağdat'ta tahsil gördü. Başta Ebû Sevr el-Kelbî, Süleyman b. Harb, Amr b. Merzûk, Ka'nebî, Muhammed b. Kesîr el-Abdî, Müsedded b. Müserhed olmak üzere devrin ileri gelen âlim ve fakihlerinden ders gördü. Daha sonra muhaddis ve fakih İshak b. Râhûye'nin derslerine devam etmek için Nîşâbur'a gitti. Tahsilini burada tamamlayıp öğretim ve telif faaliyetlerinde bulunacağı, fikirlerini yayacağı Bağdat'a döndü.

Bazı tabakat müellifleri Şâfiî'yi onun hocaları arasında sayarlarsa da Şâfiî'nin vefatında Dâvûd'un henüz dört yaşlarında bulunduğu göz önüne alınırsa bunun mümkün olmadığı anlaşılır. Dâvûd ez-Zâhirî'nin fıkıhta derin bilgi sahibi olmasında hocası Ebû Sevr el-Kelbî önemli rol oynamıştır. Yine onun tesiriyle babasının mensup olduğu Hanefî mezhebini benimsemeyerek Şâfiî mezhebini seçen Dâvûd, İmam Şâfiî'nin hayatı ve faziletleri hakkında kitap yazan ilk müelliftir. Kaynakların verdiği bilgiye göre bu sahada iki kitap kaleme almıştır. Dâvûd'a en çok tesir eden ikinci kişi de hocası İbn Râhûye'dir. Onun etkisiyle müstakil ictihada yöneldi ve Şâfiî'nin sünnet karşısında re'y ve istihsana hücumlarından dolayı Kitap ve Sünnet'in zâhirine dayanan ve bu sebeple Zâhiriyye diye anılan mezhebini ortaya koydu.

Ramazan 270'te (Mart 884) Bağdat'ta vefat eden Dâvûd ez-Zâhirî Şünûziye Mezarlığı'na defnedildi.

Dâvûd ez-Zâhirî, yaşadığı dönemde gerek ilmi gerekse zühd ve takvâsıyla dikkati çekmiştir. Tabakat kitapları ders meclislerinde 400 civarında

talebenin hazır bulunduğunu kaydeder. İslâm dünyasının en uzak köşelerinden gelen kimseler dinî meselelerin halli için kendisine başvururdu. Dâvûd mantık ve cedelde mahir bir kişi olarak tanınmıştır. Hocası İshak b. Râhûye ile serbestçe tartışabilen yegâne talebe olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Çok sayıda hadis bilmesine rağmen kendisinden oğlu Muhammed b. Dâvûd, Zekeriyyâ es-Sâcî, Yûsuf b. Ya'kūb ed-Dâvûdî ve Abbas b. Ahmed el-Müzekkir vasıtasıyla çok az hadis rivayet edilmiştir.

Dâvûd ez-Zâhirî ictihadlarındaki aşırılıklarla dikkati çekmiş ve görüşleri genelde İslâm hukukçuları tarafından kabul görmemiştir. Yaratılış itibariyle aşırılıklara meyilli olduğu anlaşılan Dâvûd Şâfiî mezhebine mensupken bu mezhebin aşırı bir taraftarı olmuş, ehl-i hadisin görüşlerini benimsediği zaman da aynı aşırılığı göstermiş, kıyası, re'y ile ictihadı tamamen reddetmiştir. Onun kıyâs-ı celîyi değil kıyâs-ı hafîyi reddettiği ileri sürülmüşse de bu konudaki ifadeleri kıyası toptan reddetmiş olduğunu göstermektedir (Sübkî, II, 290). İcmâı da sadece sahâbe icmâıyla sınırlandırmıştır. Bu metot onu ilmî donukluğa ve garip sonuçlara götürmüştür. Üstelik kıyası reddetmekle birlikte sonunda kendisi de kıyas yapmaya mecbur olmuş ve buna "delil" adını vermiştir. Kaynaklarda genellikle Dâvûd'un Kur'an'ın mahlûk olduğunu ileri sürdüğü belirtilmekle birlikte bazı eserlerde levh-i mahfûzdaki Kur'an'ın mahlûk olmadığı, elde mevcut Kur'an'ın ve onu okumanın mahlûk olduğu görüşünü taşıdığı kaydedilmiştir (Hatîb, XIII, 274). Bu konudaki görüşünü Ahmed b. Hanbel tepkiyle karşılamış ve bu sebeple kendisini ziyaret etmesine izin vermemiştir.

Sağlığında mezhebi Bağdat ve civarında oldukça yayılmış, ölümünden sonra da mezhebi yayma görevini oğlu Muhammed sürdürmüştür. Irak, Mâverâünnehir, Kuzey Afrika ve Endülüs'te

belirli ölçüde taraftar bulan ve İbn Hazm gibi büyük bir hukukçunun şahsında ve eserlerinde İslâm hukuk doktrininde bugün sahip olduğu ilmî yeri alan Zâhirî mezhebi, sonraki asırlarda hukukî ihtiyaçlara cevap veremediği için taraftarlarını kaybetmiş ve ortadan kalkmıştır (bk. ZÂHİRİYYE).

Eserleri. Birçok eser telif ettiği anlaşılan Dâvûd'un 150 kadar eserinin adı İbn Nedîm tarafından zikredilmiştir (el-Fihrist, s. 271-272). Bunlardan bir kısmı diğer kitaplarının alt başlıkları, bazıları da risâle şeklinde çalışmalar olsa bile bir hayli eserinin olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hazm bunların yekününün 18.000 varağa ulaştığını söylemektedir. Ancak bu eserlerinin hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir. Bunlar arasında el-Îzâh (15 cilt), el-İfsâh, Kitâbü'l-Usûl, ez-Zeb ͨ ani's-sünneti ve'l-ahbâr (4 cilt), er-Red ͨ alâ ehli'l-İfk, Sıfatü ahlâkı'n-nebî, İbtâlü'l-kıyâs, İbtâlü't-taklîd, Haberü'l-vâhid ve baͨ zuhû mûcibün li'l-ͨ ilm, el-Mütͨ a, el-ͨ Umûm ve'l-husûs, kaynaklarda adları geçen önemli eserleridir. Fıkhî görüşleri öğrencileri tarafından sonraki nesillere intikal ettirilmiş, Muhammed eş-Şattî (ö. 1307/1889-90) talebelerinin rivayetlerinden hareketle Dâvûd'un görüşlerini bir araya getirmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 271-272; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VIII, 369-375; XIII, 274; Şîrâzî, Tabakatü'l-fukahâ, s. 92; Sem'ânî, el-Ensâb, VII, 296-298; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, V, 75-77; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 255-257; Zehebî, Aͨ lâmü'n-nübelâ ͗, XIII, 97-108; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 572-573; Sübkî, Tabakat, II, 284-293; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 47-48; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 422-424; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 47-48; Süyûtî, Tabakatü'l-huffâz (Ömer), s. 253-254; Dâvûdî, Tabakatü'l-müfessirîn, I, 166; Taşköprizâde, Miftâhu's-saͨ âde, II, 312; Keşfü'z-zunûn, II, 1839; Muhammed eş-Şattî, Risâle fî mesâ ͗ili'l-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî, Şam 1330/1912, tür.yer.; Brockelmann, GAL, I, 194-195; Suppl., I, 312; Sezgin, GAS, I, 521; Abdülkerîm Zeydan, el-Medhal, Bağdad 1402/1982, s. 179-181; I. Goldziher, Zâhirîler (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 24-35 ve tür.yer.; Ömer A. Ferruh, "Zahirîlik" (trc. Ahmet Demirhan), İslâm Düşüncesi Tarihi, İstanbul 1990, I, 311-325; Muhammed Ebû Zehre, İbn Hazm, hayâtühû ve ͨ asruh [baskı yeri ve yılı yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 49-52; Nûreddin Itr, "Dâvûd el-İsbehânî ve hakıkatü'l-mezhebi'z-Zâhirî", Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-ͨ Arabiyye, IV, Dübey 1992, s. 15-34; R. Strothmann, "Zâhirîye", İA,

XIII, 456-459; J. Schacht, “Dāwūd b. ʿ Ali b. Khalaf”, EI² (İng.), II, 182-183.

Nûreddin Itr

DÂVÛDÎ, Abdurrahman b. Muhammed

(عبد الرحمن بن محمد الداوودي)

Ebü'l-Hasen Abdurrahmân b. Muhammed b. Muzaffer b. Dâvûd el-Bûşencî (ö. 467/1075)

Buhârî'nin el-Câmiʿu's-sahîh'inin râvisi, muhaddis ve fakih.

374 yılı Rebîülâhirinde (Eylül 984) Herat yakınlarındaki Bûşenc (Fûşenc, Bûsenc) kasabasında doğdu; büyük dedesi Dâvûd b. Ahmed'e nisbetle Dâvûdî diye şöhret buldu. Herat, Nîsâbur, Bağdat, Gazne gibi ilim merkezlerine tahsil gayesiyle defalarca seyahat etmiş, Bûşenc'de Ebû Saîd Yahyâ b. Mansûr'dan, Bağdat'ta Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den, Nîsâbur'da Ebü't-Tayyib Sehl es-Su'lûkî'den, Merv'de Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl'den fıkıh dersleri almıştır. Altı yaşında iken Buhârî'nin el-Câmiʿu's-saḥîḥ'ini, daha sonra Abd b. Humeyd'in el-Müsned'ini ve Dârimî'nin es-Sünen'ini hocası ve Firebrî'nin talebesi İbn Hammûye es-Serahsî'den Bûşenc'de iken dinlediği ve bu eserlerin intikalinde yegâne âlî* isnad sahibi olduğu bildirilmiştir. Bu sebeple Abdülgāfir el-Fârisî'nin, "Buhârî'nin es-Saḥîḥ'ini Dâvûdî'den icâzet yoluyla almak, Ebû Sehl el-Hafsî'den semâ yoluyla almaktan daha makbuldür" dediği rivayet edilmiştir. Dâvûdî Bağdat'ta yıllarca kalmış ve oranın tanınmış muhaddislerinden hadis tahsil etmiş, Nîsâbur'da da Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den hadis almıştır. Burada ayrıca hem Sülemî'nin hem de Ebû Ali ed-Dekkāk'ın tasavvufî sohbetlerinde bulunmuştur.

Dâvûdî Bûşenc'e dönünce tahsil ettiği ilimleri okutmaya başlamış, hadis ve fıkıh dersleri yanında zikir ve sohbet halkaları da kurmuştur. Kadı ve muhaddis Abdullah b. Yûsuf el-Cürcânî onun asrının bilgini, fakih, edebiyat ve tefsirde önder, Horasan hadisçileri içerisinde yegâne âlî isnad sahibi bir muhaddis olduğunu söylemiştir. Şiirleri de bulunan Dâvûdî, Şâfiî fıkhı ve âlimler arasındaki ihtilâflar konusunda otorite ve güvenilir bir

muhaddis, iyi bir araştırmacı idi. Öğrendiklerini çeşitli yollarla halka aktarmış, fetva vermiş, vaaz etmiş ve talebe yetiştirmiştir. Kaynaklarda kitap yazdığı söylenmekte, fakat herhangi bir eserinin adı verilmemektedir. Sahîh-i Buhârî'nin meşhur râvisi Ebü'l-Vakt es-Siczî onun talebesi olup adı geçen eseri Dâvûdî'den okuyarak rivayet etmiştir. Dâvûdî Şevval 467'de (Haziran 1075) Bûşenc'de vefat etti.

Sünnete uygun zâhidâne bir hayat süren Dâvûdî Allah'ın zikrini dilinden düşürmezdi. Kaynaklarda Nizâmülmülk'ün de kendisini ziyaret edip saygı gösterdiğinden söz edilen Dâvûdî'nin ünlü Selçuklu vezirine şunları söylediği rivayet edilir: "Allah seni kulları üzerine hâkim kıldı. Kıyamet günü sana onlar hakkında sorulacak şeylere nasıl cevap vereceğini her an düşünmelisin".

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VIII, 296; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 263-264; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 487; İbnü's-Salâh, Tabakatü'l-fukahâˀi'ş-Şâfiˁiyye, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 537, vr. 107ª-108b; Zehebî, el-ˁİber, II, 322; a.mlf., Aˁlâmü'n-nübelâˀ, XVIII, 222-226; a.mlf., el-Müştebeh, I, 100; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 295-296; Sübkî, Tabakat, V, 117-120; İsnevî, Tabakatü'ş-Şâfiˁiyye, I, 525-526; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 112; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 99; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 327.

Selman Başaran

DÂVÛDÎ, Ahmed b. Nasr

(أحمد بن نصر الداوودي)

Ebû Ca‘fer Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî el-Esedî (ö. 402/1011)

Mâlikî fakihi.

Aslen Mesîle veya Biskire’dendir. Esedî nisbesi, bir bölümü Kuzey Arabistan’dan gelerek İfrîkıye’ye yerleşen Benî Esed kabilesiyle ilgili olmalıdır. Dâvûdî’nin herhangi bir âlimden ders görmediği, üstün gayret ve zekâsıyla kendi kendini yetiştirip fıkıh, hadis, kelâm ve Arap dili sahalarında eser verecek düzeye eriştiği bilinmektedir. Yaşadığı devirde Kuzey Afrika’da hüküm süren Şiî Fâtimîler’e karşı olduğu ve bu idareye boyun eğdikleri için memleketi ulemâsına eleştiriler yönelttiğine dair rivayetlerden döneminin siyasî olaylarına duyarsız kalmadığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen bu sebeple hayatının büyük bir kısmını Trablusgarp’ta geçirdikten sonra Tilimsân’a göç etmiş ve vefatına kadar orada kalmıştır. Dâvûdî’nin kabri Bâbülakabe civarındadır.

Dâvûdî, bazı klasik kaynaklarla Ziriklî ve Âdil Nüveyhiz gibi çağdaş biyografi yazarları tarafından, aynı adı taşıyan

Mâlikî fakihleri Ebû Ca‘fer Ahmed b. Nasr b. Ziyâd el-Hevvârî (ö. 307/919) ve Ebû Ca‘fer Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî ile (ö. 314/926 veya 317/929) karıştırılmıştır. Ebü’lMuhsin Muhammed Şerefeddin de Dâvûdî ile ilgili makalesinde (bk. bibl.) Dâvûdî ile Hevvârî’nin biyografilerini birleştirerek bazı yanlış tesbit ve yorumlarda bulunmuştur.

Eserleri. Dâvûdî’nin günümüze ulaşan en meşhur eseri Kitâbü’l-Emvâl’dir. Fetva mecmuaları gibi soru - cevap usulüyle düzenlenen eserin üslûbundan, soruların sorulup cevapların verildiği mecliste bulunan üçüncü bir kişi, muhtemelen bir talebesi tarafından kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Günlük hayatta karşılaşılan veya tartışma konusu olan meselelere dair fetvaları ihtiva ettiği için devrinin din anlayışını, toplum yapısını ve sosyokültürel

değerlerini yansıtması bakımından da önemli bir eserdir. Özellikle İfrîkıye, Endülüs ve Sicilya topraklarının hukukî statüsü ile ilgili kısmı dikkati çeken eser dört bölümden meydana gelmektedir. On kısımdan oluşan birinci bölümde ganimet, humus, enfâl, iktâ, ölü toprakların ihyası vb. konular ele alınmakta; dört kısımdan meydana gelen ikinci bölümde divan teşkilâtı, çeşitli savaş gelirleri, İfrîkıye, Endülüs ve Sicilya topraklarının hukukî statüsü vb. hususlarla ilgili meseleler incelenmekte; on bir kısımdan teşekkül eden üçüncü bölümde savaş hükümleri genel başlığı altında toplanabilecek bazı konularla zekât mevzuu değerlendirilmekte; üç kısımdan ibaret olan dördüncü bölümde ise sahipleri bilinmeyen, gasp veya terkedilmiş toprak ve malların durumuyla meşrû yollardan çalışıp kazanmak ve Allah yolunda harcamalarda bulunmanın faziletine temas edilmektedir. İncelediği meselelerin delillerini nâdiren kaydeden müellif, çoğunlukla İmam Mâlik ve Sahnûn'un ictihadlarına dayanmakla birlikte yer yer diğer müctehidlerin görüşlerini de zikretmektedir. Kurtubî, el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân'ında ganimet, fey vb.nin dağıtımıyla ilgili olarak Kitâbü'l-Emvâl'den iktibaslar yapmıştır.

Rabat'taki el-Hizânetü'l-âmme (Evkâf bölümü, nr. 98, vr. 78) ve Madrid'deki Escurial Kütüphanesi'nde (nr. 1165, vr. 56) eksiksiz birer yazma nüshası bulunmaktadır. Karaçi'deki Library of the Islamic Research Institute'ün Escurial'den temin ettiği mikrofilm ise ilk kırk beş varaktan ibaret olup son kısmı eksiktir. İkinci bölümün "Zikru İfrîkıyye ve'l-Endelüs ve Sıkılliyye" başlığını taşıyan üçüncü kısmı Fransızca tercümesiyle birlikte Hasan Hüsnü Abdülvehhâb ve Ferhât ed-Deşrâvî ("Le Régime foncier en Sicile au Moyen Age [IXe et Xe siècles]", Etudes d'Orientalisme, II, 401-444), dördüncü bölümün "Zikrü'l-emvâli'l-letî lâ yuʿrafü erbâbühâ..." başlığını taşıyan birinci kısmı da Ferhât ed-Deşrâvî ("Kitâb fi'l-emvâl ve'l-mekâsib", Havliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 4, s. 83-100) tarafından yayımlanan eserin tamamını Rızâ Muhammed ve Sâlim Şehâde neşretmişlerdir (Rabat 1988).

Dâvûdî'nin günümüze ulaşan diğer önemli eseri de İmam Mâlik'in el-Muvattaʾının muhtasar bir şerhi olan en-Nâmî fî şerhi'l-Muvattaʾdır. Trablusgarp'ta iken telif ettiği bu eserin tesbit edilebilen yegâne nüshası Fas'taki Karaviyyin Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 175). Sezgin, Tunus'taki Zeytûne Kütüphanesi'nde mevcut (nr. 10486), klasik

kaynaklarda adı geçmeyen el-Esile ve'l-ecvibe adlı fıkha dair bir eserinin yazma nüshasını kaydetmektedir (GAS, I, 482). Kaynaklarda adlarına rastlanan diğer eserleri de şunlardır: en-Nasîha fî şerhi'l-Buhârî (Buhârî'nin el-Câmiʿu's-sahîḥ'i üzerine yapılmış ilk şerhlerdendir); el-Vâʿî fi'l-fıkh; el-Îzâh fi'r-red ʿale'l-Kaderiyye; Kitâbü'l-Usûl; Kitâbü'l-Beyân.

BİBLİYOGRAFYA

Dâvûdî, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Rızâ Muhammed – Sâlim Şehâde), Rabat 1988; Kadî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 48; IV, 623-624; İbn Hayr, Fehrese, s. 87-88, 495, 501, 512, 540; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, s. 35; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 110; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 194-195; H. H. Abdul Wahab – F. Dachraoi, "Le Régime foncier en Sicile au Moyen Age (IXe et Xe siècles)", Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal (nşr. Le Centre National de la Recherche Scientifique), Paris 1962, II, 401-444; Sezgin, GAS, I, 482; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1980, s. 141; Hifnâvî, Taʿrîfü'l-halef bi-ricâli's-selef, Beyrut 1402/1982, II, 101-102; Muhammed el-Âbid el-Fâsî, Fehresü mahtûtâti Hizâneti'l-Karaviyyîn, Dârülbeyzâ 1399/1979, I, 181-182; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Magribi'l-ʿArabî, Rabat 1399-1403/1979-83, III, 13-14; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 264; Abul Muhsin Muhammed Sharfuddin [Sharafuddin], "Abu Jaʿfar al-Dawudı's Kitab al-'Amwal", IS, IV/4 (1965), s. 441-448; Ferhât ed-Deşrâvî, "Kitâb fi'l-emvâl ve'l-mekâsib", Havliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 4, Tunus 1967, s. 83-100.

Cengiz Kallek

DÂVÛDÎ, Muhammed b. Ali

(محمد بن علي الداوودي)

Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî ed-Dâvûdî (ö. 945/1539 [?])

Tabakātü'l-müfessirîn adlı eseriyle tanınan âlim.

Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Kahire'de yetiştiği, Süyûtî'nin tanınmış talebeleri arasında yer aldığı ve ömrünü burada geçirdiği anlaşılmaktadır. Zamanın önde gelen muhaddislerinden sayılan ve fıkıh açısından Şâfiî mezhebine mensup olan Dâvûdî'nin Mâlikî olduğu da ileri sürülmüştür.

Hocası Süyûtî'nin hayatı hakkında yazdığı bir kitabın kapağına düşülen kayda göre Dâvûdî'nin 28 Şevval 945'te (19 Mart 1539) vefat ettiği ve Nasr Kapısı dışında (Kahire) bulunan Fîrûz Mezarlığı'na defnedildiği anlaşılmakta ise de İbn Tolun Muhammed b. Ali'nin 947 (1540) yılı olayları arasında 18 Rebîülâhir (22 Ağustos) günü Şam Camii'nde Dâvûdî için gıyabî cenaze namazı kılındığını zikrettiği ve bu iki tarih arasında on beş aydan fazla bir süre bulunduğu dikkate alınırsa bu tesbiti ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Nitekim bu tarihin 946 olduğu, 945 şeklindeki kaydın sehiv eseri olduğu da ileri sürülmüştür (Gazzî, s. 72-73).

Dâvûdî'nin en önemli eseri Tabakātü'l-müfessirîn'idir. Kaynakların belirttiğine göre hocası Süyûtî, ashaptan itibaren bütün müfessirlerin biyografilerini içine alacak bir kitap yazmaya başlamış, fakat tamamlayamamıştır. 136 müfessirin hayatını ihtiva eden bu çalışmayı Dâvûdî temize çekmiş, daha sonra da hocasının sonuçlandıramadığı işi kendisi ele alarak bu eserini telif etmiştir. 704 müfessirin biyografisine yer verilen eserin tertibinde alfabetik sıra gözetilmiş, müfessirlerin hayatları hakkında kısa bilgi verilirken eserleri ve ilmî yönleri daha geniş şekilde ele alınmıştır. Eserde biyografiler incelenirken faydalanılan kaynak ve müelliflerin adlarına da işaret edilmiştir. Tabakātü'l-müfessirîn Ali

Muhammed Ömer'in tahkikiyle neşredilmiştir (I-II, Kahire 1392/1972). Dâvûdî'nin, hocası Süyûtî'nin hayatına dair geniş bir eser telif ettiği ve Tâceddin İbnü's-Sübkî'nin (ö. 771/1370) Tabakātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ adlı eserine bir zeyil yazdığı da kaynaklarda

zikredilmektedir. Brockelmann her ne kadar onun el-İthâf bi-temyîzi mâ tebiʿa fîhi'l-Beyzâvî sâhibe'l-Keşşâf adlı bir risâlesinin bulunduğunu zikretmekte ise de (GAL Suppl., I, 741) Süleymaniye (Yenicami, nr. 1182, vr. 7b-10b) ve Köprülü (nr. 7, vr. 1[a]-6[a]) kütüphanelerinde mevcut yazma nüshalarının üzerinde yapılan incelemeden, eserin Süyûtî'nin talebelerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî'ye ait olduğu anlaşılmıştır. Nitekim Kâtib Çelebi ve Kettânî de bu risâleyi Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî'ye nisbet etmektedirler (Keşfü'z-zunûn, I, 193; er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 199).

BİBLİYOGRAFYA

Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, nâşirin mukaddimesi, I, s. h-y; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâire, II, 71-73; Keşfü'z-zunûn, I, 193; II, 1107; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VIII, 264; Brockelmann, GAL, II, 373; Suppl., I, 741; II, 401; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 184; VIII, 30-31; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 304; XII, 131-132; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 199; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü mahtûtâti Köprülü, İstanbul 1406/1986, III, 11.

Ali Rıza Temel

DAVUDOĞLU, Ahmet

(ö. 1912-1983)

Son dönem fıkıh ve hadis âlimi.

Bulgaristan’ın Deliorman bölgesindeki Şumnu vilâyetine bağlı Kalaycıköy’de doğdu. Dedesi Dâvud Ağa, Koca Yûsuf ile birlikte başaltı derecesine kadar yükselmiş bir pehlivan, babası Hasan Ağa ise fakir bir çiftçiydi. Davudoğlu altı yaşında sıbyan mektebine başladı; ertesi yıl çağdaş usulle eğitim vermek üzere kurulan köy mektebine kaydoldu. 1924’te komşu Ekizce köyünde yeni açılan rüşdiye mektebine girdi. Bu okulu bitirdikten sonra Şumnu’daki Medresetü’n-nüvvâb’a devam etti; 1 Temmuz 1933’te lise kısmından, 25 Temmuz 1936’da yüksek kısmından mezun oldu. Aynı yıl, dereceye giren iki arkadaşı ile birlikte Bulgaristan başmüftülüğü tarafından ihtisas için Mısır’a gönderilen Davudoğlu, Câmi‘atü’l-Ezher Külliyyetü’ş-şerîa’yı bitirerek ülkesine döndü (1942). Önce Medresetü’n-nüvvâb’ın lise ve yüksek kısımlarına öğretim üyesi, iki yıl sonra da aynı medreseye müdür tayin edildi (1944). Bu görevi sırasında Şumnu komünist idaresinin baskılarına ve anarşist öğrencilerin eylemlerine karşı mücadele verdi.

1945 Mayısının başlarında Türkiye lehine faaliyette bulunacak bir casusluk örgütü kurduğu iddiasıyla tutuklanarak Sofya’daki askerî mahkemeye sevkedildi; burada ağır işkencelere mâruz kaldı ve bir ay kadar hapsedildi. Daha sonra Rositsa kasabası yakınlarındaki toplama kampına gönderilerek baraj inşaatında çalıştırıldı. 17 Kasım 1945’te hastalığı sebebiyle serbest bırakılıp eski görevine iade edilen Davudoğlu, kısa bir süre sonra istifasını vererek öğretmenliğe döndü. Bu sıralarda bir yağmur duasındaki vaazından dolayı Şumnu milis kumandanı tarafından ömür boyu hapisle tehdit edilince Türkiye’ye kaçmak istedi, ancak başaramadı. Daha sonra güçlükle pasaport temin ederek 31 Aralık 1949 tarihinde hanımı ve iki kızı ile birlikte Türkiye’ye göç etti.

Ahmet Davudoğlu önce Adapazarı’ndaki bir akrabasının yanına yerleşti.

Bir müddet sonra İstanbul'a giderek Yedikule Küçükefendi Camii'nde imamlığa başladı. Ardından gezici vaizliğe tayin edildi. Sekiz ay kadar Ankara'da vâizlik yaptıktan sonra sırasıyla Bursa'da Orhangazi ilçesi müftülüğüne (7 Ocak 1951), İstanbul'da Fâtih Kütüphanesi memurluğuna (29 Haziran 1953) ve bu kütüphanenin Süleymaniye'ye nakli üzerine de (6 Eylül 1956) Süleymaniye Kütüphanesi memurluğuna tayin edildi. Bu kütüphanedeki görevi sırasında bir yandan da İstanbul İmam - Hatip Okulu'nda ders verdi. 16 Kasım 1959 tarihinde, o yıl öğretime başlayan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün öğretim kadrosu içinde yer aldı; 5 Şubat 1960'ta müdür muavini vekili, 7 Ağustos 1962'de müdür vekili, 13 Mart 1963'te de müdür oldu. 25 Aralık 1964 tarihine kadar sürdürdüğü bu son görevinin ardından aynı kurumda Arap dili ve edebiyatı derslerini okuttu. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1966 yılında Konya'da düzenlenen müftüler seminerinde laikliğe aykırı beyan ve telkinlerde bulunduğu gerekçesiyle Konya Ağır Ceza Mahkemesi tarafından 22 Mart 1968 tarihinde bir yıl ağır hapis, Kırşehir'de dört ay zorunlu ikamet ve memuriyetten ihraç cezalarına çarptırıldı. 15 Mart 1971'de memuriyetle ilişkisi kesildi; ancak emeklilik hakları zayi olmadı. Cezasını tamamladıktan sonra ilmî çalışmalarını evinde sürdüren Davudoğlu 7 Nisan 1983 tarihinde vefat etti ve Eyüp Kabristanı'na defnedildi.

Türkçe'den başka Arapça ve Bulgarca bilen Davudoğlu inançlarına bağlılığı, yaşayışındaki sadelik ve alçak gönüllülüğü ile temayüz eden bir İslâm âlimidir. Aşırı muhafazakârlığı sebebiyle yenileşme hareketlerine karşı çıkmıştır. Ona göre din, "neşvünemâ bulmakla değil ancak çelik gibi donuk durmakla ilâhî vasfını muhafaza etmiş ve edecektir; yenilik taraftarları ise farkında olmadan İslâmiyet'i tahrip etmektedirler" (Selâmet Yolları, I, s. E). Onun bu fikirleri benimsemesinde, Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi ile yakın dostluğu bulunan ve bir müddet Bulgaristan başmüftülüğü yapmış olan kayınpederi Hüseyin Hüsnü Efendi'nin, Atatürk devri laik Türkiyesindeki bazı dinî kısıtlamalara karşı giriştiği şiddetli kalem mücadelesi ortamında yetişmesinin yanı sıra bizzat kendisinin de Bulgaristan ve Mısır'da benzeri uygulamalarla karşılaşmasının büyük etkisi olmalıdır.

Eserleri. 1. Selâmet Yolları (I-IV, İstanbul 1965-1967). İbn Hacer el-Askalânî'nin ahkâm hadislerine dair Bülûgu'l-merâm adlı eserinin tercüme

ve şerhi olup tam adı Bulûğu'l-Merâm Tercümesi ve Şerhi: Selâmet Yolları'dır. Çeşitli ofset baskıları yapılan eser, büyük ölçüde Emîr es-San'ânî'nin Sübülü's-selâm adlı şerhine dayandığı, hatta -Ehl-i sünnet dışı mezhep ve fırkaların görüşleri atılarak-onun bir tercümesi mahiyetinde olduğu için bu şekilde adlandırılmıştır. 2. Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi (I-XI, İstanbul 1973-1980). Müslim b. Haccâc'ın el-Câmiʿu's-saḥîḥ adlı meşhur hadis kitabının tercüme ve şerhi olup 1986 ve 1993 yıllarında iki ayrı fihristi yapılmıştır. 3. Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli (İstanbul 1988). 4. Tibyân Tefsiri (I-IV, İstanbul 1980-1981). Ayıntâbî Mehmed Efendi'ye ait Tefsîr-i Tibyân adlı Türkçe tefsirin Süleyman Fâhir Bey tarafından sadeleştirilen nüshasının yeniden gözden geçirilmiş şeklidir. 5. Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr (I-XVIII, İstanbul 1982-1988). İbn Âbidîn'in fıkha dair meşhur eseri Reddü'l-muhtâr'ın tercümesidir. Davudoğlu bu

eserin ilk on cildini hazırlamış, geriye kalan kısım Mehmet Savaş ve Mazhar Taşkesenlioğlu tarafından tercüme edilmiştir. 6. Mülteka Tercemesi (I-II, İstanbul 1980-1983). Mehmed Mevkūfâtî'nin, İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'ye ait Mülteka'l-ebhur adlı fıkha dair eserine yaptığı ilâveli tercümenin sadeleştirilmiş şeklidir. 7. Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri (İstanbul 1974, 1978, 1980). Yenilikçi İslâmcılık akımına reddiyedir. 8. Ölüm Daha Güzeldi (İstanbul 1970, 1979). Hâtıralarını ihtiva etmektedir. Davudoğlu, Mehmed Zihni Efendi'nin Ni'met-i İslâm adlı eserini de sadeleştirmiş, ancak bu eser henüz basılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Davudoğlu'nun Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde bulunan özlük dosyası; Ahmed Davudoğlu, Selâmet Yolları, İstanbul 1965, I, s. B-I, P; a.mlf., Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi, İstanbul 1973, I, VII-IX; a.mlf., Ölüm Daha Güzeldi, İstanbul 1979; Osman Keskioğlu, Bulgaristan'da Türkler, Ankara 1985, s. 96, 166; Osman Kılıç, Kader Kurbanı, Ankara 1989, s. 94-95, 178 (maddenin yazımında Mehmet

Engin’in, bacanağı Ahmet Davudoğlu ile ilgili basılmamış notlarından da faydalanılmıştır).

Nihat Engin

DAVUL

Kelimenin aslı Arapça tabl olup Türkçe'ye tabul, tavul, tavıl, davul; Batı dillerine Endülüs üzerinden atabal (et-tabl), Osmanlılar aracılığıyla da tabor ve tambor/tambour şekillerinde geçmiştir (geniş bilgi için bk. Webster's Third, s. 136; Kluque, s. 768). Arapça tabl ise milâttan önce III. binyılda Akkadlar tarafından bu çalgıya verilen ve sözlük anlamı "çift" olan tāpalu / tabālu isminden gelmektedir (v. Soden, III, 1320, 1376). Bu durum, bir kasnağın iki tarafına deri gerilerek yapılan davulun tek taraflı olan deften daha sonra icat edildiğini gösterir (bk. DEF).

Davul, dünyanın en eski müzik aletleri olan vurmalı sazlardan biridir. Tasvirî sanattaki ilk örneklerine Sumerler'e ait kabartmalar üzerinde rastlanmakta (m.ö. III. binyıl) ve elle çalındığı görülmektedir. Daha geç dönemlere ait bir Hitit kabartmasında da (m.ö. I. binyıl) iki kişi tarafından ve yine elle çalınırken resmedilmiştir. Buradan, davulun çok uzun bir süre elle çalındığı ve tokmağın sonradan ilâve edildiği anlaşılmaktadır. Elde somut kanıt bulunmamakla birlikte Şamanizm'deki kutsal şaman davulunun şamanın binek hayvanı, tokmağın da kamçısı olduğu yolundaki inanca ve kutsal geyik derisi gerilmiş davulun yine kutsal sayılan geyik ayağı ile çalınması hususuna dayanarak tokmağın daha yakın yıllarda ve Orta Asya'da eklenmiş olduğu düşünülebilir.

Mes'ûdî'ye göre davul ve defin mûcidi, Kābil'in torunlarından Tubal b. Lamek b. Metuşelah'tır (Mürûcü'z-zeheb, IV, 220). Ebû Tâlib el-Mufaddal ise bu çalgıları ilk defa Lamek'in karısı veya câriyesi olan Sıla'nın (Tsilla) yaptığını söylemektedir (Kitâbü'l-Melâhî ve esmâ'ihâ, s. 14). Bu rivayetlerin kaynağı ise yanlış ve eksik nakledilen Ahd-i Atîk'teki çenk ve boru çalanların atasının Kabil'in torunlarından Yubal b. Lamek olduğuna dair ifadedir (Tekvîn, 4/21). Kitâb-ı Mukaddes'te ve Kur'an'da davuldan bahsedilmemekte, buna karşılık bazı hadislerde "tabl" kelimesine rastlanmaktadır; ancak bunun davul anlamına gelip gelmediği tartışmalıdır. Abdullah b. Ömer'in bir davul sesi (savte tablin) duyduğunda kulaklarını tıkadığı, Hz. Peygamber'in de öyle yaptığı şeklindeki rivayet (İbn Mâce, "Nikâh", 21) birkaç yerde geçmekte, fakat gerek senedi gerekse Ebû

Dâvûd'un aynı hadisi "tabl" yerine "mizmâr" (kaval, düdük) şeklinde rivayet etmesi ve bu rivayeti de münker sayması ("Edeb", 52) sebebiyle zayıf kabul edilmektedir. Ayrıca yine bir hadiste görülen ve çeşitli anlamları bulunan "kûbe" kelimesinin de davul yerine yazılmış olabileceği ileri sürülmüş ve bazı müellifler bir müzik aleti kabul ettikleri ve kadınsı erkeklerce çalındığını söyledikleri kûbe için "tablü'l-muhannes" tabirini kullanmışlardır (Ebû Dâvûd, "Eşribe", 5, 7). Davulun hadislerde fazla zikredilmemesi, herhalde Araplar'da def kadar yaygın olmamasından ileri gelmektedir. Bununla birlikte dinî literatürde davul çalmanın ve dinlemenin şer'î hükmünü ilgilendiren genel ve özel değerlendirmelere sıkça rastlanır. Özetle ifade etmek gerekirse müzik ve çalgı aletlerine karşı bilhassa ilk dönem İslâm âlimlerinin gösterdiği olumsuz ve yasakçı tavrın temelinde bu tür aletlerin içki, kumar ve fuhuş ortamında çalındığı, haramların işlenmesine, ibadetlerin ve diğer aslî görevlerin terk ve ihmal edilmesine yol açtığı, İslâm öncesi hayat tarzını hatırlattığı gibi kaygılar yatar. Ancak sonraki dönemlerde bu tavrın kısmen yumuşadığı ve konunun belli ayırımlar yapılarak ele alındığı görülmektedir. Nitekim Gazzâlî, içki meclislerinde çalınan birçok telli ve nefesli çalgı aletini câiz görmezken böyle bir kullanımın dışında tuttuğu davul ve benzeri çalgıların yasak olmadığını belirtir (İhyâʾ, II, 271-273). Kur'an'da "boş söz" (lehvü'l-hadîs) kınanırken (bk. Lokmân 31/6) bu ifadenin dolaylı olarak davulu da kapsadığı görüşüne karşı (Taberî, XXI, 41) savaşta askerî harekâtı yönlendirme, askerleri cesaretlendirip düşmanı korkutma, nikâh ve benzeri merasimleri ilân etme gibi birçok meşrû kullanım alanı örnek gösterilerek davulun da def gibi kural olarak câiz olduğu savunulur (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, II, 1493-1494; Abdülganî en-Nablusî, s. 42). Dinî açıdan haram ve helâl vasfının eşyaya değil mükelleflerin fiillerine taalluk ettiği göz önünde bulundurulursa diğer müzik aletleri gibi davulun da hangi ortamda, ne amaçla kullanıldığı ve dinleyenin özel konumunun ayrı bir önem taşıdığı söylenebilir. Esasen davulun cevazı, hukuken mal sayılıp sayılmayacağı konusunda İslâm hukukçuları arasındaki görüş ayrılıkları da bu konudaki tecrübe, gözlem ve ölçü farklılığından kaynaklanmaktadır.

Davulun Avrupa gibi birçok yere Türkler tarafından götürülmesi ve bugün Anadolu'da -birbirinden ne kadar bağımsız ve farklı olursa olsun-her yöredeki halk danslarının hemen daima davulzurna eşliğinde oynanması, hatta yağlı güreş gibi geleneksel spor karşılaşmalarının sürekli çalan davul -

zurna sesleri arasında yapılması, bu aletin dünyada en fazla Türkler tarafından sevildiğini göstermektedir. Ayrıca adına ilk defa Orhun yazıtlarında köbürge şeklinde rastlanan davul, Türkler'de sadece bir müzik aleti değil devlet sahibi olmayı gösteren bir hâkimiyet sembolüdür.

Davul hükümdarlık alâmetleri arasında sayılır (İbn Haldûn, I, 662; Kalkaşendî, IV, 7-8). İbn Haldûn'un, Türkler'in bu konuya aşırı derecede önem verdikleri şeklindeki ifadesini tarihî rivayetler doğrulamaktadır. "Nevbet" denilen ve muayyen zamanlarda hükümdarın meskeni önünde davul çalmayı ifade eden merasimin Türkler'de oldukça uzun bir geçmişi vardır. Dîvânü lugāti't-Türk'te yer alan destanî bir rivayette, Zülkarneyn Semerkant'ı geçip Türk ülkesine yöneldiği zaman hükümdarın Balasagun'daki sarayı önünde 360 nevbet davulu çalındığı nakledilir (III, 413 vd.). Sayının yılın günleri kadar olması, muhtemelen Türk hükümdarının hükümranlığının devamını

ifade etmek içindi. Kutadgu Bilig'de yer alan "gök gürledi, nevbet davulunu vurdu" ifadesi (s. 18), bu geleneğin Yûsuf Has Hâcib zamanında da bulunduğunu göstermektedir.

Türkler'de hatun, vezir ve kumandanların mevki ve yetkilerine göre davul sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Meselâ Kutadgu Bilig'de, "Hükümdar Ay - Toldı'yı taltif etti; ona karşı dili ile medihte ve eli ile ihsanda bulundu. Ona vezirlik, unvan ve mühür ile tuğ, davul ve zırh verdi" (s. 86) denilmektedir. Anadolu Türkleri'nin resmî hükümdarı durumunda olan Selçuklu Sultanı III. Alâeddin Keykubad'ın Karacahisar'ın fethinden sonra Osman Gazi'ye gönderdiği bayrak ve tuğ yanında bir davulun da bulunması bu geleneğin devamıdır. Fâtih Sultan Mehmed'e kadar Osmanlı hükümdarları nevbet davulu çaldığında Selçuklu sultanına hürmeten ayağa kalkarlardı; bu âdet Fâtih tarafından kaldırılmıştır (Uzunçarşılı, s. 273-274). İlhanlılar'da savaşa giderken hiyerarşiye uygun olarak hakanın, büyük hatunun, hatun ve vezirlerin sefer davulları sırayla çalınır, sonra yola çıkılırdı. İbn Battûta, Ebû Said Bahadır Han zamanında (1317-1335) şahit olduğu böyle bir merasimi nakletmektedir. Bunun yanında bayram merasimlerinde çalınan, ayrıca emîrlere verilen ve yetki ifade eden davullardan da söz etmektedir. Makrîzî, Eyyûbî ve Memlük hükümdarlarının sefere çıkışlarda, merasimlerde, savaş öncesinde davul çaldırdıklarına ve davulun bu

devletlerde yüksek makam ve yetki sembolü olduğuna dair birçok bilgi vermektedir.

Davulun hükümranlık alâmeti olması geleneği, değişik bir şekilde bazı Afrika kabilelerinde de bulunmaktadır. Yukarı Nil bölgesinde, kabilenin resmî davulu reisin evinin önündeki veya köydeki kutsal kabul edilen ağacın altına asılır ve kabile fertleri tarafından ona büyük hürmet gösterilir (ERE, V, 92). Bu âdet, III. yüzyılın başlarında Hun hükümdarlarının otağları önünde beş sancakla birlikte bir davul bulunması (Ögel, VIII, 25) geleneğine oldukça benzemektedir. Davulun bütün dünya milletlerinin kültürlerinde, bazan birbirine yakınlık gösteren hasta tedavisi, kötü ruhların kovulması, neşe ve hüznün belirtilmesi, orduların coşturulması ve haberleşme gibi konularda özel bir yere sahip olduğu görülür. Eskiden tellâlların, önemli bir haberi insanların dikkatini çekmek açısından davul eşliğinde duyurmaları âdetti. İbn Cübeyr, hilâlin görünmesinin Mekke'de emîrin huzurunda çalınan davullarla ilân edilişi hakkında bilgi vermektedir (er-Riḥle, s. 108).

Eski Türkler'de davulun def kadar küçük olanından "hakanî" denilen en büyük tiplerine kadar (köhürge-i hâssa, tûğ-ı hâkānî) pek çok çeşitleri vardı ve büyük davullar için genel olarak tablhâne tabiri kullanılıyordu. Eskiden Harput ve Urfa civarında yaklaşık 1 m. çapında davulların yapıldığı bilinmektedir (Ögel, VIII, 203). Küçük tipteki davulların en tanınmışı tabl-i bâzdır ("kuş davulu" anlamına gelen ve bugün davlumbaz şeklinde söylenen kelimeyi "davulcu" anlamındaki tablbâz ile karıştırmamak gerekir). Atın eğer kaşına asılan ve doğanla yapılan av sırasında av kuşlarını ürkütüp havaya kaldırmak için çalınan bu küçük davulun savaş sırasında da düşman atlarını ürkütmek maksadıyla kullanıldığı, Dede Korkut hikâyelerinde geçen "tavlumbaz urup atları ürküttü" ifadesinden anlaşılmaktadır (s. 263).

Evliya Çelebi, IV. Murad'ın huzurundan geçen çalgıcıları sayarken "esnâf-ı mehterân-ı kûsciyân, esnâf-ı davulciyân, ehl-i hevâ-yı kudûm u kûs ve tabl-bâz u dünbelekciyân" gibi ifadelerle dönemindeki davul ve diğer vurmalı sazlar hakkında dolaylı olarak bilgi vermektedir. Davul ve kös, yüksek sesleri ve coşturucu güçleri dolayısıyla savaşta âdeta bir silâh gibi değer kazanmıştır. Osmanlı ordusu, mehter takımının vurduğu "kûs-i rihlet"

denilen ritimle yola çıkar, savaşa başlamadan önce çalınan “tabl-ı saf” ile nizama girerdi. “Tabl-ı cengî” veya “kûs-i gazâ” askere yön verir, davulların susması ise tuğ ve sancakların tehlikede olduğunu gösterirdi. Gün boyu süren savaşlarda o günkü çarpışmaların bittiği “tabl-ı âsâyiş”, kalenin fethedildiği veya zaferin kazanıldığı “tabl-ı beşâret” yahut “kûs-ı müjde” vuruşlarıyla duyurulurdu. Avrupalılar’ı özellikle davul ve kösleriyle korkutan mehter takımı, II. Viyana Kuşatması’ndan (1683) sonra “alla turca” denilen marş ritminde bir müzik türünün doğmasına sebep olmuş ve Haydn, Mozart, Beethoven gibi birçok ünlü besteci “Türk Marşı” adıyla çeşitli orkestra parçaları bestelemiştir. Bu müzik türünde ritmi, bugünkü marşlarda da görüldüğü gibi orkestra enstrümanları arasına o günlerde dahil edilen davul belirler. Senfonik müzikte davul tek tokmakla vurulduğunda top sesini, çift tokmakla ve tremolo tarzıyla (titremeli) vurulduğunda da gök gürültüsünü tam bir başarıyla taklit eder.

Savaşlarda davul çalma olayı çok eski bir gelenek olup bu çalgının heyecan ve cesaret veren sesinden orduyu savaşa teşvik için faydalanılmıştır. Dede Korkut hikâyelerinde “gümbür gümbür” ve “güpür güpür” davullar vurarak düşmanın üzerine yürümekten söz edilir. Cengiz yasasına göre hareket edildiği belirtilen Bâbürnâme’de, bir öküzün ön ayak kemiğiyle işaret verilince tuğlara kımız serpildiği ve arkasından savaş davullarının çalındığı anlatılır (s. 155). Araplar’da savaş sırasında orduyu hücuma teşvik için daha çok def çalınmakla beraber Vâkıdî’nin, Uhud Gazvesi’nde Ebû Süfyân’ın karısı Hind yönetimindeki müşrik kadınlarının ellerinde deflerle birlikte “el-ekbâr ya‘nî et-tubûl” bulunduğu yolundaki ifadesi (Megāzî, I, 208, 225) ilk nazarda davulun da kullanıldığını akla getirmektedir. Ancak burada tablın çoğulu olan tubûl kelimesinin “ekbâr”ı açıklamak için yazılması ve özellikle bu çalgının kadınların ellerinde bulunduğunun söylenmesi, söz konusu tablın davul değil büyük def olduğunu göstermektedir.

Davulun savaşlarda sağladığı bir diğer yarar da yere çakılan iki kazığın üstüne yatay vaziyette ve dengeli biçimde

konularak derisinin üzerine serpiştirilen kum ve buğday gibi küçük şeylerin titremesinden düşmanın lağım kazıp kazmadığının anlaşılmasıydı (Danişmend, II, 84).

Davul zaman bildirmede de kullanılmıştır. Evliya Çelebi XVII. yüzyılda kervansaray, han, bekâr odaları, sur ve şehir kapılarının belirli saatlerde “derbend davulu”nun çalınmasıyla kapatıldığını yazmaktadır. Ramazanlarda sahur vaktinde halkın davulla kaldırılması ise halen sürdürülen bir gelenektir. Cirit, çevgân ve bugün de olduğu gibi yağlı güreş müsabakaları daima davulzurna eşliğinde yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, III, 165, 413 vd.; Lisânü’l-ʿArab, “kvb” md.; Clauson, Dictionary, s. 439; Steingass, Dictionary, s. 809; F. Kluque, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 1975, s. 768; Webster’s Third, s. 136; Müsned, I, 274, 289, 350; II, 158, 165, 168; İbn Mâce, “Nikâh”, 21; Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 5, 7, “Edeb”, 52; Vâkıdî, Megāzî, I, 208, 225; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), IV, 220; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XXI, 41; Yûsuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig II: Çeviri (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1988, s. 18, 86; Gazzâlî, İhyâʾ (Beyrut), II, 271-273; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, IV, 207; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Ahkâmü’l-Kurʾân, II, 1493-1494; İbn Cübeyr, er-Rihle, Beyrut 1400/1980, s. 108, 109; İbn Battûta, er-Rihle, Beyrut, ts., s. 231-232, 340, 398, 446-447; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 662; Kalkaşendî, Subhu’l-aʿşâ, IV, 7-8; Makrîzî, Kitâbü’s-Sülûk, bk. fihrist “tablhâne”, “kûsât”; Dede Korkut (nşr. Muharrem Ergin), Ankara 1958, s. 63, 112, 120, 132, 263, 270, 285; Ebû Tâlib el-Mufaddal, Kitâbü’l-Melâhî ve esmâʾihâ, Kahire 1985, s. 14; Ahmed b. Muhammed el-Heysemî, Keffü’r-raʿâʿ, Beyrut 1986, s. 98-104; Bâbür, Babur-nama (trc. Annette Beveridge), Lahor 1987, s. 155, 337, 369, 628; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 632-644; Abdülganî en-Nablusî, Îzâhu’d-delâlât fî semâi’l-âlât, Dımaşk 1981; H. G. Farmer, Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century, Glaskow 1937, s. 17-18; a.mlf., “Davul”, İA, III, 498-501; a.mlf., “Tabl - hâne”, a.e., XI, 604-610; Danişmend, Kronoloji, I, 4; II, 84; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 273-274; Mahmud Ragıp Kösemihal, Türk Askeri Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, I, 40; a.mlf., “Mehterhane ve DavulZurnalı Halk Oyunları”, TFA, V/106 (1958), s. 1697-1699; A. Parrot,

Sumer, München 1962, s. 233; v. Soden, AHW, III, 1320, 1376; Metin And, Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları, Ankara 1982, s. 165-173; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1987, VIII, 1-238; Talât Tekin, Orhon Yazıtları, Ankara 1988, s. 149; A. Muhibbe Darga, Hitit Sanatı, İstanbul 1992, s. 251, 341, 342; A. de Lamartine, Aşiretten Devlete: Türkiye Tarihi (trc. Mehmet Reşat Uzmen), İstanbul, ts., I, 61; M. Tayyib Gökbilgin, "Osman I", İA, IX, 442; A. E. Crawley, "Drums and Cymbals", ERE, V, 89-93.

Nebi Bozkurt

MÛSİKİ.

Davul, tokmak ve ince bir çubukla vurularak çalınan, her iki yüzüne deri gerilmiş silindir şeklindeki bir tahta kasnaktan ibarettir. Genellikle tokmak tarafında kalın, çubuk tarafında daha incesi tercih edilmek üzere keçi veya dana derisi kullanılır. Bazı yerlerde, titreşimli değişik bir ses elde etmek için tokmak yüzüne deriye dokunacak şekilde bir ip gerilmektedir. Davul kasnağı için çam, köknar, ıhlamur, kavak ve daha çok da ceviz veya gürgen ağaçları kullanılır. Kasnağın üzerine, urganla çapraz olarak karşılıklı bağlanmış iki çember geçirilir ve urganlar belirli oranlarda gerilerek kenarları çemberle kasnak arasına sıkıştırılmış olan derilerin ses düzeni sağlanır. Kasnak ipleri genellikle ketenden yapılır; nâdiren kayış veya örme kıl ip kullanıldığı da görülmektedir.

Kayışla sol omuza asılarak çalınan davulda kasnak sol baldıra yaslanmakta ve üst kısmından, parmaklarının arasında çubuk bulunan sol elin aya tümseğiyle desteklenerek sabitleştirilmektedir; tokmağı kullanan sağ el ise tamamen serbesttir. Yekpâre ağaç olan tokmağın ucu 6 rakamı gibi kıvrılarak topuz yapar ve bu kısma güdük denir. Tokmak, güdüğü ağacın düğümlü ve yumrulu yerine gelecek şekilde daha çok yabani armuttan veya yabani gül ağacının kökünden yapılır. Anadolu'nun bazı bölgelerinde meçik, çöven ve zompak gibi adlarla da anılan tokmağın ortalama boyu 40 cm. kadardır ve vuruşlarına da çöven denir. Tokmağın yardımcısı ve tamamlayıcısı durumunda olan çubuk ise sol elin baş ve işaret parmaklarının ucu ile davula dayanmış şekilde tutulur ve diğer parmakların yardımıyla vurularak tokmağın karşısında ritmin devamını sağlar.

Genellikle çıbık, bazı yörelerde çildirgi, çılbır, çırpı veya zıpçık denilen çubuk, esneklik de göz önüne alınarak ardıç veya kızılcık gibi sert ağaçların dallarından kesilir ve uzunluğu tokmağınkinden 1-2 cm. kadar kısa olur.

Kasnak ve çap olarak iki ölçüsü bulunan davulun boyutları geçmişten günümüze bazı değişikliklere uğramıştır. 1526, 1650, 1711, 1732, 1821 yıllarındaki mehterhâneler ve çeşitli minyatürler incelendiğinde davulun kasnak genişliğinin çapından daha fazla olduğu anlaşılmakta, XIX. yüzyıldan itibaren ise kasnağın daraldığı, çapın genişlediği görülmektedir. Bugünkü ortalama ölçüler çap için 50, kasnak genişliği için 30 cm. civarındadır. Güney Anadolu'daki Türkmen oymakları arasında biri büyük, diğeri küçük olmak üzere iki çeşit davul kullanılır ve bunlardan büyük olanına kaba davul, küçüğüne de cura davul veya davulbaz adları verilir. Kars bölgesinde ise normal davuldan daha küçük bir davul türü bulunmakta ve yere yatık olarak konulup elle çalınmaktadır; bu durumda çalınan davul konuşur gibi okuyuşlarda (resitatif) hafif bir sesle nüansları yürütür.

Mahmud Ragıp Kösemihal, Asya Şamanlığı'nda şaman davulunun bir adının da bar olduğunu söylemektedir. Buna göre bazı Doğu Anadolu illerinde davulzurna eşliğinde oynanan halay çeşitlerinin genel adı olan barın ve ayrıca Erzurum'daki davulcunun hem çalıp hem oynadığı davul barında geçen bar kelimesinin aslında davul anlamını taşıdığı anlaşılmaktadır. Öte yandan davulcunun halay halkası ortasında davulunu döve döve ve aynen bir şaman gibi tek başına oynaması Anadolu'da çok rağbet görmüş bir gelenektir; bu geleneğin de önce Asya'dan çıktığı ve Selçuklular'a kadar uzandığı rivayet edilir. Yine Kösemihal, İspanyol seyyahı Klavio'nun XV. yüzyıl başlarında bir Erzurum köyünün meydanında davullarını döverek dolaşan tekke dervişlerini gördüğünü nakleder (Türk Halk Oyunları Kataloğu, s. 142).

Eski ramazanlarda halkı sahura kaldıran davulcular ve dinî bayramlarda davul çalarak dolaşan mahalle bekçileri çeşitli mâniler okurlardı. "Ramazan (bayram veya davulcu) mânileri" adı verilen bu mânilerde ara ritim vuruşu, yani kupleler arası vuruş 2 + 2 + 3 olmak üzere yedi veya dokuz derbelidir.

Davul başta Ömer Hayyâm, Şeyh Sa'dî, Nâbî ve Nedîm olmak üzere birçok şaire, bazı mûsikişinaslara ve ressamlara konu olmuştur. Türk mûsikisi

bestekârlarından Ali Rifat Çağatay’ın “Davul Havası” adlı eseriyle XVI. yüzyıl İtalyan ressamlarından Vittore Capaccia’nın halen Venedik Akademisi’nde bulunan “Tambure di Turco” adlı ünlü tablosu bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 622, 644; H. G. Farmer, Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century, Glaskow 1937, s. 17-18; a.mlf., “Davul”, İA, III, 498-501; a.mlf., “Tabl-hâne”, a.e., XI, 604-610; A. Adnan Saygın (Saygun), Rize, Artvin ve Kars Havâlisi Türkü, Saz ve Oyunları Hakkında Bazı Malumat, İstanbul 1937, s. 58-61; Ali Rıza Yalgın, Cenupta Türkmen Çalgıları, Adana 1940; Mahmud Ragıp Kösemihal, Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 1-40; a.mlf., Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 60; a.mlf., Türk Vurmalı Çalgıları, Ankara 1975, s. 8-16, 28-44, 59; a.mlf., Türk Halk Oyunları Kataloğu, Ankara 1991, s. 69, 142-145, 200-201; a.mlf., “Halk İnanışlarında Davul”, TFA, II/39 (1952), s. 613-615; a.mlf., “Davul - Zurna Hakkında”, a.e., IV/78 (1956), s. 1241-1242; a.mlf., “Mehterhane ve Davul - Zurnalı Halk Oyunları”, a.e., V / 106 (1958), s. 1697-1699; Şenel Önaldı, Türk Halk Musikisi Ansiklopedisi, İstanbul 1979, s. 24, 339; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1987, VIII, 1-238; Veysel Arseven, “Türk Halk Çalgıları”, TFA, VI / 142 (1961), s. 2393; Yılmaz Elmas, “Ramazan Davulu”, a.e., VIII/163 (1963), s. 2970-2972; Hedwig Usbeck, “Türklerde Musiki Aletleri -10-”, MM, sy. 245 (1969), s. 27-28; sy. 246 (1969), s. 27; E. Ruhi Üngör, a.e. (Türk Davulu özel sayısı), sy. 321, tür.yer.

Nuri Özcan

ed-DAV’Ü’l-LÂMİ‘

(الضوء اللامع)

Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî’nin (ö. 902/1497) hicrî IX. yüzyılın tanınmış kişileri hakkındaki eseri.

Sehâvî’nin en meşhur eseri olup tam adı ed-Davʾü’l-lâmiʿ li-ehli’l-(ebnaʾi aʿyâni ulemâʾi) karni’t-tâsigdir. On iki cüz halinde düzenlenen eserin ilk on cüzünde 10.000’den fazla kişinin biyografisi alfabetik sıra ile verilmektedir. On birinci cüz ise şahısların künye, lakap ve nisbelerine ayrılmıştır. On ikinci cüzde yine alfabetik sıraya göre 800’den fazla meşhur kadının biyografileri bulunmaktadır. Müellif sekizinci cüzde kendi biyografisini de vermiştir (s. 2-32).

Müellif eserinde 801-896 (1398-1491) yılları arasında Mısır, Suriye, Hicaz, Yemen, Anadolu ve Hint ülkelerinde yaşamış olan âlimler, kadılar, edipler, şairler, halifeler, sultanlar, emîrler ve vezirler hakkında bilgi vermiş, ayrıca ahlâk yönünden beğendiği birkaç gayri müslimi de kısaca anlatmıştır. Sehâvî bu eserini hazırlarken faydalandığı kaynakların bir kısmını mukaddimede, bir kısmını da biyografilerin sonunda belirtmiştir. Bunlar arasında en çok istifade ettiği eserler olarak üstadı İbn Hacer el-Askalânî’nin (ö. 852/1449) İnbâʾü’l-gumr, Refʿu’l-isr, ed-Dürerü’l-kâmine, el-Muʿcem, Lisânü’l-Mîzân, Fevâʾidü’r-rihle, Bedreddin el-Aynî’nin (ö. 855/1451) ʿİkdü’l-cümân, Makrîzî’nin (ö. 845/1442) Sülûk ve el-ʿUkud, İbn Hatîb en-Nâsıriyye’nin (ö. 843/1440) ed-Dürrü’l-müntehab, Takiyyüddin el-Fâsî’nin (ö. 832/1429) Şifâʾü’l-garâm ve el-ʿİkdü’s-semîn, Necmeddin İbn Fehd’in (ö. 885/1480) İthâfü’l-verâ ve Muʿcem’i zikredilebilir.

Sehâvî biyografileri hazırlarken yazılı kaynaklarla yetinmemiş, ayrıca şahsın kendisinden, akrabalarından veya onu tanıyanlardan bilgi toplamış, verdiği bilgilerin doğru olmasına dikkat etmiştir. Biyografileri kaynaklardan naklederken bazan ilâve ve tashihlerde bulunmuş, ele aldığı kişinin önce etraflıca kimliğini tesbit ettikten sonra hangi şehirde, hangi medreselerde

kimlerden ders okuduğunu da kaydetmiştir. Münasebet düştükçe müderrisler arasındaki anlaşmazlıklara, makam ve mansıb kavgalarına, birbirleri hakkındaki takdir ve tenkitlerine de temas eden Sehâvî, çeşitli kimselerden ders okuyan ve icâzet alan âlimlerin okudukları ve ders verdikleri medreseler, ders müfredatı, hocaların ilmî ve ahlâkî durumları hakkında da bilgi vermiştir. Böylece eser sayesinde hicrî IX. yüzyıl İslâm dünyasının belli başlı ilim merkezleri, ilmî kuruluşları, öğretim usulleri ve ilmî seviyeleri hakkında çok zengin mâlumat elde edilmektedir. Bazı biyografiler vesilesiyle çeşitli zamanlarda meydana gelen salgın hastalık, sel, yangın, zelzele gibi âfetlere de temas edilmektedir. Biyografisi verilen âlimin hükümdar, diğer devlet erkânı ve halk nazarındaki yeri, sultana eser takdimi geleneği ve sultan tarafından yapılan bağışlar anlatılırken devrin bir başka yönü, devletin ilmî kuruluşlarla olan münasebetleri de tesbit edilmiş olmaktadır.

Eserde ağırlık noktası daha çok âlimler üzerinde olmakla beraber halife, sultan, emîr ve eşrafın biyografilerine de gerekli önemin verildiği söylenebilir. Bunlar hakkındaki özet bilgiler sıralanırken zaman zaman devlet idaresinde görülen rüşvet ve adam kayırmalara da temas edilir.

Bazı devlet başkanları ve âlimler hakkındaki araştırmaların dikkatli ve tarafsız bir şekilde yapıldığı söylenemez. Meselâ İstanbul'un Türkler tarafından fethi sıradan ve basit bir olay olarak geçiştirildiği gibi Fâtih Sultan Mehmed hakkındaki bilgiler hem çok kısa hem de hatalıdır.

Sehâvî bu eserinde hiçbir ilmî ve siyasî niteliği olmayan kişilere de yer vermektedir. Onun medrese kapıcıları, mezar bekçileri ve berberlerin yalnız isimlerini yazmaktaki maksadını anlamak güçtür. Bunun gibi birkaç aylıkken ölen veya dokuz on yaşlarında kendisinden bazı bilgiler almış olan çocukların böyle bir eserde niçin zikredildiği bilinmemektedir. Biyografilerin bir kısmında yer yer dedikodu cinsinden bilgilere de rastlanmaktadır.

Çeşitli müellifler tarafından tenkit edilmesine rağmen bir bütün olarak ele alındığında eserin ilmî ve ciddi bir çalışma ürünü olduğu söylenebilir. Kitap özellikle Burciyye Memlükleri'nin kültür tarihi açısından önemli bir kaynaktır. ed-Dav'ü'l-lâmi', Hüsâmeddin el-Kudsî tarafından on iki cüz

halinde yayımlanmış (Kahire 1353-1355), ayrıca Bulak ve Beyrut'ta da basılmıştır (ts.).

Celâleddin es-Süyûtî ed-Dav ͗ü'l-lâmiʿi tenkit için el-Kâvî ʿalâ Târîhi's-Sehâvî adlı bir risâle yazmıştır (Ahmed eş-Şerkāvî İkbal, s. 337). İbnü'ş-Şemmâʿ elKabesü'l-hâvî li-gureri'd-Davʿi'l-lâmiʿ, İbn Abdüsselâm el-Menûfî el-Bedrü't-tâliʿ mine'd-Davʿi'l-lâmiʿ adlı eserlerinde ed-Davʿü'l-lâmiʿden seçmelerde bulundukları gibi Ahmed el-Kastallânî de en-Nûrü's-sâtıʿ fî muhtasari'd-Dav ͗i'l-lâmiʿ adıyla eseri ihtisar etmiştir (Brockelmann, GAL, II, 43; Suppl., II, 31-32).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Davü'l-lâmi, I, 72, 82, 99, 113, 116, 117, 172, 177; II, 69, 81, 118, 120, 126, 132, 241, 268; III, 35, 40; IV, 84, 207, 228; V, 182; VI, 24, 251, 323; VIII, 2-32, 264, 265; IX, 216; X, 6, 46, 79, 86, 100, 102, 105, 122, 123; Süyûtî, Nazmü'l-ikyân (nşr. P. K. Hitti), New York 1927, s. 152-153; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâire, I, 53-54; Keşfü'z-zunûn, II, 1089-1090; Şevkânî, el-Bedrü't-tâli, II, 185-187; Serkîs, Muʿcem, I, 1012; Brockelmann, GAL, II, 43; Suppl., II, 31-33; Abbâs el-Azzâvî, et-Tarîf bi'l-müerrihîn, Bağdad 1376/1957, I, 252-253; Ziriklî, el-Alâm, VII, 67; el-Kamûsü'l-İslâmî, III, 279; Ahmed eş-Şerkavî İkbâl, Mektebetü'l-Celâl es-Süyûtî, Rabat 1397/1977, s. 337; C. Zeydân, Âdâb, III, 183; Maa'l-mektebe, s. 103-104; Tarif Khalidi, "Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment", MW, LXIII/1 (1973), s. 59.

Asri Çubukçu

DAY‘A

(الضيعة)

Emevîler ve Abbâsîler döneminde hazine arazisinden bazı şahıslara tahsis edilen çiftlik mahiyetindeki arazi.

Day‘a “zâyi olmak, kaybolmak” mânasındaki dayâ‘ masdarından türetilen bir isim olup “gelir getiren gayri menkul, arazi ve bahçe” anlamının yanı sıra kişinin sanat ve mesleğini de ifade eder. Kelimenin daha ziyade çoğul şekli olan dıyâ‘ kullanılır. Kamus Tercümesi’nde day‘a hakkında özetle şöyle denilmektedir: “Galle ve mahsulü olan tarlaya ve çiftlik makulesi mülk ve akara denir. Bakımı yapılmazsa zayi olur. Ve day‘a bir adamın hirfet ve sanatına denir ki mümâreset eylemezse zayi olur” (III, 342). Terim olarak ise Emevîler ve Abbâsîler devrinde beytülmâle ait bulunan haracî araziden yahut mevât araziden iktâ ve benzeri yollarla bazı kimselere tahsis edilen çiftlik mahiyetindeki arazilere denmektedir. Bununla birlikte tahsis ve vergilendirme yönünden uygulamada görülen farklılıklar sebebiyle day‘anın benzeri arazi nevilerinden, özellikle katîa*dan farkını belirlemek oldukça güçtür. Halifelerin tutumları, mezheplerin görüşleri ve arazinin tâbi olduğu statü bazı farklı uygulamalara sebep olmuştur.

Emevîler ve Abbâsîler devrinde arazi iki ana kısma ayrılıyordu. Arâzî-i öşriyye ve arâzî-i harâciyye olmak üzere iki bölüme ayrılan ve arâzî-i memlûke diye ifade edilen birinci kısmın iktâ yoluyla day‘a olarak tahsis edilmesi mümkün değildi. Ancak mülk olan haracî arazinin haraç geliri istiğlâlen iktâ yoluyla muayyen kimselere day‘a olarak verilebilirdi. Bu durumda day‘a olan arazi haracî arazi statüsündedir. İkinci kısım, arâzî-i gayr-i memlûke yani kimsenin mülkü olmayan arazilerdir ki bu da kendi arasında şu kısımlara ayrılmıştır: 1. Arâzî-i memleket, sultânî arazi veya arâzî-i beytülmâl. Bu çeşit araziler haracî arazi statüsündedir ve day‘a olarak en çok tahsise tâbi tutulan arazi çeşidi budur. Day‘a denilen çiftliklerin çoğunluğu bu çeşit arazi olmakla beraber tamamı böyle değildir. Mülk olmayan ve fetih sırasında tasarruf hakkı beytülmâle bırakılan haracî araziler de bu gruba girer. Bu tür day‘alardan haraç vergisi alınır. 2. Arâzî-i

mevât. Bu nevi arazi de ihya şartıyla belli kimselere day‘a olarak tahsis edilebilir. İhya edilen bu day‘a arâzî-i öşriyye sınırları içinde ise öşre tâbidir; haracî arazi içinde ise haraca tâbidir. 3. Himâ veya arâzî-i mürfeka denilen kamu arazilerinden ise day‘a şeklinde bir tahsiste bulunmak mümkün değildir (Hâlis Eşref, s. 11-24). Day‘a timar, zeâmet ve hâssın yani dirlik arazinin ilk dönemlerde kısmen farklı uygulanmış şeklidir denilebilir.

İslâm tarihinde day‘a şeklindeki arazilerin tahsisine Emevîler devrinden itibaren başlandığı görülmektedir. Özellikle bazı Emevî idarecileri, fethedilen yerlerde istedikleri şekilde tasarruf etme yetkisine sahip oldukları inancıyla, arazi iktâ şartlarına uysun uymasın istedikleri yerlerde, istedikleri ölçüde kendilerine, yakınlarına ve üst seviyedeki devlet görevlilerine bolca day‘a tahsis etmişler ve iktâ edilen kimseler konusunda pek âdil bir ölçü gözetmemişlerdir. Neticede toplumda idarecilerden ve ordu kumandanlarından oluşan belli bir zümre, ihya etmek kaydıyla kendilerine tahsis edilen yerlerde day‘a statüsünde epeyce arazi sahibi olmuşlardır. Abbâsîler'in iktidara gelmesinden sonra Emevî halifelerinin, yakınlarının ve yüksek memuriyetlerde bulunan bazı kimselerin mallarının müsâdere edilmesiyle ilgili olarak kaynaklarda zikredilen rakamlar, Emevîler'de day‘a tahsisinin hangi boyutlara ulaştığı konusunda bir fikir vermektedir.

Abbâsîler devrinde Emevîler'den müsâdere edilen mallara ilâveten day‘a sahibi iken ölen veya çeşitli sebeplerle görevlerinden ayrılan memurların day‘a şeklindeki arazileri de yeni idarenin uygun gördüğü kimselere yine day‘a olarak tahsis edildi. Abbâsîler döneminde bu tür arazilerin büyük bir kısmını Emevî hânedanından ve idarecilerinden Abbâsî hilâfetine intikal eden araziler teşkil etmiş olup bu statüdeki arazilere "el-arâzi's-sultâniyye", "dıyâu'l-hilâfe" veya "ed-dıyâu's-sultâniyye" denilmiştir.

Abbâsîler devrinin iktisadî özelliklerinden biri de Emevîler'de olduğu gibi ekseriyetini sultânî arazilerin teşkil ettiği çiftliklerin (day‘a) fazlalaşmasıdır. Her ne kadar bu statüdeki arazilerin bazıları day‘a olarak tahsis edilmeden önce muattal halde bulunan ölü araziler idiyse de bu dönemlerde day‘a tahsislerinin çoğaldığı açık şekilde görülüyordu. Irak bataklıkları, Irak ve İran'daki verimli bazı topraklar, Mısır ve Suriye'deki bazı değerli yerler buna örnek olarak gösterilebilir. Özellikle devletin üst kademelerinde görev yapanlar, ülkenin çeşitli yerlerinde çok büyük verimli day‘alar edinmeyi

âdet haline getirmişlerdi. Mesleme b. Abdülmelik, İbn Şîrzâd ve Vezir İbnü'l-Furât gibi birçok kimse bu özellikleriyle temayüz etmiştir. Hatta bazan bu çiftlikler hediye ve taltif aracı olarak da kullanılmıştır. Nitekim devrin Irak valisi Hasan b. Sehl'in, kızı Boran'ı Halife Me'mûn ile evlendirirken kendi çiftliklerinin isimlerini kâğıtlara yazarak bunları atıyye kabilinden kumandanların başları üzerine serptiği ve bu kâğıtları ellerine geçirenlerin orada yazılı özel çiftliğe (day'a) mâlik oldukları kaynaklarda zikredilmektedir.

Çoğunluğunu sultânî arazilerin oluşturduğu bu topraklar tahsis ediliş şekli, tahsis edilen kimseler ve arazinin bulunduğu yere göre muhtelif gruplara ayrılıyordu. Bu çeşit day'aların bazıları şunlardır: ed-Dıyâu'l-hâssa, ed-dıyâu'l-Furâtiyye, ed-dıyâu'l-mürtece'a, ed-dıyâu'l-müstahdese, ed-dıyâu'l-Abbâsiyye. Day'aların bu şekilde adlandırılmasının sebebiyle ilgili olarak kaynaklarda bazı bilgiler mevcuttur. Meselâ ed-dıyâu'l-hâssa sadece halifeye ait olan day'a (tıpkı Osmanlı dönemindeki havâss-ı hümâyun gibi), ed-dıyâu'l-Abbâsiyye Abbâsî halifelerine ve halifenin akrabalarına tahsis edilen day'a, ed-dıyâu'l-müstahdese yeni oluşturulan day'a, ed-dıyâu'l-Furâtiyye Fırat nehri kenarında bulunan day'a olduğu için bu isimlerle anılmış olabilir. ed-Dıyâu'l-mürtece'a ise önceden iktâ edilerek bir kişiye tahsis edilen, ancak sonradan halifenin geçersiz kıldığı iktâdan oluşan day'a anlamında kullanılmaktadır.

Tahsis ediliş şekilleri ve tahsisten önceki halleri dikkate alındığında day'a arazilerinin çok az bir kısmı dışında çoğunluğunun haraç arazisi olduğu görülür. Bunların bir kısmı temlik mahiyetinde olduğundan (mevât araziden ihya yoluyla day'a haline getirilen arazilerle temlîken iktâ yoluyla tahsis edilenler böyledir) day'alar mülk arazi haline gelmektedir. Bunların prensip olarak satış vb. yollarla mülkiyetlerinin nakli mümkündü. Bir kısmı ise tıpkı timar arazilerinin tefvîzi gibi sadece tasarruf hakları istiğlâlen iktâ yoluyla tahsis edilmişti. Ancak uygulamada day'a denilen arazilerin menşeine ve tahsisten önceki durumuna bakılmaksızın yapılan tahsislerin çoğalması sebebiyle, yani bu konudaki keyfî tutumlar yüzünden day'a arazileri savâfî* kabilinden arazilerin iktâsından ayrı olarak değerlendirilmiştir.

Day'a statüsündeki arazilerin öşür veya haraç tarzında gelirleri olabileceği gibi birlikte tahsis özellikleri sebebiyle gelirleri, öşür ve haraç

divanlarından müstakil olarak teşkil edilen day‘a divanlarında toplanmakta ve zaman zaman haraç gelirini de aşan önemli bir meblağ tutmaktaydı. Bazı yerlerde bütün day‘a çeşitlerinin gelirleri için sadece bir divan (dîvânü dıyâi’l-âmme) söz konusu iken diğer bazı yerlerde day‘a çeşidine göre ayrı ayrı divanların teşkil edildiği görülmektedir: Dîvânü’d-dıyâi’l-hâssa, dîvânü’d-dıyâi’l-müstahdese, dîvânü’d-dıyâi’l-Furâtiyye gibi. Kaynaklarda, day‘a divanlarında toplanan mallar için genel bir ifade ile day‘a gelirleri denilmekteyse de bazı eserlerde bu gelirleri belirtmek için haraç terimi de kullanılmıştır. Zira day‘a arazilerinin çok önemli bir kısmı haracî arazi statüsünde olduğu için adlandırma da buna göre yapılmıştır.

Day‘a statüsündeki arazilerden, sahiplerinin nüfuzlu kimseler olması sebebiyle çok defa düzenli ve normal rayiçten vergi alınamıyordu. Halifeye veya vergi memurlarına bir defaya mahsus olmak üzere belli bir meblağ vererek yaşadığı sürece o arazinin vergi borcundan muaf olmayı sağlayan îgar usulü de yine vergi kaybına yol açıyordu. Öte yandan bazı day‘a sahipleri ilcâ suretiyle normalde ödemesi gereken vergiden belli ölçüde kurtulabiliyordu. Şöyle ki, ilcâ usulünde bazı küçük day‘a sahipleri, vezirlerin ve büyük devlet görevlilerinin nüfuzundan istifade edebilmek için arazilerini onların adına kaydettiriyorlardı. Böylece vergi memurlarının baskısından kurtuldukları gibi yeni sahiplerin nüfuzundan faydalanarak ödemeleri gereken vergilerini de kısmen düşürüyorlardı. Ancak bir müddet sonra bu araziler, adına kayıtlı oldukları kişilerin mirasçılarına intikal etmekte ve esas day‘a sahipleri sadece çiftçi durumuna düşmekteydiler. Kaynaklarda ayrıca ilcâ uygulamasının sonuçlarıyla ilgili dikkate değer çeşitli olaylar nakledilmektedir.

Day‘a türü arazilerin önemli bir bölümü, üst düzey devlet görevlileri ve ordu kumandanlarına bu görevleri sebebiyle tahsis edildiğinden idarî kademelerdeki değişiklikler sonunda çok defa day‘a sahiplerinin bu malları müsâdere edilmiş veya hazinede baş gösteren birtakım krizler yüzünden birçok day‘a satılmıştır. Kaynaklarda, day‘a sahiplerinden malları müsâdere edilen bazı devlet adamlarının mal varlıklarına dair ilgi çekici rakamlar kaydedilmektedir.

Bu araziler, hazine ihtiyaçlarını karşılamak üzere yapılan satışlar, müsâdereler ve sahiplerinin mülkiyetlerini başkalarına devretmesi sebebiyle

Abbâsîler'in son zamanlarına doğru azalmış, Büveyhîler döneminde ise bu uygulamaya son verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezherî, Tehzîbü'l-luga, III, 70-72; XII, 249; Lisânü'l-Arab, "daya" md.; Tâcü'l-arûs, "daya" md.; Kamus Tercümesi, III, 342; Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1407/1987, s. 176, 206, 216, 410-413, 452; Cehşiyârî, el-Vüzerâ ve'l-küttâb, s. 26, 60-61, 90, 118; Kudâme b. Ca'fer, el-Harâc (de Goeje), s. 18 vd.; Tenûhî, Nişvârü'l-muhâdara (nşr. D. S. Margoliouth), Kahire 1918-21, I, 17, 91, 102; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, Kahire 1914, I, 147, 148, 152, 238-240, 244-245; II, 96; Hilâl es-Sâbî, el-Vüzerâ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1958, s. 48, 284, 300, 322, 340; Ebü'l-Fidâ, el-Muhtasar, II, 29; Feyyûmî, el-Misbâhu'l-münîr, Bulak 1324, II, 432; Takıyyüddin el-Belâtunisî, Tahrîrü'l-makal (nşr. Fethullah Muhammed Gazî es-Sabbâğ), Kahire 1409/1989, s. 107, 258; Hâlis Eşref, Külliyyât-ı Şerh-i Kanûn-ı Arâzî, İstanbul 1315, s. 11-24; C. Zeydân, Târîh, II, 128-133; Abdülazîz ed-Dûrî, Târîhu'l-Irâkı'l-iktisâdî fi'l-karni'r-râbii'l-hicrî, Bağdad 1948, s. 22-36, 42, 54, 118-189, 194-195; Abdülazîz M. Rahabî, Fıkhü'l-mülûk ve miftâhu'r-ritâc, Bağdad 1973, I, 394; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Harâc ve'n-nüzumü'l-mâliyye, Kahire 1977, s. 186, 188, 259-260, 382-383, 500-509; Abdülkerîm Abduh Hatâmile, el-Binyetü'l-idâriyye li'd-devleti'l-Abbâsiyye, Amman 1406/1985, s. 22-26; Mehmet Aykaç, Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar (132-232/750-847) (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 217-219; Cl. Cahen, "Daya", EI² (Fr.), II, 193-194.

Beşir Gözübenli

DAYANIŞMA

(bk. TESÂNÜD).

DÂYE

(bk. NECMEDDÎN-i DÂYE).

DAYI

Arapça’sı hâldir. İslâm hukukunda dayı ile yeğen arasındaki bağdan şahıs, aile ve miras hukuku gibi alanlarda birtakım karşılıklı hak ve vazifeler doğmaktadır. Hukukçuların çoğunluğu, şahsın hukuku bakımından dayının küçük üzerinde velâyet hakkının olmadığı görüşündedir. Ebû Hanîfe’ye göre ise baba tarafından erkek akrabadan (asabe) kimsenin bulunmaması halinde küçük üzerindeki velâyet hak ve görevi belli bir sıra dahilinde diğer akrabaya, bu arada dayının da içinde bulunduğu zevi’l-erhâma intikal eder. Zevi’l-erhâm, asabe ve mirasta belirli pay sahibi (ashâb-ı ferâiz) veya asabe olmayan kadın ve erkek akrabanın teşkil ettiği grubun genel adıdır.

Aile hukukunda dayı muharremât, hidâne ve nafaka konularında söz konusu edilir. Kur’an’da evlenilmesi yasak kadınlar (muharremât) arasında kızkardeş kızları da sayılmış (en-Nisâ 4/23), dayı kızlarının ise helâl olduğu bildirilmiştir (el-Ahzâb 33/50). Buna göre dayı ile yeğen ve yeğenin fürûu arasında devamlı bir evlenme engeli vardır. Bu hususta nesepten dayı ile süt dayı arasında bir fark yoktur. Yakınlar arası görgü kurallarının düzenlenmesini konu alan bir başka âyette de (en-Nûr 24/61) dayı yakın akraba arasında sayılır. Kadınların örtünmesiyle ilgili âyette (en-Nûr 24/31), kadının kimler yanında daha serbest giyinip dolaşabileceğine temas edilirken bunlar arasında dayı ve amca zikredilmez. Bununla birlikte İslâm âlimleri evlenme yasağını (bk. en-Nisâ 4/23) ölçü aldıklarından dayı ve amcanın diğer yönlerden de kadının mahremi olduğunda hemen hemen görüş birliği içinde olmuşlardır. Ancak evlenme yasağı ve mahremiyet yönünden kişinin baba ve anne tarafından akrabası arasında denge bulunmakla birlikte sosyal ve ekonomik hak ve görevlerde baba tarafından akraba önceliğe sahiptir. Küçüğün bakımı ve yetiştirilmesi (hidâne) hak ve görevi anne, diğer yakın kadın akraba ve asabe

derecesinde erkek hısımı bulunmadığında Ebû Hanîfe’ye göre dayının da içinde bulunduğu zevi’l-erhâm grubuna intikal eder. Hanbelîler de bu görüşte olmakla birlikte fakihlerin çoğunluğuna göre dayının hidâne hakkı yoktur. Nafaka mükellefiyetine gelince, Hanefî fakihleri, zevi’l-erhâmdan olup evlenilmesi câiz olmayan hısımların, bu çerçevede dayı ve yeğenin

karşılıklı olarak nafaka hak ve mükellefiyetine sahip olduklarını kabul ederler. Mâlikî ve Şâfiî fakihlerine göre ise zevi'l-erhâm nafaka mükellefiyeti çerçevesine girmemektedir. Hz. Ömer, İbn Ebû Leylâ, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile bir rivayette Ahmed b. Hanbel'e göre de birbirleriyle evlenmeleri câiz olsun olmasın, sıra kendilerine geldiğinde, biri diğerine mirasçı olabilecek bütün hısımlar arasında karşılıklı nafaka yükümlülüğü vardır (bk. NAFAKA).

Miras hukukunda dayı zevi'l-erhâm sınıfındaki mirasçılar arasında yer alır. Bazı sahâbîlerle İmam Mâlik ve Şâfiî'ye göre zevi'l-erhâmın mirasçılık hakkı yoktur. Sahâbenin çoğunluğuna, Hanefî ve Hanbelî hukuk ekollerine göre ise ashabü'l-ferâiz ve asabe sınıfındaki mirasçılar bulunmadığında mirasçılık hakkı, aralarında dayının da yer aldığı zevi'l-erhâm grubuna intikal eder. Bir hadiste, "Dayı vârisi olmayanın vârisidir, onun diyetini öder ve malına mirasçı olur" denilmektedir (İbn Mâce, "Ferâiz", 9, "Diyât", 7; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 8). Mâlikî mezhebinde hicrî II. (VIII.), Şâfiîler'de ise IV. (X.) asırdan itibaren beytülmâlin düzensizliği gerekçe gösterilerek zevi'l-erhâmın mirasçı olması görüşü benimsenmiştir. İbn Hazm ise orta bir yol tutarak bu durumda zevi'l-erhâma, sadece fakir olmaları halinde ve ihtiyaçları oranında bir hisse verileceği, kalan terikenin ise bütün müslümanların istifadesine sunulacağı görüşündedir. Mirasçılık hakkı zevi'l-erhâma intikal ettiğinde dayının hangi usul ve sıra dahilinde mirasçı olacağı da hukukçular arasında tartışmalıdır. Hanefîler'e göre dayı zevi'l-erhâmın dördüncü sınıfında yer alır ve ilk üç sınıftan mirasçı bulunduğu sürece mirasçı olamaz. Çoğunluğa göre ise dayı anne yerine konur ve onun gibi vâris olur. Dayının, suçlunun diyet borcunu üstlenecek âkıle*sinde yer almadığında görüş birliği vardır. Bu anlayışın, İslâm miras hukuku sisteminde dayının mirasçı olma ihtimalinin çok zayıf olmasıyla da bağlantısı vardır.

Yargılama hukuku bakımından dayı ile yeğenin birbirleri hakkında şahitlik yapabilecekleri hususunda İslâm hukukçuları görüş birliği içindedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-arûs, "hvl" md.; İbn Mâce, "Diyât", 7, "Ferâiz", 9; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 8; Hattâbî, Meâlimü's-Sünen, Humus 1969, III, 322; Kâsânî, Bedâi, II, 257, 261, 262; IV, 30, 42; VI, 272; İbn Kudâme, el-Mugnî, XII, 69; Azîmâbâdî, Avnü'l-mabûd, VIII, 106, 107; Karaman, İslâm Hukuku, I, 258-260, 342, 351, 418-419; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, VI, 569; Mv.Fİ, IV, 320-333; Mv.F, III, 49-63; XIX, 8-10; Y. Linant de Bellefonds, "Khal", EI[2] (İng.), IV, 916-917.

Vecdi Akyüz

DAYI

XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti idaresi altına giren Tunus, Trablusgarp ve Cezayir eyaletlerinde yönetimi ele geçiren kimselere verilen unvan.

Daha çok denizcilikle uğraşan Kuzey Afrika eyaletleri halkından Akdeniz'de korsanlık yaparak meşhur olmuş denizcilere de dayı unvanı verilirdi. Bunlar Akdeniz siyaseti ve ticaretinde önemli rol oynamışlardır. Garp ocakları adı verilen bu eyaletlerin yönetimi diğer eyaletlerden farklı idi. Buralara da merkezden beylerbeyiler tayin edildiği halde idarî işler daha çok divan adı verilen eyalet meclislerine bırakılmıştı. Meclislerin kendi üyeleri arasından seçtikleri başkana ise dayı adı verilirdi. Bu eyaletlerin güvenliğini sağlamak üzere görevlendirilen yeniçeri ağası ve bütün subaylarla denizcilerin reisleri divan üyesi idiler. XVII. yüzyıl başlarından itibaren sayıları giderek artan yeniçeriler çeşitli bahanelerle isyan çıkarmaya, cinayet işlemeye ve halka zulmetmeye başladılar. Bu arada Anadolu'nun ve Ege adaları halkının kabadayıları da bu ocaklara katılıyorlardı. Bazan da bu ocaklardan özel olarak gönderilen adamlar Batı Anadolu sahillerinde dolaşarak "solumadan can vermek, terlemeden para kazanmak" isteyenleri bayrakları altına girmeye çağırırlardı. Böylece zamanla yeniçeriler arasında da dayı adı verilen nüfuz sahipleri türedi.

Eyalet divanında üye olan yeniçeri subaylarıyla askerler arasındaki mücadele, sonunda Tunus'ta ihtilâl çıkmasına sebep oldu. Yeniçeri askerleri 20 Ekim 1591 günü toplantı halinde bulunan divanı basarak seksen kadar bölükbaşıyı öldürdüler. Baskından sonra çeşitli gruplara ayrılan yeniçeriler grubun başkanı seçtikleri kimseye de dayı dediler. Dayıların en nüfuzlusu ve taraftarı çok olanı memleketin yönetimine hâkim oldu. Böylece Tunus'ta merkezden gönderilen valilerin gölgede kaldığı "dayılar devri" başlamış oldu. Osmanlı Devleti de çeşitli iç ve dış meselelerle uğraştığından bu oldubittiyi kabullenmek zorunda kaldı. Hatta çok defa merkezden vali gönderilmeyerek dayı seçilen kimseye beylerbeyilik pâyesi verilmeye başlandı. Ancak bu da fazla uzun sürmedi; "emîrü'l-evtân" (vatan beyi) denilen sancak beyleri Tunus beylerbeyiliğini de kendilerine tevcih ettirerek "paşa-bey" unvanını almaya başladılar. Uzun süren beylerbeyi, dayı ve

vatan beyleri mücadelesinden sonra Tunus vatan beylerinin hâkimiyetine girdi. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de dayılık ikinci dereceye düştü. Nihayet vatan beyi Hüseyin Bey 1705'te bu unvanı tamamen kaldırıp kendisine merkezden beylerbeyilik tevcih ettirdi. Böylece Tunus'ta dayılık devri kapanarak Hüseyin Bey soyundan gelen "beyler devri" başlamış oldu (bk. BEY). Tunus'ta dayı zamanla, güvenlik işlerinden sorumlu yüksek dereceli bir memurun unvanı durumuna geldi. 1860'ta Dayı Köşk Mehmed'in ölümünden sonra zaptiye reisi tayin edilerek bu uygulamaya da son verildi.

1603'ten itibaren Trablusgarp eyaletinde de yeniçerilerin baskıları sonunda dayılar hâkimiyeti başladı. Fakat 1711'de Karamanlı sülâlesinden gelen beyler yönetimi ele geçirdiler. 1835'te II. Mahmud bu ailenin hâkimiyetine son vererek eyaleti doğrudan doğruya merkeze bağladı ve Trablusgarp 1912'de İtalyanlar'ın eline geçinceye kadar Osmanlı hâkimiyetinde kaldı.

Devlet merkezine uzak olduğu için en itaatsiz eyalet olarak tanınan Cezayir'de dayılık bir ihtilâl sonucu ortaya çıktı. Başlangıçta merkezden gönderilen beylerbeyiler tarafından yönetilen bu eyalette de Yeniçeri Ocağı ve ona asker veren kuloğlu denilen askerî sınıflarla denizciler sınıfı hâkim tabakayı oluşturuyordu. Eyalet biri beylerbeyine, diğeri yeniçeri ağasına ait olan ağa divanları tarafından yönetiliyordu. Bu divanlara tanınan geniş yetkiler dolayısıyla 1618'den itibaren Yeniçeri Ocağı'nın hâkimiyeti arttı, buna karşılık valilerin nüfuzu azaldı. Ağaların keyfî idaresinden ve baskılarından sıkılan denizciler sınıfı, 1671'de reislerden birini dayı adıyla ve kaydıhayat

şartıyla ağaların yerine geçirdiler. Denizciler yeniçerilerden daha üstün oldukları için ilk dört dayı reisler arasından ve onlar tarafından seçildi. Yeniçeri divanı ise şeklen korunuyor ve toplantılarını yapıyordu. Fakat korsanların çeşitli devletlere saldırması ve bu devletlerin de Cezayir'i ablukaya almaları denizcilerin kuvvetini azalttı. Buna karşılık yeniçeriler yavaş yavaş eski güçlerini kazanmaya başladılar. Bunun sonucu olarak 1689'dan itibaren dayılar yeniçeri subayları tarafından seçilmeye başlandı. Alınan karara göre dayı umumi meclis tarafından seçilecekti. Fakat uygulama genellikle böyle olmuyordu. Dayı ölmeden veya istifa etmeden önce kimin dayı olacağı kararlaştırılmadığı zamanlarda kanlı olaylar

çıkıyordu. Bu mücadelede kimin galip geldiği anlaşılıp yeşil bayrak çekilinceye kadar karışıklıklar sürüyordu. Dayının taraftarlarının el öpmesiyle seçim tamamlanır, her tarafa muhafızlar gönderilerek asayiş sağlanırdı.

Dayılık Tunus'ta ve Trablusgarp'ta kapandığı halde Cezayir'de Fransız işgaline kadar (1830) devam etti. 1671-1830 yılları arasında Cezayir'de iş başına gelen otuz dayının on altısı öldürülmüştür. Dayılık için hiçbir ehliyet ve menşe şartı aranmazdı. En âciz ve cahil yeniçeriler bile bu makama göz dikebilirdi. Fakat uygulamada askerlikten gelen dayıların seçilmeden önce ağalık veya "hüccetü'l-hayl" görevlerinde bulunmaları gerekirdi. Dayılar paşa divanına benzer bir meclisle istişare etmek zorundaydılar. İktidarları bu divanın kontrolü ile görünüşte sınırlanmış olmakla beraber gerçekte dayının mutlak hâkimiyeti vardı. Divan üyelerini ve nâzırları dayı tayin eder, adaleti o yerine getirir ve yabancı devletlerle müzakerelere girerdi. Dayılar aldıkları yeniçeri maaşından başka beylerden ve memurlardan tevcih hakkı ile korsanların ele geçirdikleri ganimetlerden pay alırlar, göreve başlayan konsoloslardan ve barış antlaşmalarının imzalanması ve yenilenmesi halinde yabancı devlet başkanlarından da hediyeler kabul ederlerdi. Ayrıca yahudi tüccarlarla ortaklık kurarak para da kazanırlardı. Devlet hazinesinden ayrı olarak özel hazineleri vardı. Fakat özel hayatları gayet sıkı bir disiplin altında idi. Dayı seçilen kimse ailesinden ayrılmak ve Cenîne Sarayı'nda solakların ve çavuşların gözü önünde yaşamak zorundaydı. Saraya kadının girmesi yasaktı. Dayı perşembe günü öğleden sonra evine gider, o gece ailesiyle kalır ve cuma günü muhafızlar tarafından evinden alınarak cuma namazına, oradan da saraya götürülürdü. Dayı öldürüldüğü zaman malı müsadere edilir, aile fertleri canlarını kurtarabilirlerse kendilerini bahtiyar sayarlardı.

Cezayir eyaletinin gelirleri yeniçerilerin tahsisatını karşılamıyordu. Bu yüzden dayılar yahudilerden borç almaya başladılar. Yahudiler dayıların önce bankerleri, sonra siyasî aracıları ve müşavirleri durumuna geldi. Batılı devletler konsoloslarına tâlimatlar vererek bu nüfuzlu yahudilerle anlaşmalarını istediler. Yahudiler kısa zamanda Avrupa ile Cezayir arasında aracılık edecek, menfaatleri doğrultusunda anlaşma yaptıracak ve savaş çıkaracak hale geldiler. Yahudi nüfuzu XVIII. yüzyılda daha da arttı. Cezayir Ocağı'nın çöküşü de buna paralel olarak hızlandı. Nihayet son dayı

Cezayirli Hüseyin Paşa’nın bir alacak yüzünden Fransız konsolosunu tokatlaması Fransa’nın Cezayir’i işgal etmesine sebep oldu (1830).

BİBLİYOGRAFYA

el-Hulelü’s-sündüsiyye, Tunus Ahmediyye Ktp., nr. 4968, II, vr. 4ª, 10b, 15b; Hammûde b. Abdülazîz, el-Kitâbü’l-Bâşî, Tunus Ahmediyye Ktp., nr. 6553, I, vr. 4ª-b; Muhammed Sagır b. Yûsuf, el-Meşreu’l-melekî fî saltanati evlâdi Âli’t-Türkî, Tunus Ahmediyye Ktp., nr. 6557, vr. 6b-81b; Hüseyin Hoca, Beşâiru ehli’l-îmân bi-fütûhâti Âli Osmân, Tunus 1326/1908, s. 3-6; İbn Ebû Dînâr, el-Münis fî ahbârı İfrîkıyye ve Tûnis, Tunus 1350/1932, s. 174-197; Aziz Samih, Şimâli Afrika’da Türkler, İstanbul 1937, II, 1-31, 46-115, 136-150, 221-229; İbn Ebü’d-Diyâf, İthâfü ehli’z-zamân bi-ahbâri mülûki Tûnis ve ahdi’l-emân, Tunus 1963-66, II, 27-106; V, 42; Mehmet Maksudoğlu, Tunus’ta Osmanlı Hakimiyeti (doktora tezi, 1966), AÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., tür.yer.; a.mlf., “Tunus’ta Hakimiyetin Dayılardan Beylere Geçişi”, AÜİFD, XV (1967), s. 173-186; Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 65-66, 80, 343, 346-347; Pakalın, I, 407-408, 646-649.

Mehmet Maksudoğlu

DE AMICIS, Edmondo

(ö. 1846-1908)

İstanbul hakkında kitap yazan ünlü İtalyan edibi.

Oneglia'da doğdu. Modena Askerî Akademisi'nde okuyarak topçu subayı çıktı ve 1866 Avusturya-İtalya Savaşı'na katıldı. Önceleri ordunun yayın organı L'Italia militare'de askerlik hayatı üzerine çeşitli yazılar yazdı; yirmi bir yaşında iken de yayın müdürü oldu. 1868'de askerlikle ilgili hikâyelerinden meydana gelen ilk kitabı La vita militare'yi, arkasından da Ricordi di Roma (1870) ve Ricordi del 1870-1871 adlı hâtıraları ile kısa hikâyelerini topladığı Novelle'yi yayımladı (1872). 1871 yılında görevli olarak İspanya'ya gönderildi. Burada gördüklerini, Kurtuba halifelerinin ülkesindeki kültür kalıntılarını incelediğini belirttiği yazılarında anlattı ve daha sonra bu yazıları kitap haline getirdi (La Spagna, 1872). Aynı yıl askerlikten ayrılarak 1870'lerin sonuna kadar Hollanda, İngiltere, Fas, İstanbul, Paris gibi yerlere seyahat etti ve izlenimlerini Olanda (1874), Ricordi di Londra (1874), Marocco (1876), Constantinopoli (1878-1879) ve Ricordi di Parigi (1879) adlı kitaplarında yayımladı.

1880'den sonra seyahat etmekten vazgeçen De Amicis kendini tamamıyla yazılarına verdi ve şiirleriyle asıl şöhretini kazandığı çocuk ve okul hayatını konu edinen eserlerini kaleme almaya başladı (Poesie, 1880; Gli amici, 1883; Il cuore, 1886; Sull'oceano, 1889; Il Romanzo di un maestro, 1890; Fra i scuola e casa, 1892; La Carrozza di tutti, 1899; Memorie, 1899; Ricordi di infanzia e scuala, 1901; Lotte civili, 1901; Le Cri du peuple, 1907). De Amicis Bordighera'da öldü.

Eserlerinin en ünlüsü otuza yakın dile çevrilen Il cuore'dir. Bir öğrencinin günlük notları şeklinde kaleme alınmış duygusal bir çocuk romanı olan bu eser birkaç defa da Türkçe'ye çevrilmiş ve Mektep Âlemi (İstanbul 1328), Çocuk Kalbi (İstanbul 1926, 1984), Annesini Kurtaran Kahraman Çocuk (1957), Vicdan, Bir Talebenin Hâtıra Defteri (1960) adları altında yayımlanmıştır.

De Amicis'in Türkler'i özellikle ilgilendiren kitabı, yirmi sekiz yaşında iken 1874 yılında ziyaret ettiği İstanbul'u anlatan Constantinopoli'dir. Kitap ilk defa Milan'da 1878-1879 yıllarında iki bölüm halinde yayımlanmış, hemen arkasından Fransızca'ya, daha sonra da İngilizce, Almanca ve Yunanca'ya çevrilmiştir. Türkçe'ye ise ilk defa Reşad Ekrem Koçu tarafından, ancak on makalelik küçük bir kısmı Fransızca'sından özetlenerek çevrilmiş ve 1936 Ocak-Şubat aylarında Cumhuriyet gazetesinde tefrika edilen bu kısa çeviri kitap halinde de yayımlanmıştır (1874'de İstanbul, İstanbul 1938). Eserin tam metin olarak Türkçe'ye kazandırılması, Kültür Bakanlığı Yayınları arasında ancak 1981 yılında ve yine Fransızca'sından yapılan bir çeviriyle gerçekleştirilmiştir (İstanbul: 1874 [trc. Beynun Akyavaş]). Akıcı bir uslûba sahip bulunmasına rağmen çevirinin İtalyanca aslından yapılmamış olması ve kitaba orijinal gravürlerin tamamının alınmayıp alınanların da yeterince özenli basılmaması

eserin Türkiye'deki yeni bir şansızlığıdır. De Amicis'i ve İstanbul üzerine yazılmış seyahatnâmeler arasında önemli bir yere sahip olan eserini, gerek yaptığı özet çeviriyle gerekse yayımladığı İstanbul Ansiklopedisi'nde yer verdiği geniş maddelerle (bk. bibl.) ilk defa Türk milletine tanıtan Reşad Ekrem Koçu'nun da belirttiği üzere müellif Türkler'le yakından temas etme fırsatı bulamamış, Türk hayatı hakkında verdiği bilgiler de kendininkilerden önce yazılanlardan pek ileri geçememiştir. Çünkü yazar kitabına aldığı bilgilerin pek çoğunu, İstanbul'da karşılaştığı ve bir kısmı ile yakın dostluk kurup eserini onlara ithaf ettiği İtalyan kolonisinden derlemiştir. Derlediği bu bilgileri tenkit süzgecinden geçirmemiş olması, ayrıca çok farklı bir dünyadan geldiğini ve gördükleri karşısında nasıl şaşkınlık geçirdiğini açıkça belirtmesine rağmen topladığı bilgileri kendince değerlendirmesi çeşitli yanlışlıklar yapmasına sebep olmuştur. Buna karşılık gazetecilikten yetişmiş olmasının da katkısıyla gelişmiş güçlü bir gözlem yeteneğine ve daha önceki seyahatnâme yazarlarının hiçbirinde görülmeyen olağan üstü akıcılıkta bir uslûba sahip bulunması, ilgi çekici olaylarla ve ayrıntılarla süslediği eserini Avrupa'da o güne kadar yazılmış en popüler İstanbul seyahatnâmesi haline getirmiştir. Eserin okuyucu tarafından tutulmasının diğer bir sebebi de De Amicis ile birlikte İstanbul'a gelen Junck ve Cesare Biseo adlı ressamların yaptıkları, bugün büyük kısmı belge niteliği taşıyan

gravürlerle süslenmiş olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

E. de Amicis, İstanbul: 1874 (trc. Beynun Akyavaş), Ankara 1981, s. III-IV; A. Mori, Gli Italiani a Costantinopoli, Modena 1906, s. 231; M. Martini, Edmondo de Amicis: L'homme, l'oeuvre, le témoin d'une Zpoque [baskı yeri yok], 1950; L. Gigli, Edmondo De Amicis, Torino 1962; R. Frattarolo, "Edmondo De Amicis", Orientamenti Culturali-Letteratura Italiana I. Minori, Milano 1962, s. 3099-3112; A. Rispoli – D. Fonti,Costantinopoli Incisioni di Cesare Biseo, İstanbul 1985 (sergi kataloğu); L. Troisio, "De Amicis, Edmondo", Dizionario critico della Letteratura Italiana, Torino 1986, II, 104-107; Çelik Gülersoy, İstanbul Kitaplığı: Katalog, İstanbul 1988, s. 234-235; Sema Germaner – Zeynep İnandı, Orientalizm ve Türkiye, İstanbul 1989, s. 151-167; Enciclopedia Italiana, Roma 1929-39, XII, 432; TA, XII, 367; R. Ekrem Koçu, "Amicis, Edmondo de", İst.A, II, 782-783; a.mlf., "Constantinopoli", a.e., VII, 3601-3605; EBr., VII, 127; ABr., VII, 34; EAm., I, 740.

Mahmut H. Şakiroğlu

DEÂİMÜ’l-İSLÂM

(دعائم الإسلام)

İsmâilî fıkıh âlimi Kadî Nu‘mân b. Muhammed’in (ö. 363/974) İsmâiliyye fıkhının en önemli kaynağı sayılan eseri

(bk. NU‘MÂN b. MUHAMMED).

DEBÂ

(دبا)

Birleşik Arap Emirlikleri’nde eski bir liman şehri.

Uman sahilinde Hint ve Afrika sahillerine açılan ticarî bakımdan hareketli liman şehirlerinde, bu arada Debâ’da çok sayıda zenci, Fars, Belûcî ve Hintli yaşamaktaydı. Debâ şehrinde aynı zamanda Câhiliye devrinin meşhur panayırlarından birisi kurulurdu. Receb ayının son gününde başlayan bu panayırda Arap yarımadasının ve deniz aşırı ülkelerin malları alınır ve satılırdı. İslâm öncesinde Uman bölgesine hâkim olan Cülendâ b. Müstekbir, diğer panayırlarda olduğu gibi Debâ panayırında da vergi tahsil ederdi. Hz. Peygamber, gençliğinde yaptığı ticarî seyahatlerinden birinde Muşakkar panayırına iştirak ettiğini söylemektedir ki (Müsned, IV, 206) muhtemelen ticaret kervanlarının güzergâhında bulunan Debâ panayırına da uğramıştır.

İslâm dini Arabistan’da süratle yayılmaya başlayınca Debâ’da oturan Ezd kabilesi mensupları, Ebû Sufre el-Atekî başkanlığında bir heyetle Medine’ye giderek Hz. Peygamber’e İslâmiyet’i kabul ettiklerini bildirdiler. Hz. Peygamber kendilerine zekât âmili olarak Huzeyfe b. Yemân’ı gönderdi ve ona zekât esaslarını ihtiva eden bir mektup verdi.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra baş gösteren irtidad olaylarında bir kısım Debâlılar da Lakıt b. Mâlik Zü’t-tâc önderliğinde irtidad ettiler. Halife Hz. Ebû Bekir bunların üzerine İkrime b. Ebû Cehil kumandasında bir ordu gönderdi. İslâm ordusu irtidad hareketini bastırıp Debâ’yı yeniden İslâm ülkesinin topraklarına kattı.

Bugün, Birleşik Arap Emirlikleri’nde Füceyre’ye doksan kilometre mesafede bulunan Debâ, bir tarım ve balıkçılık merkezidir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 206; İbn Sa‘d, et-Tabakat, V, 527; VII, 101; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 265-266; İbn Kuteybe, el-Maârif (Ukkâşe), s. 399; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 60; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 249, 258, 315, 317, 340; Makdisî, Ahsenü't-tekasîm, s. 71, 93; Bekrî, Muʿcem, I, 539; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, II, 435-436; Cevâd Ali, el-Mufassal, I, 174; IV, 200-203, 441; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 996-1009; a.mlf., "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri" (trc. Abdullah Aydınlı), İİFD, sy. 4 (1980), s. 332-337.

Mustafa Ağırman

DEBBÂĞ

Hayvan derilerini işleyerek kullanılır hale getiren sanatkâr, tabak

(bk. DERİ).

DEBBÂĞ, Abdurrahman b. Muhammed

(عبد الرحمن بن محمّد الدبّاغ)

Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Alî el-Ensârî (ö. 699/1300)

Muhaddis, fakih ve tarihçi.

8 Zilhicce 605'te (13 Haziran 1209) Kayrevan'da doğdu. Ensardan Üseyd b. Hudayr'ın soyundandır. Bu sebeple Üseydî lakabıyla da anılır. Büyük dedesi, devrin sultanı tarafından kendisine verilmek istenen kadılık görevini kabul etmemek için derici (debbâğ) olmadığı halde bir derici dükkânına girerek orada çalışıyor görünmesi ve sultanın habercisine, "Bu işle uğraşan birinin kadılık yapmaya lâyık olamayacağını sultana söyle" demesi sebebiyle bu lakabı almış, torunu Abdurrahman da aynı lakapla tanınmıştır. Bazı kaynaklarda ondan İbnü'd-Debbâğ diye de söz edilmektedir.

Debbâğ babasından başka Kadî Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Muhammed el-Berkı, Kadî Abdülcelîl el-Ezdî, İbn Şükr diye tanınan Ebû Amr Osman b. Süfyân, Muhammed b. İbrâhim el-Hanefî gibi âlimlerden ders aldı. Hocalarının sayısı sekseni aşmakta olup bunların adlarını Bernâmec'inde zikretmiştir. Hadis, fıkıh ve tarihle devamlı meşgul olan, naklî ve aklî ilimleri bilen bir kimseydi. Kuzey Afrikalı seyyah Abderî, Debbâğ'ı 688 (1289) yılında Kayrevan'da ziyaret etmiş, onun yaşının ilerlemiş olmasına rağmen dinç ve hâfızasının kuvvetli olduğunu görmüş, ilme ve ilim erbabına önem verdiğini,

etrafı ile çok iyi geçindiğini, cömert, mütevazi ve güvenilir bir âlim olduğunu zikretmiştir. Debbâğ 15 Rebîülâhir 699 (9 Ocak 1300) tarihinde Kayrevan'da vefat etti.

Eserleri. 1. Meâlimü'l-îmân fî marifeti ehli'l-Kayrevân. Kaynaklarda farklı isimlerle geçmektedir. Müellifin talebesi Muhammed b. Câbir el-Vâdîâşî bu

eserden Menâhicü ehli'd-dîn ve tarâiku eimmeti'l-müttakın fî zikri men kâne bil-Kayrevân mine's-sahâbe ve't-tâbiîn ve meşâhîru ulemâi'r-râsihîn ve efâdılü'l-evliyâ ve's-sâlihîn, Abderî ise Rihle'sinde Meâlimü'lîmân ve ravzâtü'r-rıdvân fî menâkıbi'l-meşhûrîn min sulehâi'l-Kayrevân adıyla söz etmektedir. Debbâğ bu kitabında İslâm fetihleriyle Kayrevan'ın kuruluş tarihinden bahsetmekte, burada yetişen veya burayı ziyaret eden fakih, muhaddis, lugat âlimi, şair, doktor, mutasavvıf ve diğer seçkin kişilerin biyografileriyle birlikte şehir hakkında daha başka değerli bilgiler vermektedir. Eser, Atîk b. Halef et-Tücîbî'nin (ö. 422/1031) Tabakat'ının bir ihtisarı olup Ebü'l-Arab et-Temîmî'nin (ö. 333/945) Tabakatü ulemâi İfrîkıyye'si ile Ebû Bekir el-Mâlikî'nin (ö. 356/967) Riyâzü'n-nüfûs fî tabakati fukahâi medîneti Kayrevân'ından yer yer nakillerle genişletilmiştir. Kitapta, çoğunu aklın kabul etmeyeceği garip evliya menkıbelerine de geniş yer verilmiştir. Meâlimü'l-îmân ilk defa Tunus'ta İbn Nâcî et-Tenûhî'nin (ö. 839/1435) Ziyâdât alâ Meâlimi'lîmân adlı eseriyle birlikte dört cilt halinde basılmıştır (1320). Son ciltte İbn Nâcî müellifin ölümünden sonraki dönemlere ait bazı kişilerin biyografilerine yer vermiştir. Eser ikinci defa, I. cildi İbrâhim Şebbûh (Kahire 1968), II. cildi Muhammed Ahmedî Ebü'n-Nûr ve Muhammed Mâdûr (Kahire 1972), III. ve IV. ciltleri Muhammed Mâdûr (Tunus 1978) tarafından yayımlanmıştır. 2. Meşâriku envâri'l-kulûb ve mefâtîhu esrâri'l-guyûb (Beyrut 1959). Debbâğ'ın İslâm tasavvufunda ilâhî aşka dair yazdığı bu eser, onu neşreden H. Ritter tarafından Eflâtun felsefesinin etkisinde kalan sûfîlerin aşk konusundaki sözlerini toplayan güzel bir risâle olarak değerlendirilmiştir. 3. Kerâmâtü Ebî Yûsuf ed-Dehmânî. Yazma nüshalarından birisi Cezayir'dedir (el-Mektebetü'l-vataniyye, nr. 1718). On üç varaklık bir diğer nüshası da Tunus'ta (el-Mektebetü'l-vataniyye) bulunmaktadır (bk. Mahfûz, II, 290).

Debbâğ'ın kaynaklarda zikredilen fakat günümüze kadar ulaşmayan diğer eserleri de şunlardır: el-Erbaʿûne hadîs et-tüsâiyye (senedinde dokuzar râvi bulunan bir kırk hadis derlemesidir); Sirâcü'l-müttakın el-müntehab min kelâmi seyyidi'l-mürselîn (Kudâî'nin Şihâbü'l-ahbâr'ı gibi metinleri kısa hadisleri bir araya getirdiği söylenmektedir); Bernâmec (şeyhleri ve onlardan rivayetleri hakkında bilgi verdiği bir fehrese*dir); Vâsıtatü'n-nizâm fî tevârîhi mülûki'l-İslâm (Benî Ubeyd hânedanını methettiği bir eserdir); Kitâbü'l-Ehâdîsi'l-erbaîn fî umûmi rahmetillâhi li-sâiri'l-müminîn;

Cilâü'l-efkâr fî menâkıbi'l-ensâr.

BİBLİYOGRAFYA

Vâdîâşî, Bernâmec (nşr. M. Habîb el-Heyle), Mekke 1981, s. 12, 65, 206, 208, 262, 284; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 261; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (ed-Dîbâcü'l-müzheb içinde), Kahire 1329-30, s. 163-164; el-Hulelü's-sündüsiyye, I, 248-256, 499, 659, 823, 828; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 526; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 392-393; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 193; Serkîs, Muʿcem, I, 863-864; Brockelmann, GAL Suppl., I, 812; Ziriklî, el-Alâm, IV, 105; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, V, 185; Mahfûz, Terâcimü'l-müellifîn, II, 288-292; Hady Roger Idris, "D'al-Dabbag, Hagiographe et Chroniqueur Kairouanais du XIIIe siècle et de son Jugement sur Les Fatimides", BÉO, XXIX (1977), s. 243-249; el-Kamûsü'l-İslâmî, III, 344; M. Talbi, "al-Dabbagh, Abu Zayd Abd al-Rahman", EI² Suppl. (İng.), s. 172-173.

Mehmet Aykaç

DEBBÂĞ, Abdülaziz b. Mes‘ud

(bk. ABDÜLAZÎZ ed-DEBBÂĞ).

DEBBAĞZÂDE MEHMED EFENDİ

(ö. 1114/1702)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Yedikule debbâğları şeyhi Mahmud Efendi'nin oğludur. Devrin tanınmış âlimlerinden Cerrah Şeyh Mehmed Efendi, Uzun Hasan Efendi ve Tarsusî Efendi'den okuduktan sonra 1057'de (1647) Karaçelebizâde Mahmud Efendi'den mülâzemet aldı.

1067-1076 (1656-1666) yılları arasında sırasıyla Köprülüzâde Ahmed Paşa Medresesi, Mehmed Ağa Dârülhadisi, Kadı Abdülhalim, Hüsrev Kethüdâ, Sekban Ali, Koca Mustafa Paşa, Gazanfer Ağa, Sahn-ı Semân, Kalenderhâne, Şehzade ve Süleymaniye medreseleri müderrisliği, bir ara Haremeyn evkafı müfettişliği ve nihayet Süleymaniye Dârülhadisi müderrisliğinde bulundu.

Daha sonra kadılığa geçerek 1667'de Şam, üç sene sonra Edirne, 1675'te İstanbul kadısı, 1679'da Anadolu kazaskeri oldu. 1683 yılında Rumeli pâyesini aldıktan sonra 1687'de bilfiil Rumeli kazaskerliğine, ardından da 26 Zilhicce 1098 (2 Kasım 1687) tarihinde Ankaravî Mehmed Emin Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa getirildi. Kısa süren bu ilk şeyhülislâmlığında IV. Mehmed'in tahttan indirilmesini ve II. Süleyman'ın cülûsunu hazırlayan heyet içerisinde bulunmuş, ayrıca Fâzıl Mustafa Paşa'nın katli için fetva isteyen zorbalarla mücadele etmiştir.

Debbağzâde'nin şeyhülislâmlıktan azline sebep olan hadise, yeniçeri ve sipahi zorbaları ile olan anlaşmazlığıdır. Bunların sürgüne gönderdikleri Fâzıl Mustafa Paşa'nın idamı için kendisinden fetva istemeleri üzerine Debbağzâde vezirin katlini gerektirecek suçu bulunmadığını, asıl haklarında fetva verilmesi gerekenlerin kendileri olduğunu söyleyerek zorbaları kovmuş, Sadrazam Siyavuş Paşa'ya baskı yapan zorbalar da 13 Şubat

1688'de onun azlini sağlayıp yerine kendi isteklerine boyun eğeceğine inandıkları Seyyid Feyzullah Efendi'yi tayin ettirmişlerdi. Ancak padişahı tahtından indiren ve İstanbul'da diledikleri gibi hareket eden zorba ocak ağalarının cezalandırılması için saraydan harekete geçildiği sırada Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin zorbalarla beraber olup saraya gelmemesi azline yol açınca, 2 Mart 1688'de yeni sadrazam Nişancı İsmâil Paşa'nın muhalefetine rağmen Debbağzâde ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildi. Sadrazam İsmâil Paşa, Debbağzâde'nin birinci şeyhülislâmlığında ulemânın itibarına yakışmayacak şekilde vezirlerin, ağaların evlerine gidip geldiğini, böylece makamın itibarını zedelediğini, kapı kapı dolaşan bir kimsenin şeyhülislâm olamayacağını söyleyerek onun şeyhülislâmlığına karşı çıkmıştı.

Debbağzâde'nin bu ikinci görevi sırasında karşılaştığı en önemli mesele, Sadrazam Bekrî Mustafa Paşa ile olan çekişmesidir. Bekrî Mustafa Paşa'nın sadrazamlığına karşı çıkan ulemâ ve bilhassa iki kazaskerin, sadrazamın tayininde etkili olduğu için kendisine baskı yaparak bu defa da azlini temin etmesini istedikleri Debbağzâde, padişah hocası Abdülvehhâb Efendi'yi de yanına alarak II. Süleyman'ın huzuruna çıkmış, daha önce

sadrazam olması için çalıştığı Bekrî Mustafa Paşa hakkında yanıldığını söylemiş ve hıyaneti görülen sadrazamın devletin selâmeti için azlini istemişti. Padişahtan da ortalık yatıştıktan bir süre sonra sadrazamın değiştirileceği vaadini almıştı. Şeyhülislâmın geleneğe aykırı olarak kendisinden izin almadan padişahın huzuruna çıkmasına çok sinirlenen Sadrazam Mustafa Paşa'yı ise II. Süleyman yatıştırmıştı.

Debbağzâde Mehmed Efendi'nin ikinci şeyhülislâmlığından azledilmesinin sebebi, ilmiye ricâlinin değişik görevlerle çeşitli yerleri tanıması için tayinleri sıklaştırıp ulemâ arasında değişiklikler yapmasıdır. Büyük huzursuzluğa yol açan bu durumun II. Süleyman'a arzedilmesi üzerine 25 Haziran 1690'da azledildi ve kendisine Üsküdar kazası arpalık olarak verildi. Daha sonra arpalığı Kayseri ve oradan Konya kadılığına çevrildi. 15 Receb 1114'te (5 Aralık 1702) vefat eden Debbağzâde, Sultan Selim Camii karşısında kendi yaptırdığı Debbağzâde Medresesi avlusuna defnedildi. Bu medreseden başka Mesihpaşa semtindeki Altay Camii de onun hayratındandır.

Debbağzâde'nin, Süleymaniye Kütüphanesi'nde çeşitli yazmaları mevcut olan ve sahih hadisleri ihtiva eden Reşhatü'n-nasîh mine'l-hadîsi's-sahîh (Ayasofya, nr. K. 1822; Fâtih, nr. 757, 2625; İsmihan Sultan, nr. 135) ile nahve dair et-Tertîbü'l-cemîl fî şerhi't-Terkîbi'l-celîl (Yazma Bağışlar, nr. 660; Kasidecizâde, nr. 589; İsmihan Sultan, nr. 383) adlı eserleri dışında çeşitli kitaplara yazdığı şerh ve hâşiyeleri bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekayiu'l-fuzalâ, I, tür.yer.; II, 188-190, tür.yer.; Silâhdar, Târih, II, 288, 289, 323, 508; Râşid, Târih, I, 353, 380, 529; II, 25, 121-123; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 36-37; Devhatü'l-meşâyih, s. 73-74; Hediyyetü'l-ârifîn, II, 307, 573; Îzâhu'l-meknûn, I, 279; Sicill-i Osmânî, IV, 201-202; İlmiyye Salnâmesi, s. 489-490; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1-2, tür.yer.; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, Ankara 1962, I, 46; Bekir Kütükoğlu, "Süleyman II", İA, XI, 158, 159, 165.

Mehmet İpşirli

DEBÎR

(دبير)

Sâsânîler ile Fars ve Hint kültür muhitindeki bazı İslâm devletlerinde kâtip ve münşî anlamına gelen terim.

Eski Farsça'da dipi (yazı), Hindistan'da Prakrit dilinde dipi ve lipi, Orta Farsça'da (Pehlevîce) dipiver, dipir, dipirih, dibir şekillerinde geçen debîr kelimesi Sumerce dub (levha ve yazı) kelimesinden gelmektedir. Bu Sumerce kelime sonradan duppu, tuppu (levha, sayfa) şekillerinde Akkadca'ya, oradan da sırasıyla dup şeklinde Ârâmîce'ye ve def şeklinde Arapça'ya geçmiştir. Kelime başlangıçta daha çok "debîrle ilgili malzeme" ve "yazı" anlamına gelirken sonradan bunları kullanan kişiyi ifade etmeye başlamıştır.

Günlük konuşma dilinde bile süslü kelime ve tabirler kullanan İranlılar, çok eski zamanlardan başlayarak hemen her dönemde bu tarz ifadeye yazı dilinde daha çok yer vermişlerdir. Yazılan mektuplarda, özellikle resmî olanlarda tumturaklı kelimeler yanında büyüklerden nakledilen sözler, ahlâkî ve dinî öğütler, İslâmî dönemde bunlara ek olarak âyet ve hadisler, şiirler yer almıştır.

İran tarihinin Sâsânîler döneminde (225-651) toplumu oluşturan dört tabaka içinde rahipler ve askerlerden sonra debîrler gelmekteydi. İslâmî dönemde ise bir hükümdar için gerekli olan dört memur sınıfı içinde ilk sırayı debîrler almışlardır.

Debîrler sınıfının Sâsânîler döneminde toplum içinde önemli bir mevki işgal ettiği, debîrez veya debîrân mehişt adı verilen başkanlarının ruhanîlerin ve askerlerin başkanları ile birlikte hükümdarı seçme hakkına sahip olmalarından anlaşılmaktadır. Her başkanın emrinde bir de müfettiş bulunurdu. Debîrlerin en iyileri sarayda çalışır, diğerleri ise eyaletlere gönderilirdi. Debîrlerin resmî mektupları kaleme almak yanında fermanlar yazmak, hazine ve devletin diğer hesaplarına bakmak gibi görevleri de

vardı. Hârizmî devlet debîrlerini dâd-debîr (adliye kâtibi), şehr-âmâr-debîr (şahın gelirleriyle uğraşan debîr), kezeg-âmârdebîr (saray gelirleri debîri), genc-âmârdebîr (hazine debîri), âhur-âmâr-debîr (padişah ahırının debîri), âteş-âmâr-debîr (âteşkede gelirlerinin debîri) ve revângâr-debîr (hayır işleri debîri) olmak üzere yediye ayırmaktadır. Taşradaki şehirlerde

ise debîr-bâd adı verilen kişi debîrlik görevini yerine getiriyordu.

Zamanla önemleri daha da artan debîrlerin nitelikleri hakkında yazılan eserlerde bunların erdemli, namuslu ve geniş kültür hazinesine sahip kişiler olması gerektiğine işaret edildikten sonra mektuplarda dikkat edilecek noktalar kalem ve mürekkepten başlayarak ayrıntıları ile anlatılmıştır.

Genç debîrler şahın sarayında eğitildikten sonra devlet dairelerinde görevlendirilirdi. Debîrlerin zekâ ve kabiliyetleri başdebîr tarafından takdir edilir, beğenilenlerden her biri şaha sunulur ve kendisine mülâzım olduğuna dair ferman verilirdi. Böylece debîrler bürokrasiye dahil olur ve halkın üzerinde imtiyazlı bir tabaka haline gelirlerdi. Daha sonra kurulan Sâmânî, Abbâsî, Gazneli ve Selçuklu devletlerinde görülen bürokratik yapı ve divan teşkilâtları, Sâsânîler'deki bu anlayışın ve kurumun bir devamı mahiyetinde olmuştur.

Debîr tabiri Gazneli ve Selçuklular'da Sâsânîler'e göre daha dar bir anlamda, kâtip ve memur karşılığı olarak kullanılmıştır. Debîrlerin çoğu Dîvânü'r-resâil'de (Selçuklular'da Dîvân-ı İnşâ/Tuğrâ) çalışırdı. Önceleri Dîvânü'r-resâil debîrlerinden olan Ebü'l-Fazl el-Beyhakī daha sonra bu divanın reisi olmuştur. Kaynaklarda debîr-i sarây, debîr-i hizâne, debîr-i nevbetî ve debîr-i hazret (huzur) gibi görevlilerden bahsedilir (Beyhakī, I, 214; II, 460; III, 984; Hasan-ı Enverî, s. 180). Nizâmülmülk Siyâsetnâme adlı eserinde debîrlerin itikadı düzgün, kabiliyetli, ehil kişilerden olmaları gerektiğini, Nizâmî-i Arûzî de Çehâr Makale'de bu sanatın mahiyetini ve ideal bir debîrin vasıflarını anlatır (s. 19-23). Yine bu devirde, yeni başlayanlara yardımcı olmak için inşâ sanatının usullerini, inceliklerini anlatan, örnek metinler veren Destûr-i Debîrî (XII. yüzyılın başı) gibi eserlerin ve münşeat mecmualarının yazılmış olması bu kurumun ne kadar ciddiye alındığını göstermektedir.

Delhi Sultanlığı’nda (1206-1555), Gazneli ve Selçuklular’a nisbetle devlet teşkilâtında debîrin daha fazla yer aldığı görülür. Merkezî hükümetle mahallî idareler ve diğer devletler arasındaki resmî yazışmalar, çok sayıda debîrin çalıştığı Divân-ı İnşâ’da hazırlanıyordu. Bu arada valilerin ve diğer memurların dilekleri sultana arzedilir ve cevapları başvuranlara ulaştırılırdı. Bütün fermanları da bizzat debîr-i hâs yazardı.

İran’da hüküm süren Kaçarlar’da (1779-1929) debîr kelimesinin daha çok bir lakap olarak kullanıldığı görülür. Dîvân-ı Hâs münşîinin ve vezîr-i resâil-i hâssanın lakabı “debîrü’l-mülk”, müstevfî-i dîvânın “debîrü’s-sultân”, başka bir müstevfînin “debîr-i hazret” ve yine muhasip, müstevfî ve Dârüşşûrâ-yı Küberâ üyesi olan bir diğerinin lakabı da “debîrü’d-devle” idi (ayrıca bk. KÂTİP).

BİBLİYOGRAFYA

M. Hüseyin b. Halef-i Tebrîzî, Burhân-ı Katıg (nşr. M. Muîn), Tahran 1342, II, 823, 825 (nâşirin notları, nr. 1, 12); Beyhakī, Târîẖ (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368, I, 214; II, 460; III, 984; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme: Siyerü’l-mülûk, I (metin) (nşr. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1976, s. 68, 165, 171-173, 177, 180-181; a.mlf., Siyâsetnâme (Köymen), s. 83, 199, 206-209, 214, 218, 219; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makale (nşr. M. Kazvînî – M. Muîn), Tahran 1334 hş., s. 19-23; Kalkaşendî, Subhu’l-aşâ (Şemseddin), V, 91, 92, 94; Muhammed b. Abdülhâlik el-Meyhânî, Destûr-i Debîrî (nşr. Adnan S. Erzi), Ankara 1962; Muhammed Ca‘fer Hormûcî, Hakayıku’l-ahbâr-ı Nâsırî (nşr. Seyyid Hüseyin), Tahran 1363, s. 141; Mirza Gulâm Hüseyin Han, Efdalü’t-Tevârîẖ (nşr. M. İttihâdiyye – N. Mâfî – S. Sa‘vendiyân), Tahran 1361 hş., s. 97, 99, 364, 372, 416-417, 431; A. Christensen, L’Iran sous les Sassanides, Copenhagen 1936, s. 127, 129, 513, 519; Hasan-ı Enverî, Istılâhât-ı Dîvânî-yi Devreyi Gaznevî ve Selcûkı, Tahran 1355/1936, s. 177-181; M. Aziz Ahmad, Political History and Institutions of the Early Turkish Empire of Delhi (1206-1290 A.D.), Lahore 1949, s. 349, 356-358; Saîd-i Nefîsî, Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî, Tahran 1331 hş., s. 254-256; Agha Mahdi Husain, The Rise and Fall of

Muhammad Bin Tughluq, Delhi 1972, s. 219; Abdul Halim, History of the Lodi Sultans of Delhi and Agra, Delhi 1974, s. 222; DMF, I/2, s. 965; Dihhudâ, Lugatnâme, XIII, 262-267; Riazul Islam, “Katib”, EI^{2} (İng.), IV, 758-759; C. E. Bosworth, “Dabır”, EI^{2} Suppl. (İng.), s. 173.

Sadi S. Kucur

DEBÎR, Selâmet Ali

(سلامت علي دبير)

(ö. 1292/1875)

Urdu edebiyatında Kerbelâ şehidleri için yazdığı mersiyelerle tanınan şair.

1218'de (1803) Delhi'nin Bellimâran semtinde doğdu. Babası Mirza Gulâm Hüseyin tanınmış bir ailedendi. Selâmet Ali babası ile birlikte Leknev'e gitti. Orada iyi bir öğrenim gördü. Şehrin ünlü bilginlerinden Arap ve İran dilleri ve edebiyatları ile ilgili metinler okudu. Erken yaşta şiir yazmaya başladı. Mîr Muzaffer Hüseyin Zamîr onu şiirde yetiştirdi. Oudh (Avaz) hâkimi Vâcid Ali Şah'ın takdirini kazandı. Kısa sürede iyi bir şair olarak tanınan ve hemen hemen bütün hayatını mersiye yazmakla geçiren Debîr'in ömrünün sonlarına doğru gözleri kör oldu. 1856'da Kalküta'ya sürülen Vâcid Ali Şah gözlerini tedavi ettirmek üzere Debîr'i Kalküta'ya davet etti. O sırada Kalküta'da bulunan bir Alman göz doktorunun ameliyatı sayesinde gözleri gören Debîr Leknev'e döndü. 1858'de Kanpûr'a gitti, ertesi yıl oradan Azîmâbâd'a geçti ve 1875'te tekrar Leknev'e döndü. 30 Muharrem 1292'de (8 Mart 1875) vefat etti ve evinin avlusuna gömüldü.

Çok yazması ve zorlanmadan şiir söylemesiyle diğer şairlerden ayrılan Debîr'in mersiyecilik konusunda tek rakibi Enîs'tir. Bu iki şair arasındaki rekabet okuyucuları Debîrî ve Enîsî (Debîr ve Enîs yanlıları) olarak ikiye ayırmıştır. Enîs'in üslûbunun sadeliği, beyitlerinin kolay anlaşılması ve fesahatine karşılık Debîr mazmunlarının tazeliği, belâgatı, ayrıca Arapça ve Farsça'daki derin bilgisi sayesinde Kur'an'dan, hadis ve maktel* kitaplarından şiirleri için sağladığı malzeme ile kendini gösterir. Mersiye bu iki şairle Urdu edebiyatında en yüksek noktasına ulaşmıştır.

Eserleri. 1. Merâsî (I-II, baskı yeri ve yılı yok). 2. Defteri Mâtem. 1857 ve onu takip eden yıllardaki karışıklıklar sırasında kaybolan bu mersiyeler daha sonra yeniden derlenmiştir (Leknev 1897). 3. Merâsî-yi Debîr (I-II, Avaz Ekber yayınları, ts.). 4. Merâsî-yi Mirzâ Debîr (III, Leknev 1875-

1876). 5. Mersiyehâ-yi Mirzâ Debîr (Leknev 1882). 6. Rubâiyyât-ı Mirzâ Debîr (Leknev, ts.). 7. Ebvâbü'l-mesâib (Delhi, ts.). Debîr'in tek mensur eseri, Yûsuf kıssası ile Kerbelâ şehidleri hakkındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mîr Muhsin Ali, Serâpâ Sühan, Leknev 1293, s. 108; Mîr Safder Hüseyin, Şemsü'd-duhâ, Leknev 1298; Ali Hasan Han, Bezm-i Sühan, Agra 1298, s. 48; M. Hüseyin Âzâd, Âb-ı Hayât, Lahor 1883, s. 550-562; Efdal Hüseyin Sâbit, Hayât-ı Debîr, Lahor 1913-15, I-II; R. B. Saksena, A History of Urdu Literature, Allahâbâd 1940, s. 131 vd.; Ebü'l-Leys, Leknev Kâ Debistân-ı Şâirî, Lahor 1955, s. 690 vd.; Şiblî Nu'mânî, Muvâzene-i Enîs ü Debîr, Leknev 1924; Mohammad Şafi, "Dabır Salamat Alı", EI² (İng.), II, 73-74; a.mlf., "Debîr, Mirzâ Selâmet Ali", UDMİ, IX, 208-210.

K. A. Nizami

DEBÎRÂN

(bk. KÂTİBÎ, Ali b. Ömer).

DEBİSTÂN-ı MEZÂHİB

دبستان مذاهب

Çeşitli din ve mezhepleri ve özellikle XI. (XVII.) yüzyılda Hindistan'ın dinî durumunu konu edinen müellifi meçhul Farsça eser.

Dinler ve mezheplerle ilgili olarak Fars dilinde Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah tarafından yazılan Beyânü'l-edyân, VII. (XIII.) yüzyıl başlarında telif edildiği sanılan ve Seyyid Murtazâ Alemü'l-Hüdâ'ya nisbet edilen Tebsıratü'l-avâm fî marifeti makalâti'l-enâm'dan sonra yazılan Debistân-ı Mezâhib, adı geçen her iki eserden daha kapsamlı ve önemlidir.

Debistân-ı Mezâhib'in müellifi eserinin birçok yerinde kendisi için "râkım, râkım-ı hurûf, sahîfeniger, müsevvidi evrâk, nâmeniger" ve benzeri ifadeler kullanarak asıl hüviyetini gizlediğinden kitap ilim âleminde tanınmasından itibaren günümüze kadar değişik müelliflere nisbet edilmiştir. Sir William Jones, 1789 yılında eserin başında bulunan bir rubâîden hareket ederek müellifin Muhsin-i Fânî-i Keşmîrî olduğunu ileri sürünce adı geçen şahıs uzun süre eserin yazarı olarak kabul edildi. 1818 yılında Captain Vans Kennedy, 1843'te David Shea ve Antony Troyer, 1866'da Frederick Spiegel eserin Muhsin-i Fânî'ye ait olmadığını ortaya koydular. William Erskine de 1818 yılında Muhsin-i Fânî'nin biyografisinin de ele alındığı Gül-i Ranâ adlı tezkireye dayanarak onun Debistân-ı Mezâhib müellifi olmadığını, eserin, el yazması nüshalarının başında işaret edilen Molla Mûbed veya Mûbed Şah'a nisbet edilmesi gerektiğini ileri sürdü. Aynı yıl Bombay'da V. Sâsân'a ait olduğu ve eski İranlılar'ca kutsal kitap sayıldığı öne sürülen Desâtir'in İngilizce tercümesini, bir sonraki yıl da metnini neşreden Molla Fîrûz b. Kâvûs eserin Mûbed'e nisbeti konusunda Erskine'i desteklerken Mûbed kelimesinin bunu mahlas olarak kullanan şair Mîr Zülfikar Ali'ye ait bulunduğunu ve kendi kanaatine göre müellifin adı geçen şahıs olduğunu iddia etti. 1879'da British Museum'da bulunan Farsça el yazması kitaplar katalogunu hazırlayan Charles Rieu ise müellifin eserde kesinlikle belirtilmediğini, bu bakımdan hüviyetinin tesbitinin güç olduğunu belirterek eserde Parsî itikadına ayrılan bölümün özelliği ve kullanılan saygı ifadeleri

dikkate alındığında müellifin müslüman değil Parsîler'den Sipâsî veya Âbâdî itikadına bağlı bir kimse olması gerektiği sonucuna vardı. Molla Muhammed Kazvînî 1931 yılında kendi özel kütüphanesinde bulunan kitaplar için yazdığı geniş fihristte, eserin hiçbir yerinde müellifin adı geçmediği için bu konuda kesin bir hükme varmanın mümkün olmadığını, dolayısıyla araştırmacıların birtakım işaretlerden yola çıkarak hayalî müellifler ortaya koymalarının kabul edilemeyeceğini söyleyerek eserin müellifinin kesinlikle müslüman olmayıp Zerdüşt dinine mensup bir kişi olduğunu ileri sürdü. Eserde Parsî inanç ve fırkalarının geniş bir şekilde ve saygılı bir ifade ile ele alınmasını, müslümanlarca kutsal sayılan Mekke, Medine, Kerbelâ ve Necef gibi yerlerin alaylı bir dille anlatılmasını, İslâmî esasların küçümsenmesini ve İslâm'a yanlış isnatlarda bulunulmasını bu iddiasına delil olarak gösterdi. Buna göre eserin müellifinin Muhsin-i Fânî yahut Mîr Zülfikar Ali olması ihtimali de ortadan kalkmakta ve Charles Rieu'nun ifadesi kuvvet kazanmaktadır. 1362 (1943) yılında Debistân-ı Mezâhib'i Tahran'da neşreden ve hakkında yayımlanan yazıları Talîkat adını verdiği II. ciltte toplayan Rahîm Rızâzâde ise eserin müellifini Keyhusrev-i İsfendiyâr olarak göstermekte ve onun müslüman olmadığı konusunda önceki görüşlere katılmaktadır. Kitabından anlaşıldığına göre müellif 1028'den (1619) bir süre önce Hindistan'da doğmuş, gençliğinde Agra'ya gitmiş, Keşmir ve Lahor'da uzun süre kaldıktan sonra yaşadığı Batı ve Güney Hindistan konusunda bilgiler edinmiştir. Eserde belirttiği en son tarihin 1063 (1653) olduğu ve Muhammed Dârâ Şükûh'tan "hudâvend-i zamân ü zemîn" ve "sâhib-i zamân ü zemîn" gibi unvanlarla bahsettiği dikkate alınırsa eserin yazımı sırasında Dârâ Şükûh'un (ö. 1069/1659) hayatta olduğu anlaşılır. Bütün bunlara rağmen müellifin hüviyeti kesin olarak ortaya konmuş değildir.

Debistân-ı Mezâhib kısa bir mukaddime ve "tâlim" adı verilen, hacim itibariyle birbirinden çok farklı on iki bölümden meydana gelir. Müellif, kitabın yaklaşık üçte birini teşkil eden birinci bölümde sayıları onu aşan Parsî fırkaları ve inanç esaslarını geniş bir biçimde ele alır. Başta Budizm olmak üzere Hindistan'da mevcut inançların on iki başlık altında incelendiği ikinci bölümden sonra üçüncü bölümde Tibetliler'in akîdeleri çok kısa bir şekilde ele alınır ve Yahudilik'le ilgili dördüncü bölüme geçilir. Müellif bu bölümde 1057 (1647) yılında, yahudi bilginlerinden iken Sadreddîn-i Şîrâzî ve Mîr Ebü'l-Kasım Findiriskî'nin eserlerini okuduktan

sonra müslüman olan Muhammed Saîd Sermed ile tanıştığını belirtir ve ondan öğrendiği Yahudilik hakkında bazı bilgiler nakleder. Bu arada Tevrat'ın "Tekvîn" bölümünün bir kısmının Farsça tercümesini kendisiyle birlikte tashih ettiklerini belirterek ilk altı babın Farsça'sını verir. Hz. Îsâ, Hıristiyanlık inanç ve âyinleri hakkında bilgi verilen beşinci bölümden sonra İslâm dini ve mezhepleri ele alınır. Bu bölümde müellif Şehristânî'nin el-Milel ve'n-nihal adlı eserinden faydalandığını belirterek Ehl-i sünnet mezheplerini, Şîa'nın İsnâaşeriyye, İsmâiliyye, Galiyye ve Aliilâhiyye gibi fırkalarını tanıtır. Özellikle bazı Şiîler'in Kur'an'da mevcut iken çıkarıldığını idda ettikleri âyet ve sûrelerin Arapça metinlerine yer verir. Yedinci bölümde, Necef'te tanıştığı Muhammed Kalî adlı bir şahıstan öğrendiği, Müseylimetülkezzâb'a inanmanın iman için gerekli olduğunu ve onun nübüvvette Hz. Muhammed'e ortak bulunduğunu iddia eden Sâdıkıyye adlı bir fırkanın itikadından bahseden müellif, daha sonraki bölümde 800 (1397-98) yılında Geylân'ın Pesihvân köyünde ortaya çıkan Mahmud adlı bir şahsı ve onun Vâhidiyye adı verilen mensuplarının inançlarını ele alır. Revşeniyye tarikatı ile kurucusu Bâyezîd-i Ensârî ve neslinin tanıtıldığı dokuzuncu bölümden sonra Bâbürlü hükümdarı Ekber Şah'ın kurduğu ve "Dîn-i İlâhî" veya "Dîn-i Hak" adını verdiği dinin prensipleri ve geçirdiği merhaleler ele alınır. On birinci bölümde İşrâkı ve Meşşâî filozoflarının akîde ve gayelerini ve onlara göre nübüvvetin hakikatini ortaya koyan müellif on ikinci ve son bölümde Sûfiyye akaidini inceler; onların sözlerinin te'vil edilmesi gerektiğini belirttikten sonra kendi devrinde karşılaştığı erkek ve kadın sûfîleri zikrederek eserini bitirir.

Debistân-ı Mezâhib'in kaynaklarını, genel olarak ele alınan din ve mezheplerin kutsal kitapları, müellifin muhtelif seyahatleri sırasında tanıştığı kimselerden öğrendiği bilgiler ve müşahedeleri oluşturmaktadır. Bu arada fırkalarla ilgili Arapça eserlerden de faydalanmıştır. Eserin 1064-1067 (1654-1657) yılları arasında yazıldığı sanılmaktadır.

Debistân'ın ilk neşri, William Bailey'in teşvikiyle Nezr Eşref tarafından taş

baskısı olarak gerçekleştirilmiştir (Kalküta 1224). Bunun dışında eserin çeşitli baskıları bulunmaktadır (Tahran 1260, 1362; Bombay 1264, 1277). İlk bölümü 1789 yılında Francis Gladwin tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek Kalküta'da New Asiatic Miscellany'nin 1 ve 2. sayılarında

neşredilmiştir. The Dabistan or School of Manners adıyla tam olarak yapılan ilk İngilizce tercümesini David Shea ve Anthony Troyer gerçekleştirmiş ve bu tercüme Paris'te 1843 yılında üç cilt halinde yayımlanmıştır. Bir başka İngilizce tercümesi ise A. V. Williams Jackson tarafından yapılarak 1902 yılında Washington ve Londra'da tek cilt olarak neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Keyhusrev-i İsfendiyâr, Debistân-ı Mezâhib (nşr. Rahîm Rızâzâde Melik), Tahran 1362, I-II, özellikle bk. II, 9-67; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 141-143; Ethé, Catalogue of the Persian Manuscripts, s. 1369; Browne, LHP, I, 54-56; J. Horovitz, "Debistan", İA, III, 504; a.mlf. – H. Massé, "Dabistan al-Madhahib", EI² (İng.), II, 74.

Mehmet Aydın

DEBÛSÎ

(الدبوسي)

Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ (ö. 430/1039)

Hilâf ilminin kurucusu kabul edilen Hanefî fakihi.

Semerkant'ın Debûsiye köyünde doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Meşhur Hanefî fakihi Ebû Ca'fer b. Abdullah el-Üsrûşenî'den ders aldı. Üstün zekâsı ve hukukî meseleleri tartışırken gösterdiği başarısı sebebiyle Buhara ve Semerkant'ta yapılan ilmî münazaralarda darbımesel haline geldi. Kadılık görevinde bulunduğu için "Kadı Zeyd" lakabıyla da meşhur olan Debûsî, Hanefîler'ce "el-kudâtü's-seb'a" (yedi kadı) diye bilinen fakihler arasında yer alır. Altmış üç yaşlarında Buhara'da vefat etti. Vefat tarihi bazı kaynaklarda 432 (1041) olarak da geçmektedir.

Debûsî, hilâf* ilmini sistematik bir şekilde inceleyen ilk hukukçu sayılması yanında, Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Şemsüleimme es-Serahsî ile birlikte Hanefî fıkıh usulünün üç kurucusundan biri kabul edilmektedir. Hatta Serahsî'nin birçok usul meselesini ondan naklettiği görülmektedir (meselâ bk. Debûsî, Takvîmü'l-edille, vr. 74b; Serahsî, I, 251-252). Debûsî aynı zamanda kıyas, istihsan, taklid, ilham, istishâb ve tard gibi usul konularını ayrıntılı bir şekilde inceleyen ilk âlim olup taklid, ilham, istishâb ve tardın delil olma özelliğini reddetmektedir (Takvîmü'l-edille, vr. 216b-225b). Debûsî'nin Takvîmü'l-edille'si, Cessâs'ın Usûlü'l-fıkh'ından sonra fıkıh usulünde "fukaha mesleği" diye bilinen metotla telif edilmiş ve günümüze kadar ulaşmış en önemli eserdir. Onun eserleri incelendiğinde fıkıh ilmindeki mertebesinin en az "meselede müctehid" seviyesinde olduğu görülür. Nitekim kendisi de el-Esrâr adlı eserinde bunu açıkça belirtmektedir (vr. 1b).

Tasavvuf alanında da eser telif edecek kadar ilim sahibi olan Debûsî'nin, itikadî açıdan bağlı olduğu Mâtürîdiyye'den bazı konularda farklı görüşler

benimsediği eserlerinden anlaşılmaktadır (bk. Takvîmü'l-edille, vr. 248^{a}-b).

Eserleri. 1. Tesîsü'n-nazar* fi'htilâfi'l-eimme (Kahire 1320, 1972; Beyrut, ts.). Müellif bu eserinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî, Şâfiî, İmam Mâlik ve İbn Ebû Leylâ gibi büyük fakihler arasında ihtilâflı olan doksandan fazla temel hukuk kaidesini sekiz kısma ayırarak mukayeseli bir şekilde incelemektedir. Ortaya koyduğu bazı esaslar, bu eserden oldukça etkilenmiş olan Zeynüddin İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-nezâir'i kanalıyla Mecelle'nin küllî kaidelerine de yansımıştır. Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 489/1096), hilâfa dair el-Istılâm adlı eserinde Debûsî'nin görüşlerini tenkit etmiştir. F. Sezgin'in (GAS, I, 456), ayrı bir eseri olarak Âtıf Efendi Kütüphanesi'nde (nr. 660/2) onun adına kayıtlı olduğunu bildirdiği et-Talîka fî mesâili'l-hilâf beyne'l-eimme adlı eserin Tesîsü'n-nazar'ın farklı bir nüshası olduğu anlaşılmıştır. 2. Takvîmü'l-edille* fi'l-usûl. Usûl-i fıkha dair olan eser, Pezdevî ve Serahsî başta olmak üzere bütün Hanefî usulcülerinin temel kaynağıdır. Dilinin sadeliği, sisteminin mükemmelliği ve mukayeseli metotla kaleme alınmış olması en önemli özelliklerindendir. Debûsî'ye isnat edilen el-Envâr fî usûli'l-fıkh adlı eser bunun muhtasarıdır (bk. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 350). Takvîmü'l-edille'nin Türkiye kütüphanelerinde bazı önemli yazma nüshaları mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 690; Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 110; diğer yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 184; Suppl., I, 296; Sezgin, I, 456). 3. el-Esrâr fi'l-fürû. Fürû-ı fıkıh ile ilgili sistematik bir eser olup delilleriyle birlikte ele aldığı meseleleri mukayeseli bir şekilde incelemektedir. Köprülü nüshasının birinci varağında, meşhur Endülüs Mâlikî fakihi İbn Rüşd'ün eserlerini telif ederken bu önemli kaynaktan ilham aldığı belirtilmektedir. Bir mukaddime ile kırk yedi kitâbdan oluşan eserde müellif konuları incelerken önce ana meseleyi ortaya koymakta, ihtilâflı hususlarda ise evvelâ tercih ettiği görüşü, sonra da diğerlerini delilleriyle birlikte zikretmektedir (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 184; Suppl., I, 297; Sezgin, I, 456). 4. el-Emedü'l-aksâ. Tasavvuf ve ahlâka dair bir eser olup ağır bir üslûpla yazılmıştır (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 184; Suppl., I, 296; Sezgin, I, 456).

Debûsî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: en-Nazm fi'l-fetâvâ,

Şerhu’l-Câmii’l-kebîr, Tecnîsü’d-Debûsî, Hizânetü’l-hüdâ.

BİBLİYOGRAFYA

Debûsî, el-Esrâr, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 310, vr. 1b, 145ª-b; a.mlf., Takvîmü’l-edille, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 690, vr. 74ª-b, 216b-225b, 248ª-b; a.mlf., Tesîsü’n-nazar, Kahire 1310, s. 5, 6, 44; Serahsî, el-Usûl, I, 251-252; Sem‘ânî, el-Ensâb, V, 273; VII, 139; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, II, 437-438; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 490; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 48; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, XVII, 521; Kureşî, el-Cevâhirü’l-mudiyye, II, 499-500; İbn Haldûn, Mukaddime, Kahire, ts., s. 420, 421, 422; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, V, 76-77; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim, s. 36, 86; Taşköprizâde, Miftâhu’s-saâde, I, 307-308; II, 184; Kınalızâde, Tabakatü’l-müctehidîn, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2172, vr. 59ª-73b; Kâtib Çelebi, Süllemü’l-vüsûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, I, vr. 143ª-b; Keşfü’z-zunûn, I, 84, 107, 168, 196, 334, 352, 467, 568, 703; Leknevî, el-Fevâidü’l-behiyye, s. 109; Serkîs, Muʿcem, I, 866; Brockelmann, GAL, I, 184; Suppl., I, 296-297; Hediyyetü’l-ârifîn, I, 648; Sezgin, GAS, I, 456; Müneccid, Muʿcem, IV, 81; Yusuf Ziya Kavakçı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara’ al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 33-37; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, el-Fikrü’l-usûlî, Cidde 1404/1984, s. 370-407; Muhammed Hamîdullah, “Usûl al-fıqh’ın Tarihi” (trc. Fuat Sezgin), İTED, II/1 (1956), s. 9-10; Robert Brunschvig, “La Théorie du Qıyas Juridique chez le Hanafite al-Dabusı (Ve/XIe siècle)”, Orientalia Hispanica, I, Leiden 1974, s. 150-154; Ahmet Akgündüz, “Karahanlılar’ın Büyük Hukukçusu Ebû Zeyd Debbûsî ve Mezheplerarası Mukayeseli Hukuka Te’sirleri”, Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, sy. 2, Konya 1989, s. 89-108.

Ahmet Akgündüz

DECCÂL

(الدجال)

İlâhî dinlerde kıyamet alâmetlerinden sayılan ve insanları doğru yoldan saptırmaya çalışacağı kabul edilen olağan üstü güçlere sahip kişi.

Sözlükte “bir şeyi örtmek, yaldızlamak veya boyamak” anlamındaki decl kökünden türeyen bir sıfat olup klasik kaynaklarda “âhir zamanda ortaya çıkıp göstereceği hârikulâde olaylar sayesinde bazı insanları dalâlete sürükleyeceğine inanılan kişi” diye tarif edilir. Deccâl kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemektedir. Hz. Peygamber’e nisbet edilen rivayetlerde “muhatabını aldatmak gayesiyle güzel sözler söyleyen kişi; bir kaşı ve gözü bulunmayan kötü kimse” anlamındaki mesîh kelimesiyle birlikte “el-mesîhu’d-deccâl” ve “mesîhu’d-dalâle” şeklinde kullanılmıştır.

Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta Deccâl. Yahudi dinî literatüründe ilk defa milâttan önce II. yüzyıldan itibaren, “son günler”de Allah’a karşı gelecek güçlü bir varlıktan bahsedilmeye başlanmıştır (Daniel, 7/8 vd., 11/40). Bazı âlimler bu inancın kökünü, eski Bâbil mitolojisindeki sular ve dipsiz karanlıkların hâkimi Tiamat’ın yukarıdaki tanrılara isyan edip Tanrı Ea’nın oğlu Marduk tarafından mağlûp edilmesi mitine bağlarken bazıları da bunun başlangıcını eski İran inançlarında görülen iyilik ve kötülük güçlerinin muhalefetindeki düalizmde aramışlardır.

Yahudi kutsal kitabındaki bazı anlatımların deccâl kavramı için zemin hazırladığı kabul edilir. Hezekiel kitabının 38-39. bablarında geçen Gog ve Magog kıssası bunlar arasındadır. Bu kıssada âhir zamanda, yahudilerin düşmanlarına kumandanlık edecek Gog’un Rab Yahve tarafından nasıl mağlûp edileceği anlatılır. Yahudi kutsal kitabının Yoel, Zekarya, Daniel bölümlerinde de buna benzer anlatımlar vardır. Ancak bu metinlerde mesîh adı geçmemektedir. Hezekiel’de adı verilen Gog ise tarihî bir şahsiyet olarak gözükmemektedir. Daniel’de deccâl için müşahhas bir örnek verilmekte, “küçük boynuz, canavar” tabirleriyle sembollendirilen (Daniel, 7, 8) ve insan üstü özelliklerle tasvir edilen bu örnekle yahudilere zulüm ve

eziyette bulunan IV. Antiochus Epiphanes (ö. m.ö. 163) kastedilmektedir. Antiochus zalim bir hükümdar, büyük orduların kumandanı, üç kralı yenen, azizlere zulmeden, Allah'ın mâbedini tahrip eden bir deccâl tipidir.

Yahudi kutsal kitabının dışındaki apokrif metinlerden biri olan "On İki Kabile Büyüğünün (esbât) Ahdi"nde Dan kabilesine mensup ve İsrâil'in Allah'a ibadetten vazgeçmesine yol açtığı anlatılan şeytanî bir şahsiyet olan Belial da (Beliar) bir deccâldir. Levi kabilesinden çıkacak mesîh onu yenecek ve ebedî ateşe atacaktır (IDB, I, 141). Diğer bazı apokrif metinlerde de benzer anlatımlara rastlanmaktadır (IV. Ezra, 11-12; IDB, a.y.).

Yahudiler deccâli, kendilerini kurtaracağına inandıkları mesîhin muhalifi olarak görmüşler, onlara zarar veren Antiochus Epiphanes yanında Neron, Kaligula, Pompey gibi zalim idarecileri de deccâl olarak telakki etmişlerdir. Menkıbevî yahudi dinî literatüründe mesîhin muhalifi deccâl için Armilus adı kullanılmıştır. Armilus'un, Roma'nın kurucusu olarak görülen efsanevî şahsiyet Romulus'tan geldiği düşünülmektedir. Romalılar putperest bir kavim olarak yahudilerin yaşadığı kutsal topraklarda hâkimiyet kurmuş, onlara işkence etmiş, mâbedlerini yıkmışlardır; böylece mesîhin semavî ve ebedî krallığına karşı geçici dünyevî şeytanî gücü ve şeytanın krallığını temsil ettiklerine inanılmıştır. Dâvûd neslinden gelen mesîh tarafından öldürüleceğine inanılan Armilus adı, ilkin Saadiah Gaon'un Emunot ve-De'ot'unda zikredilmiştir. Sonraki apokaliptik midraşim edebiyatında geçen bir anlatıma göre Armilus, Roma'da güzel bir kadının mermerden heykelinin çocuğudur. Dünyanın kötü insanları o heykelle kendilerini aldatmışlar, heykel bu insanların tohumlarını içinde muhafaza etmiş, böylece onlardan bir çocuk oluşturmuştur. Armilus adı verilen bu hilekâr varlık 5 m. boyunda, sarı saçlı, ayak tabanı yeşil ve iki başlıdır (EJd., III, 476). Yine bu literatüre göre Armilus kendisinin tanrı olduğunu ileri sürecek, on kralla birlikte olacak, Kudüs'ü ve Antakya'yı zaptedecek, yahudileri topraklarından çıkaracak, Nehemiah b. Hushiel'i (Yûsuf'un oğlu Mesîh) öldürüp dürüst insanları yasa boğacaktır. Ancak Rab Yahve, deccâl Armilus ve ordularını Arbel vadisinde yok

edecek, Armilus Dâvûd oğlu Mesîh'in nefesiyle öldürülecek (İşaya, 11/4) ve Tanrı'nın krallığı yeryüzüne hâkim olacaktır. Bu literatürde Armilus

insan üstü şeytanî bir varlık, mesîhin muhalifi bir şahsiyet olarak kötülüğün temsilcisidir.

Hıristiyanlık'ta deccâl, "antichrist" tabiriyle mesîhin düşmanı olarak Kitâb-ı Mukaddes'teki Yuhanna'nın mektuplarında yer alır (I. Yuhanna, 2/18-22, 4/3; II. Yuhanna, 7). Âhir zamanda zuhur edecek düşman şeklinde telakki edilen deccâl Yeni Ahid'de birçok yerde geçer (Matta, 12/28; Luka, 11/20; Vahiy, 12/8, 13/ 1, 16/13, 20/1-7; Selânikliler'e II. Mektup, 2/3-12). Süryânî çevrelerde "antichrist" tabiri için İslâmî kaynaklardaki deccâl teriminin aslı olduğu ileri sürülen daggala kelimesi kullanılır. Hıristiyan dünyasında kökleri Helenist Yahudiliğe kadar giden, İslâmî çevrelerce de paylaşılan bu terim ve onunla ilgili telakkiler tarihî seyri içinde inanç, teoloji, sanat, edebiyat ve siyasette önemli roller oynamıştır.

Yahudilik'te mesîh muhalifi olarak gelişen bu kavram, Hıristiyanlık'ta mesîhin ikinci gelişinden önceki muhalifi olan şeytanî veya yarı şeytanî yarı insanî bir varlığı ifade etmek üzere kullanılmıştır.

Yeni Ahid'deki deccâl ile ilgili anlatımlar, yahudilerin kurtuluş öncesinde kötülüğün artacağı ve bir şahısta odaklaşacağı gibi inançlarından etkilenmiş, özellikle Daniel kitabından alınan örnekler bolca kullanılmıştır. Pavlus'un Selânikliler'e yazdığı, deccâl hakkında Yeni Ahid'deki en eski ifadeleri ihtiva eden II. mektubunda (2/3-12) deccâl "fesat adamı, helâk oğlu" şeklinde nitelendirilmektedir; onun ibadet edilen her şeye karşı çıkacağı, tanrılık iddiasında bulunacağı ve ortaya çıkmasının âhir zaman alâmeti olduğu belirtilmektedir.

Yeni Ahid'in Vahiy kitabında deccâlin iki canavar şeklinde sembolik portreleri verilir. Bunlardan biri denizden çıkan on boynuzlu, yedi başlı bir canavardır. Onun başları üzerinde küfür isimleri bulunur. Bu canavar Daniel kitabındaki dört canavarın birleştirilmiş şeklidir. Kendisine hulûl etmiş olan şeytandan kudret ve hâkimiyet almıştır. İnsanlar arasında kendisine tapanların da bulunduğu bu canavar deccâldir. Bir bütün olarak Roma İmparatorluğu'nu, dört başından her biri ise kendisine tapınılan bir imparatoru temsil eder; bu başlardan biri de Neron'u gösterir. Mesîh yeryüzüne döndüğünde semavî orduları ile bunları etkisiz hale getirir ve ateş gölüne atar, takipçilerini de ağzından çıkan kılıçla katleder (Vahiy,

11/7, 13/1-10, 17/3-18, 19/ 19-21; Daniel, 7/1-9, 15-27). Vahiy kitabında bu deccâl ve sahte mesîh tasvirinin mecazi, sırrî, bâtınî anlamları bulunmaktadır. Hıristiyan kilisesinde deccâl geleneği Yahudilik'teki gibi şu veya bu şekilde asırlarca sürüp gitmiştir. İslâmî gelenekte Hz. Îsâ veya mehdî tarafından öldürülecek deccâl inancı, diğer iki semavî dinde bulunan ilgili inançlarla benzerlik gösterir.

Yeni Ahid'in Vahiy kitabında yer alan deccâl ile ilgili açıklamaların, yahudi kutsal kitabı Hezekiel'deki (38-39) Gog ve Magog ile Daniel'deki anlatımlara dayandığı bilinmektedir. Sonraki yahudi apokaliptik literatürü de özellikle deccâlin bedenî tasvirinde kaynak oluşturmuştur. Hıristiyan literatüründe en zengin ve çeşitli deccâl motifleri hıristiyan apokrif metinlerinde ortaya çıkmıştır. Yahudi kökenli "Hezekiah'ın Ahdi" başlıklı metin, I. yüzyılın sonlarından itibaren gelişmiş bir deccâl geleneğini yansıtır. Metin, muhtemelen yahudi geleneğine bağlı bir hıristiyan tarafından yazılmıştır. Bu metinde âhir zamanda karışıklıklar, fitne ve fesatların çıkması, mesîhin gelişinden kısa bir süre önce bu âlemin şeytanî kralı Belial'ın annesini öldürmüş bir "fitne kral" olarak insan şeklinde zuhur etmesi, kiliseyi dağıtması, on iki havâriden birini (Petrus) öldürmesi, mesîh gibi davranıp konuşması, kendisini tanrı olarak sunması, hârikalar göstermesi, halkın tapınması için her şehre heykelini koydurması, üç buçuk yıl boyunca birçok insanın onu takip etmesi, daha sonra inananların beklemekte olduğu gerçek mesîhin melekler ve orduları ile gelip Belial ve ordularını cehenneme göndermesi gibi hususlar yer alır.

Deccâl kavramının nereden geldiği hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Ön Asya kavimlerindeki, "zamanın sonu"nda yaratıcı Tanrı'ya karşı çıkan fesat canavarı efsanesi, siyasî olaylardan kaynaklanan sonun düşmanı fikri, Belial'ın efsanevî şahsiyeti, Neron efsanesinin gelişmesi gibi fikirler üzerinde durulmuştur (ER, I, 322).

Yahudi ve hıristiyan tarihlerinin incelenmesinden, deccâl inancının yayılmasına eski efsanelerin mevcut siyasî durumlara göre yorumlanmasının yol açtığı, ayrıca yahudi ve hıristiyanlara zulmedenlere zamanla efsanevî bir hüviyet kazandırıldığı ve böylece menkıbeler oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Romalı İmparator Neron'a, ölümü ve geri dönmesi, yeniden dirilmesi ve nihaî karşılaşmada mesîhe hasım olması

şeklinde böyle bir hüviyet kazandırılmıştır. Bu husus, aynı zaman dilimi içinde yazılan yahudi ve hıristiyan metinlerinde (İşaya'nın Göğe Yükselmesi, 4/1-4; Sibylline'nin Kehanetleri, 3/63-74, 4/119-150; Vahiy, 13, 17) görülmektedir. Sahte mesîh veya deccâl, yahudi kaynaklarından alınan fikirlerle hıristiyanların geliştirdiği kavramlardır. Ancak hıristiyanlar bu kavramları işleyerek sonraki yahudi literatürünü etkilemişlerdir.

Hıristiyan dünyasında deccâl, konusundaki gelişme tarihî seyri içerisinde büyük bir çeşitlilik göstermiştir. Sahte Yuhanna'nın Vahyi, Tsefanya'nın Vahyi, Esdras'ın Vahyi (Grekçe) gibi eserlerde deccâl hain ve çirkin bir dev olarak yer alır. Sonraki eserlerde anlatım genişler. Deccâl bazan kör, bazan tek gözlü, bazan da gözleri yerlerde çirkin, topal bir yaratıktır. Bazı eserlerde ise akıllı, becerikli bir kimsedir. Kaşlarının arası çok açık, parmaklarının ucu baş şeklinde, elinde bir kılıç bulunan, görenler tarafından hemen tanınan, saçları pis ve uzun bir kimsedir.

II ve III. yüzyılın hıristiyan yazarları deccâl hakkındaki çeşitli rivayetleri değerlendirmeye çalışmışlar, onun bir tek kişi olduğu veya birden çok kişiyi temsil ettiği, yahudi ya da Roma asıllı, sahte bir mürşid veya işkenceci bir imparator olduğu hususunda tartışmalara girişmişlerdir. Îsâ Mesîh üzerindeki kristolojik tartışmalar onun muhalifine de yansımıştır. III. yüzyılın başında Romalı Hippolytus Antichristo adlı bir risâle yazmıştır. Ona göre deccâl de mesîh gibi yahudi fakat onun zıddı olacaktır. Hippolytus'un bazı takipçileri, deccâlin Neron tarafından temsil edilen Romalı zalim tipi ile sahte yahudi mesîhi tipini tartışmışlardır.

İlk inanç eseri olarak Didache'de deccâl dünyanın zalim hâkimi, şeytanî kuvvetlere sahip bir varlıktır. Irenaeus'den (ö. 202) itibaren kilise babalarının konuları arasına deccâl de girmiştir. Irenaeus, "antichrist"in (deccâl) mistik 666 sayısı üzerinde durup onu Roma İmparatoru Lateinos veya tercihen Teitan ile özdeşleştirirken Vahiy kitabındaki imparatorun şeytanî deccâl olduğunu belirten açıklamaya dayanmıştır. Tertullian (ö. 220) deccâl terimini bütün dinsiz ve âsi kimseler,

Cyprian da (ö. 258) ayrılıkçılar için kullandı. Origen (ö. 254) birçok deccâlin çıkacağını ve en büyüğünün âhir zamanda geleceğini yazdı. Hippolytus'tan sonra Victorinus Vahiy kitabına yazdığı tefsirde, daha sonra

Lactantius da meşhur eseri Divine Institutes’in VII. cildinde deccâl geleneğini ele aldılar. Konu Commodian tarafından V. yüzyılın ortalarında geliştirildi. Gotlar’ın Roma’yı alıp hıristiyanları rahatlatmalarından sonra Neron Roma’yı yeniden ele geçirerek onlara üç buçuk yıl zulüm yapmıştı. Bu olay üzerine yahudilerin ülkesini yeniden zaptedip kendisine taptıran bu ikinci deccâli mesîhin yeneceği, ülkeleri dinine döndürüp Kudüs’te krallığını kuracağı inancı doğdu. Zamanla deccâlle ilgili çok sayıda risâle yazıldı ve Ephrem, Bede, Methodius, Adso, Nerses, Kudüslü Cyril, Chrysostom ve diğerlerine atfedildi. Halk arasında bu menkıbeler büyük ilgi gördü. Bunlar üzerinde Grekçe, Latince, Süryânîce, Koptça, Ermenice, Farsça, Arapça başta olmak üzere çeşitli dillerde eserler yazıldı. İslâm’ın doğuşundan sonra ortaya çıkan Grekçe sahte Metodius metni Latince’ye de çevrilmiş, bu eserdeki deccâl tasvirleri Ortaçağ kiliselerinin vazgeçmediği kör, topal ve her türlü melânete cüret eden bir insan şeklinde halkı şartlandırmıştır.

Doğu Hıristiyanlığı’na mensup bazı babaların, daha sonra da Batılılar’ın Hz. Muhammed’i de 666 sayısına uydurmaya çalışarak (Maometis şeklinde) deccâl ilân etmeye kalkışmaları, Batı’da iç kavgalarda ileri gelen dinî siyasî liderlerin birbirlerini deccâl, deccâlin öncüsü diye itham etmeleri, yahudilerin Haçlı seferlerinde deccâle bel bağlayarak Türk denilen bir deccâlin İsrâil’in intikamını alıp hıristiyan kiliselerini ahıra dönüştüreceğini yaymaları, deccâl fantezisinin insanlarca nerelere kadar çekilebileceğinin örneklerini oluşturmuştur.

Ortaçağ’da kilise vâizleri Vahiy kitabındaki 666 rakamına 1000 ekleyerek deccâlin çıkış tarihini (1666) vermeye başlamışlar, bu durum büyük sıkıntılar meydana çıkarmış ve idareciler sonunda bunu yasaklamışlardır. Florisli Joachim (ö. 1202) deccâli bir sahte papa olarak düşündü. Çünkü papalık Waldensiyenler’e, spiritüel Fransiskenler’e eziyet etmekteydi. İmparator II. Frederick ile Papa IX. Gregory arasındaki kavgada da (1239) iki taraf birbirini deccâllikle suçladı. Reform öncesi ve sonrasında bütün Protestan reformcular Roma kilisesini ve papalığı deccâllikle suçlarken kendileri de aynı ithama mâruz kaldılar.

1760’tan bu yana Batı’da deccâl konusu yeniden ilgi toplamış, Fransız İhtilâli de bunu kamçılamıştır. Batılılar Hz. Peygamber’i, müslümanları,

Türkler'i, Büyük Peter'den Kraliçe Mary, Oliver Cromwell, Napolyon Bonapart, III. Napolyon, Vladimir Lenin, Kaiser Wilhelm, Adolf Hitler ve Joseph Stalin'e kadar birçok ileri gelen kimseyi deccâl olarak kabul ederken Afrikalı müslümanlar Avrupalı sömürgecileri deccâl olarak görmüşlerdir. 1927'de yayımlanan bir İngiliz hükümet raporunda bu inancın Afrikalı müslümanları ayakta tuttuğu belirtilmiştir (Sarıtoprak, s. 47).

Günümüzde çağdaş Batılı yazarlar deccâl kavramını tarihî şahsiyetlerle özdeşleştirmeyi uygun görmemektedir. Genel anlayışa göre deccâl henüz zuhur etmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

W. Bousset, The Antichrist Legend, London 1896, s. 195; a.mlf., "Antichrist", ERE, I, 578-581; W. W. Heist, The Fifteen Signs Before Doomsday, Michigan 1952, s. 87; R. K. Emmerson, Antichrist in the Middle Ages, USA 1981; M. Ali el-Bâr, el-Mesîhu'l-muntazar ve teâlimü't-Talmûd, Cidde 1408/1987; Zeki Sarıtoprak, İslâma ve Diğer Dinlere Göre Deccal, İstanbul 1992; W. Jukes, "Imam Mahdy and Dajjal, the Muhammedan Antichrist", Church Missionary Intelligencer, new serie 8 (1883), s. 596-601; A. S. Tritton, "Ed Dajjal, Antichrist", Proceedings of the 5th All-India Oriental Conference, sy. 2 (1930), s. 1117-1127; D. J. Halperin, "The Ibn Sayyâd Traditions and the Legend of al-Dajjal", JAOS, sy. 96 (1976), s. 213-225; M. Rist, "Antichrist", IDB, I, 140-143; M. Rodriguez, "Antichrist", New Catholic Encycloapedia, New York 1967, I, 616; M. E. Stone, "Antichrist", EJd., III, 60-61; J. Klatzkin, "Armilus", a.e., III, 476-477; J. D. Douglas, "Antichrist", Dictionary of the Christian Church (ed. H. H. Rowdan), London 1974, s. 47; Bernard McGinn, "Antichrist", ER, I, 321-323; V. Ermoni, "Antéchrist", DTC, I/2, 1361-1365.

Kürşat Demirci

İslâmiyet'te Deccâl.

Hadis mecmualarındaki bazı rivayetlere göre deccâl rüzgâr gibi bir hıza sahip olmak, yağmur yağdırıp kurumuş bitkileri yeşertmek, bolluk veya kıtlık icat etmek gibi beşer üstü nitelikler taşır. Yanında su ve ateş bulunacaktır; fakat gerçekte onun suyu yakıcı ateş, ateşi de tatlı ve soğuk sudur. Kıvırcık saçlı olup bir gözü kör veya patlamış üzüm tanesi gibidir. Alnında “kâfir” (كافر) veya “kfr” (ك ف ر) şeklinde bir yazı bulunur. Gençtir; kızıl, esmer veya parlak beyaz tenlidir. Cüsseli ve heybetli veya kısa boyludur. Âhir zamanda doğuda, Horasan veya İsfahan’da, Şam’da, yahut Şam ile Irak arasındaki bir yerde ortaya çıkıp yeryüzünde kırk gün kalacak, fakat bu günlerden biri bir yıl, biri bir ay, biri de bir hafta kadar sürecek, diğerleri ise normal günler gibi geçecektir. Rüzgâr gibi hızlı hareket edip yeryüzünü dolaşacak, sadece Kudüs’e, Mekke ve Medine’ye giremeyecektir. Önce peygamberlik, daha sonra ilâhlık iddiasında bulunacak, kendisine itaat edenleri cennetine koyacak, karşı çıkanları cehennemine atacaktır. Fakat gerçekte onun cenneti cehennem, cehennemi de cennettir. Medine’ye gelince Uhud dağının eteklerinde bekleyen melekler onu Şam’a yöneltecek ve Şam’da gökten inecek olan Hz. Îsâ tarafından Filistin’in Lüd denilen yerinde öldürülecektir (Buhârî, “Fiten”, 26-27; Müslim, “Fiten”, 100-110; İbn Mâce, “Fiten”, 33). Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber zamanında Medine’de yaşayan ve kâhinlere benzeyen İbn Sayyâd adındaki yahudi asıllı bir kişinin deccâl olduğu düşünülmüştür (Müsned, II, 149; V, 213; Buhârî, “Edeb”, 97; Müslim, “Fiten”, 85-88). Diğer bazı rivayetlere göre, hıristiyanların ileri gelenlerinden biri iken Şam’dan bir heyetle Medine’ye gelip müslüman olan Temîm ed-Dârî, yolculuk sırasında arkadaşlarıyla birlikte uğradıkları ıssız bir adada, adının “cessâse” olduğunu söyleyen bir hayvanın delâletiyle deccâl ile görüştüklerini, elleri ve ayakları zincirle bağlı bulunan deccâlin zamanı gelince ortaya çıkacağını kendilerine söylediğini Hz. Peygamber’e anlatmış, o da deccâl hakkında duyduklarının daha önce ashaba söyledikleriyle benzerlik göstermiş olmasından dolayı memnuniyetini ifade etmiştir (Müslim, “Fiten”, 119-121; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 15). İlgili rivayetlerin bazılarında ise deccâlin, Bizanslılar’ın elindeki İstanbul’un fethinden sonra ortaya çıkacağı bildirilmiştir (Müslim, “Fiten”, 34; Tirmizî, “Fiten”, 58).

Hz. Nûh’tan itibaren bütün peygamberlerin kavimlerini deccâl fitnesine karşı uyardıklarını, Hz. Peygamber’in de dualarında daima onun şerrinden

Allah’a sığındığını ve şerrinden emin olmak için Kehf sûresini okumayı (bir rivâyete göre ezberlemeyi) ashabına tavsiye ettiğini bildiren rivayetler de mevcuttur (Müsned, II, 446, 449; Buhârî, “Enbiyâ”, 3, 77, “Fiten”, 26; Müslim, “Fiten”, 95). Deccâle dair rivayetlerin çoğunda ondan bir kişi olarak bahsedilirken bazılarında

deccâllerden söz edilmiş, hatta otuz civarında deccâlin çıkacağı ifade edilmiştir (Buhârî, “Fiten”, 25; Müslim, “Fiten”, 84).

İslâm literatüründe deccâl konusu, daha çok hadislerden hareketle temellendirilmeye çalışılan itikadî bir mesele olarak incelenmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de deccâlden bahsedilmemesine rağmen bazı müfessir ve muhaddislerle Saîd Eyyûb, Muhammed Avâd gibi araştırmacılar, açıkça olmasa bile Kur’an’da deccâle işaret eden âyetlerin bulunduğu konusundaki rivayetleri veya kendi görüşlerini serdetmişlerdir. Onlara göre, “Rabbinin bazı âyetleri geldiği gün, önceden iman etmemiş olan veya imanında hayır kazanmayan kimseye artık iman etmesi fayda vermez” (el-En‘âm 6/158) meâlindeki âyette geçen “bazı âyetler” ibaresiyle kastedilen hususlardan biri deccâldir. Zira Ebû Hüreyre ile diğer bazı sahâbîler, “bazı âyetler”le güneşin batıdan doğması, dâbbetü’l-arz* ve deccâlin kastedildiğini açıklayan hadisler rivayet etmişlerdir. Ayrıca Ehl-i kitabın, ölümünden önce mutlaka Hz. Îsâ’ya iman edeceğini (en-Nisâ 4/159), Hz. Îsâ’nın beşikte ve yetişkinlikte insanlarla konuşacağını (Âl-i İmrân 3/46), gökleri ve yeri yaratmanın insanları yaratmaktan daha zor olduğunu (el-Mü’min 40/57) ve kıyamet alâmetlerinin geldiğini (Muhammed 47/ 18) bildiren âyetlerde de dolaylı olarak deccâle işaret edilmiştir (İbn Kesîr, I, 152; İbn Hacer, XIII, 98).

Deccâle dair hadisleri açıklamaya çalışan âlimlerin bir kısmı ilgili rivayetler arasında çatışma bulunmadığını iddia ederken İbn Hacer el-Askalânî ile Ali el-Karî’nin yanı sıra pek çok âlim, rivayetler arasında bir çatışmanın varlığını kabul etmekle birlikte bunların son tahlilde giderilebileceğini savunarak deccâlin âhir zamanda ortaya çıkacağı ve gökten inecek olan Hz. Îsâ tarafından öldürüleceği görüşünü benimsemiştir. Aynı âlimler, birden fazla deccâlin çıkacağını bildiren rivayetleri de sahih görüp âhir zamandakinden önce birçok deccâlin çıkabileceğini söylemişler ve Hz. Ali’nin, kendisine peygamberlik isnat eden aşırı Şiîler’den Abdullah b.

Kurre'yi deccâl olarak nitelendirmesini buna delil göstermişlerdir. Ayrıca Firavun ve Nemrud gibi aşırı inkârcıları da deccâller arasında saymışlardır (İbn Hacer, XVI, 200; Ali el-Karî, V, 190, 210). Deccâlin sağ gözünün kör oluşunu ve alnında kâfir damgasının bulunuşunu zâhirî mânada kabul edenler olduğu gibi inkârı temsil ettiği şeklinde yorumlayanlar da mevcuttur. İbn Hacer, deccâlin çıkacağı yerle ilgili rivayetlerdeki uyuşmazlığı gidermek amacıyla bunların tamamının netice itibariyle onun doğudan çıkacağına işaret ettiğini söylerken Said Nursi, bazı râvilerin kendi görüşlerini hadis metinlerine karıştırarak bir anlamda hadis uydurduklarını söylemiştir (Şualar, s. 492). Bu tür iltibasların deccâl hadislerinin diğer bazı metinlerinde de meydana geldiği anlaşılmaktadır. Deccâlin yeryüzünde kalacağı kırk günden bir günün bir yıl gibi geçeceğini bildiren rivayet de şârihleri yorum yapmaya sevketmiş ve bunu, deccâl fitnesinin ortaya çıkmasından ötürü üzülen müminlere bir günün bir yıl kadar uzun geleceği tarzında açıklamaya çalışmışlardır (Ali el-Karî, V, 195, 211). Said Nursi bir günün bir yıl kadar uzun oluşunu, deccâlin altı ay gece ve altı ay gündüzün hüküm sürdüğü Kuzey kutbundan çıkacağına işaret saymıştır (Sözler, s. 319). Âlimlerin çoğunluğu ise bu rivayetlerin zâhirî mânada anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır. Deccâl rivayetlerini şerheden bilginlere göre Hz. Peygamber devrinde yaşayan İbn Sayyâd, âhir zamanda çıkması beklenen deccâl değil sayıları otuz civarında olduğu bildirilen deccâllerden biridir (Ali el-Karî, V, 219). Bazı âlimler, İbn Sayyâd rivayetiyle çelişen Temîm ed-Dârî rivayetini sahih kabul ederken hadisleri metin açısından tenkide tâbi tutmayı zaruri gören araştırmacılar bunu, müslümanların inancını bozmak gayesiyle İslâm'a sokulmuş bir rivayet olarak değerlendirirler (Reşîd Rızâ, IX, 454-455, 459; M. Ebû Reyye, s. 40).

Akaid ve kelâm âlimlerinin deccâl konusundaki görüşleri farklıdır. Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel, Mâtürîdî ve Eş‘arî başta olmak üzere Selefiyye, Mâtürîdiyye, Eş‘ariyye ile Şîa ve Mu‘tezile âlimlerinin çoğunluğu, Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivayetlere dayanarak âhir zamanda beşer üstü niteliklere sahip bir deccâlin çıkacağı ve Hz. Îsâ tarafından öldürüleceği görüşünde birleşmişlerdir. Muhtemelen ilk defa Muhammed b. Hüseyin el-Âcurrî (ö. 360/970) deccâl ile yahudiler arasında bağlantı kurmuş (eş-Şerîa, s. 381), son dönemlerde de M. Reşîd Rızâ gibi bazı âlimler bu görüşe katılmışlardır. Yine muhtemelen ilk defa Ebû Ali el-Cübbâî, daha sonra da Tahâvî ile İbn Hazm, deccâlin göstereceği hârikulâde olayların bir

aldatmaca olduğunu ve başvurduğu hileleri bilen herkesin benzer olayları gerçekleştirebileceğini söylemişler, onun cenneti ile cehenneminin görüntüden ibaret olduğunu bildiren bir rivayeti (Buhârî, “Fiten”, 26) bunun delili saymışlardır (İbn Hazm, II, 118; İbn Kesîr, I, 120). Kelâm âlimlerinin çoğunluğu, deccâlin çıkışını mitolojik bir üslûpla ifade eden rivayetleri yorumlamaya yanaşmazken Teftâzânî, ilgili rivayetleri zâhirî mânada anlamayı mümkün görmekle birlikte bazı âlimlerin bunları te’vil ettiklerini belirtmiştir. Buna göre deccâl şer ve bozgunculuğu temsil eden bir kavram olup âhir zamanda şerrin yaygın bir şekilde ortaya çıkacağını ifade eder (Şerhu’l-Makasıd, V, 317). Çağdaş âlimlerden Mahmûd Şeltût, Teftâzânî’nin kullandığı ifade tarzından onun yapılan bu te’vili benimsediği ve deccâle ilişkin rivayetleri mutlaka zâhirî mânada anlamayı gerekli görmediği sonucunu çıkarmıştır (el-Fetâvâ, s. 78). Teftâzânî’nin, üstü kapalı bir şekilde de olsa deccâl kavramını yoruma müsait görmesinin, çağdaş âlimlerin te’vil kapısını açmalarına yardımcı olduğu söylenebilir. Bunlardan Muhammed Abduh deccâli, İslâm dininin ortadan kaldırmaya çalıştığı bütün hurafe, yalancılık ve kötülüklerin sembolü olarak yorumlamıştır (bk. Reşîd Rızâ, III, 317). M. Reşîd Rızâ, klasik anlayışı tamamen reddetmemekle birlikte hocası Abduh’un görüşüne meylederek deccâl hadislerinden, daha ziyade maddî şehvetlerin galip geleceği, şerrin ve inkârcılığın yaygınlaşacağı sonucunun çıkarılması gerektiğini savunmuştur. Ona göre bunu yahudiler gerçekleştirecektir (Tefsîrü’l-menâr, IX, 489-507). Said Nursi ve Muhammed el-Behî’ye göre deccâl komünizm ve materyalizm, Muhammed Esed’e göre Avrupa medeniyeti, Saîd Eyyûb’a göre ise siyonizm şeklinde yorumlanmalıdır (Sarıtoprak, s. 78, 116-121). Kâmil Miras’a göre deccâl tek bir kişi olmayıp küfrün sembolüdür ve küfrü yayan herkes deccâldir (Tecrid Tercemesi, IX, 184). Çağdaş yazarlardan Muhammed Selâme Cebr deccâlin şeytan olduğu kanaatindedir (Eşrâtü’s-sâa, s. 34). Ömer Rıza Doğrul ise bu konuda oldukça ilgi çekici bir yorum yapmıştır. Ona göre, deccâl fitnesinden korunmak için Hz. Peygamber’in Kehf sûresini (veya ilk ve son âyetlerini) okumayı tavsiye etmesi anlamlıdır. Zira bu âyetlerde Hz. Îsâ’nın hıristiyanlarca Allah’ın oğlu olduğuna dair iddialar yer almakta, dolayısıyla deccâl fitnesinin Hıristiyanlık akîdelerinin yayılması şeklinde

anlaşılmasını mümkün kılmaktadır (Tanrı Buyruğu, s. 351).

Hâricîler'in erken devir âlimleri, Cehmiyye ve bazı Mu'tezile kelâmcıları ile Abdülkerîm el-Hatîb, Abdullah es-Semmân, Mustafa es-Sadâvî gibi çağdaş bazı araştırmacılar, herhangi bir te'vile gerek görmeden deccâl inancını bütünüyle reddetmişlerdir. Zira onlara göre bu konuda kesin delil niteliğini taşıyan hiçbir nas yoktur. Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivayetler ise birbiriyle bağdaştırılamayacak derecede çelişkili bilgiler içermektedir. Bunlara dayanılarak "deccâlin çıkışı haktır" tarzında itikadî bir ilke ortaya koymak mümkün değildir. Esasen beşer üstü nitelikler taşıyan mitolojik deccâl inancı yahudilerle hıristiyanlara ait olup İslâm akaidine bu kültürlerden intikal etmiştir (İbn Kesîr, I, 120; Muhammed Abdullah es-Semmân, s. 90-91; Abdülkerîm el-Hatîb, s. 112).

Görüldüğü gibi İslâm âlimlerinin çoğunluğu, bir kısmı zayıf sayılmakla birlikte isnad açısından sahih kabul edilen bazı hadislere dayanarak âhir zamanda hârikulâde olaylar gösterme gücüne sahip deccâlin ortaya çıkacağına ve insanları dalâlete sürüklemeye çalışacağına, daha sonra da gökten inecek olan Hz. Îsâ tarafından öldürüleceğine inanmıştır. Bu âlimlerden bazıları konu için Kur'ân-ı Kerîm'den de deliller bulmaya çalışmışlardır. Görüşleri giderek taraftar bulan bazı âlimler ise olağan üstü maddî unsurlarla tasvir edilen deccâl tipinin uzak bir ihtimal olduğunu kabul etmiş, fakat konuyla ilgili sahih rivayetleri dikkate almak suretiyle deccâl kavramını reddetmeden ilgili metinleri kısaca şerrin yayılması şeklinde te'vil etmeyi tercih etmişlerdir. Âlimlerin bir kısmı da deccâl kavramının İslâmî bir temeli bulunmadığını savunarak bu inancı bütünüyle reddetmiştir.

Bazı âyetlerin deccâle işaret ettiği yolundaki iddia ilmî dayanaktan yoksundur. Bu âyetlerin bir kısmında Ehl-i kitabın ölümünden önce Hz. Îsâ'ya iman edeceği, Îsâ'nın yahudiler tarafından öldürülmediği, aksine Allah'ın onu kendine yükselttiği belirtilmektedir (Âl-i İmrân 3/55; en-Nisâ 4/157-159). Bu âyetlerden, Hz. Îsâ'nın bedeniyle göklere yükseltildiğine ve âhir zamanda gökten inerek deccâli öldüreceğine dolaylı olarak işaret ettiği sonucu çıkarılmaktadır. Halbuki başka bir âyette Îsâ'nın Allah tarafından ruhunun kabzedildiği (teveffî) bildirilmiş (el-Mâide 5/117) ve onun bedenen değil ruhen Allah'a yükseltildiğine işaret edilmiştir. Zira Kur'an'da belirtildiği üzere bir insanın öldürülmesi, ruhunun alıkonması yani bedeninden tefrik edilmesi demektir (ez-Zümer 39/42). Bu da Îsâ'nın

bedenen göklere yükseltildiği ve dolayısıyla bu hususun deccâle işaret ettiği tarzındaki iddiayı geçersiz kılmaktadır. Ayrıca Hz. Muhammed'in nebîlerin sonuncusu olması ilkesi (el-Ahzâb 33/40), artık yeryüzüne bir daha peygamber gelmemesini gerektirir. İslâm ahkâmını uygulamak şartıyla da olsa Îsâ peygamberin tekrar gönderilmesi, nübüvvetin sona ermesi ilkesine ters düşmektedir. Zira geçmiş peygamberlerin birçoğu da kendilerinden önceki peygamberin getirdiği hükümleri uygulamıştır. Kıyametin kopacağına dair kesin bilginin mevcut olduğunu ifade eden (ez-Zuhruf 43/61) âyetteki "le-ilmün" (لَعِلْمٌ) kelimesini "le-alemün" (لَعَلَمٌ) şeklinde okuyarak bu âyeti Hz. Îsâ'nın dünyaya tekrar gönderileceğine (nüzûl-i Îsâ) delil sayan ve bunun kıyamet alâmetlerinden biri olduğunu düşünen, buradan da dolaylı olarak deccâle bir işaret çıkaranlar olmuşsa da bu anlayış isabetli değildir. Çünkü âyetin devamında kıyametin kopacağından şüphe edilmemesi ve Hz. Peygamber'e uyulması istenmektedir. Eğer âyette kastedilen Îsâ olsaydı Hz. Peygamber'e uyulması emredilmezdi. Yine Îsâ'nın hem beşikte hem de yetişkinlik döneminde insanlarla konuştuğunu ifade eden âyette (Âl-i İmrân 3/46) yer alan yetişkinlik (kehl) dönemi konuşmasının Îsâ'nın âhir zamanda tekrar gelişi sırasında olacağını ve bu âyetin deccâle işaret ettiğini ileri sürmenin de ilmî bir dayanağı yoktur. Rabbin bazı âyetlerinin ortaya çıkacağını haber veren En'âm sûresindeki âyetin de (6/158) deccâle işaret ettiğini söylemek isabetli görünmemektedir. Çünkü İbn Mes'ûd, Mücâhid, Katâde, Taberî gibi âlimlerce tercih edilen yoruma göre söz konusu âyetlerle kastedilen husus güneşin batıdan doğması hadisesi olup (Taberî, XII, 245-246) evrenin kozmolojik düzeninin bozulmaya başlayacağını ifade eder. Nitekim âyetin devamında, rabbin âyetleri zuhur edince iman etmenin sahibine fayda vermeyeceği bildirilmektedir. Halbuki deccâle ilişkin rivayetlerde Hz. Îsâ'nın onu öldüreceği ve daha sonra İslâmiyet'i hâkim kılarak dinî hayatı canlandıracağı ifade edilmektedir ki bu husus âyetin verdiği bilgiye tamamen aykırı düşmektedir. Bunların dışında kalan bazı âyetlerde de (el-Mü'min 40/57; el-Alak 96/6) deccâle işaret edildiğine dair ileri sürülen görüşün geçerli bir delili yoktur. Kıyamet alâmetlerinin gelişinden bahseden âyette ise (Muhammed 47/18) alâmetlerin geleceği değil geldiği bildirilmektedir. Bugün mevcut en eski ve en kapsamlı rivayet tefsiri olan Taberî'nin eserinde, bu âyetin tefsiri sırasında (Câmiu'l-beyân, XXVI, 52-53) âyetin deccâle işaret ettiğine ilişkin hiçbir rivayet bulunmamaktadır. Ayrıca tâgut*tan ve Hz. Mûsâ ile Firavun arasındaki mücadeleden bahseden

âyetlerin (el-Bakara 2/256-257; M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, “Firavn” md.) deccâle işaret ettiğini iddia etmenin de bir dayanağı yoktur. Sonuç olarak deccâl inancının Kur’ân-ı Kerîm’de yer aldığını söylemek ilmî açıdan mümkün değildir.

Hadislere gelince, ilk hadis derleyicilerinden olan İmam Mâlik bir rivayet dışında deccâl hadislerine yer vermemiştir (Hasan Hâlid, s. 232). Diğer hadis kaynaklarınca nakledilenlerin bazıları zayıf kabul edilmiştir (Sarıtoprak, s. 64-67). İsnad açısından sahih görülerek Hz. Peygamber’e nisbet edilen rivayetlerin bir kısmı ise birbiriyle bağdaştırılamayacak derecede çelişkiler içermektedir. Hz. Peygamber devrinde yaşayan İbn Sayyâd’ın veya bir adada zincirlerle bağlı bulunan birinin deccâl olarak gösterilmesiyle deccâlin İstanbul’un fethinin hemen ardından ortaya çıkacağının nakledilmesi bu çelişkiye verilebilecek örneklerdendir. Aslında İstanbul’un fethinden sonra deccâlin çıkacağı haberi gerçeğe de aykırıdır. Hz. Peygamber’in gerçeğe aykırı haberler vermesi düşünülemeyeceğine göre bu rivayetin isnad açısından sahih kabul edilerek Resûlullah’a nisbet edilmesi aslında sahih olmasını gerektirmemelidir. Kızıl veya beyaz tenli, kısa boylu veya

cüsseli, heybetli olduğunu belirten örneklerde olduğu gibi deccâlin şahsına ait özellikleri tasvir eden rivayetlerde de çelişkiler vardır. Bunlardan başka deccâlin bir taraftan ilâhlık iddiasında bulunacağını, diğer taraftan alnında “kâfir” yazısının mevcut olacağını ve bunun herkes tarafından okunacağını belirten rivayetleri mâkul bir şekilde bağdaştırmak da zordur. İlgili rivayetlerde deccâlin ulûhiyyet niteliklerine sahip gösterilmesi âlimleri bunların sıhhatinden şüphe etmeye sevketmiş, gerçek mâbuda iman etmekle yükümlü bulunan insanları saptırması için deccâle peygamberinkinden üstün hârikalar verilmesi, ilâhî hikmete ve kâinatta sürüp giden sünnetullaha aykırı bulunmuştur (Reşîd Rızâ, IX, 451-453).

Sonuç olarak Kur’ân-ı Kerîm’de deccâl ile ilgili hiçbir sarih ifade bulunmadığı açıktır. Hadis olarak rivayet edilen metinlerden elde edilebilecek en belirgin hüküm ise deccâlin yeryüzünde inkârcılığı yaymaya çalışan, mukaddes değerleri yok sayan ve şer faaliyetlerini destekleyen bir cereyan niteliği taşıdığıdır. Bu cereyanın muhtelif asırlarda temsilcileri olmuş, bundan sonra da olacaktır. Buna göre deccâl hârika bir varlık, belli

bir şahsiyet ve tek bir insan olmaktan çok her dönemde şerri temsil eden bir tiptir. Deccâl ile ilgili çeşitli rivayetlerde yer alan olağan üstü maddî tasvir ve ayrıntılar ya isnad açısından sahih değildir, yahut râvilerin sehivlerine mâruz kalmış veya onların indî yorumlarıyla karışmıştır. Bu tür rivayetler tevâtür derecesine ulaşmadığından, ayrıca hicrî V. yüzyıldan itibaren mecazi mânalarına yorumlanmaları İslâm âlimlerince mümkün görüldüğünden maddî bir deccâlin varlığını benimsemeyenlere küfür veya dalâlet isnat etmek de doğru değildir.

Nesâî'nin es-Sünen'i dışında Kütüb-i Sitte'nin tamamı ile kıyamet alâmetlerine ilişkin "fiten" ve "melâhim" kitaplarında temas edilen deccâl meselesi müstakil araştırmalara da konu teşkil etmiştir. Saîd Eyyûb'un el-Mesîhu'd-deccâl (Kahire 1406/1985), Muhammed Ali el-Bârr'ın el-Mesîhu'l-muntazar ve teâlîmü't-Talmûd (Cidde 1408/1987), Abdüllatîf Âşûr'un el-Mesîhu'd-deccâl hakıkatün lâ hayâl (Kahire 1409/1988), Muhammed Abdurrahman Avâd'ın Mesîhu'd-dalâle (Kahire 1410/1989) ve Zeki Sarıtoprak'ın İslâma ve Diğer Dinlere Göre Deccal (İstanbul 1992) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, Muʿcem, "dcl" md.; a.mlf. – Carra de Vaux, "Deccal", İA, III, 505-506; M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, "Firavn" md.; Müsned, I, 240, 242; II, 93, 149, 372, 446, 449; IV, 6; V, 213, 396; Buhârî, "Ezân", 149, "Fiten", 25-27, "Edeb", 97, "Enbiyâ", 3, 77; Müslim, "Mukaddime", 7, "Îmân", 1, 5-6, "Fiten", 34, 84-88, 94-95, 100-110, 119-122; İbn Mâce, "Fiten", 33; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 14-16; Tirmizî, "Fiten", 58, 61; Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-ekber, Kahire, ts., s. 7; Taberî, Câmiu'l-beyân (Bulak), XI, 15-16; XII, 264, 266; XXVI, 52-53; a.e. (Şâkir), XII, 245-246; İbn Hazm, Fasl (Umeyre), II, 118; Âcurrî, eş-Şerîa (nşr. M. Hâmid el-Fıkı), Beyrut 1403/1983, s. 372-374, 381; Bâkıllânî, Kitâbü'l-Beyân, Beyrut 1958, s. 105; İbn Fûrek, Mücerredü'l-makalât, s. 144; Kadî Abdülcebbâr, el-Mugnî, XVI, 432; İbn Ebû Ya'lâ, Tabakatü'l-Hanâbile, I, 46, 241; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), III, 160; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, II, 190; VI, 331, 334; Nevevî, Şerhu

Müslim, XVIII, 46; İbn Kesîr, en-Nihâye (Zeynî), I, 91-158; Teftâzânî, Şerhu’l-Makasıd (nşr. Abdürrahîm Umeyre), Beyrut 1989, V, 317; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü’l-kâmil, Kahire 1402/1981, II, 81-82; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Sa‘d), XIII, 98; XVI, 200; Aynî, Umdetü’l-karî, Kahire 1392/1972, XX, 101-105; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mensûr, Beyrut 1403/1983, VI, 378; Ali el-Karî, Mirkatü’l-Mefâtîh, Kahire, ts., V, 190, 195, 210-211, 219; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, III, 317; VIII, 310; IX, 451-459, 489-507; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu (İstanbul 1955, 1. bs.), İstanbul 1980, s. 351; Muhammed Abdullah es-Semmân, el-İslâmü’l-musaffâ, Kahire 1378/1958, s. 90-91; Said Nursi, Şualar, İstanbul 1958, s. 492-500; a.mlf., Sözler, İstanbul 1986, s. 319; Tecrid Tercemesi, IX, 184; Nâsırüddin el-Elbânî, Silsiletü’l-ehâdîsi’s-sahîha, Küveyt 1400/1979, III, 190-191; Abdülkerîm el-Hatîb, el-Mehdiyyü’l-muntazar ve men yentazirûneh, Beyrut 1980, s. 112; Muhammed Selâme Cebr, Eşrâtü’s-sâa, Küveyt 1403/1982, s. 34; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Kahire 1403/1983, s. 78; Hasan Hâlid, el-İslâm ve rüyetühû fîmâ bade’l-hayât, Beyrut 1406/1986, s. 200-232, 235; Hasan Hanefî, Mine’l-akıde ile’s-sevre, Kahire 1409/1988, IV, 471, 487-488; M. Ebû Reyye, Edvâ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye, Kahire, ts., s. 34, 40; Zeki Sarıtoprak, İslâma ve Diğer Dinlere Göre Deccal, İstanbul 1992, s. 25-48, 54-67, 68-99, 103-131; S. H. Longrigg, “al-Dadjdjal”, EI^{2} (İng.), II, 76-77.

Zeki Sarıtoprak

DECCÂL

(دجال)

Hadis ilminde cerh ifade eden bir terim.

Sözlükte “çok yalan söyleyen, göz boyayan, sahtekâr” anlamına gelir. Hz. Peygamber, kendinden sonra ortaya çıkacak yalancı peygamberlerden söz ederken onlar hakkında “deccâl, kezzâb” tabirlerini kullanmıştır (Buhârî, “Fiten”, 25; Müslim, “Fiten”, 84). Hadis uydurmayı meslek haline getiren yalancı râvileri ifade etmek için cerh ve ta‘dîl* ilminde deccâl kelimesi kullanılmıştır. Cerh lafızlarını en ağırından en hafifine doğru altı dereceye ayıran hadis tenkitçilerinden İbn Ebû Hâtim, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü’s-Salâh, Zehebî ve Zeynüddin el-Irâkı’ye göre deccâl terimi birinci derecede, İbn Hacer el-Askalânî ve Sehâvî’ye göre ise ikinci derecede ağır cerh lafızlarındandır. Buna göre deccâl olarak nitelendirilen kimsenin rivayet ettiği hadis hiçbir şekilde kullanılmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-Arab, “deccâl” md.; Buhârî, “Fiten”, 25; Müslim, “Fiten”, 84; Hatîb, el-Kifâye, Medine, ts., s. 23; İbnü’s-Salâh, Ulûmü’l-hadîs, Kahire, ts., s. 59; Zehebî, Mîzânü’l-itidâl, I, 4; Irâkı, Şerhu’l-Elfiye, Beyrut, ts., II, 10-11; İbn Hacer, Şerhu Nuhbeti’l-fiker, Kahire 1989, s. 65; Sehâvî, Fethu’l-mugıs, I, 370; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, I, 346.

Emin Aşıkkutlu

DECEI, Aurel

(ö. 1905-1976)

Osmanlılar hakkında yayınları olan Romanyalı tarihçi.

15 Nisan 1905’te bir noterin oğlu olarak Transilvanya’nın Gura Rîului kasabasında dünyaya geldi. Orta öğrenimini, henüz Avusturya-Macaristan İmparatorluğu’nun sınırları içinde olan Sibiu (Hermannstadt), Blaj ve Alba-Iulia’da (Gyula Fehérvár) yaptı. Bu dönemde Macarca, Almanca ve Latince öğrendi. 1923-1927 yılları arasında Cluj Üniversitesi’nde okurken Transilvanya, I. Dünya Savaşı’nın arkasından yeni sınırlarına kavuşan Romanya’ya geçmiş bulunuyordu. Üniversiteyi bitirdikten sonra elde ettiği burslarla 1928-1930 arasında Roma’da, 1932’de İstanbul’da, 1933’te de Berlin’de çalışmalar yaptı. Daha sonra Paris’e giderek École Nationale des Langues Orientales Vivantes’ta Türkçe, Farsça, Arapça, Ermenice derslerine devam etti ve 1935’te buradan da diploma aldı. Romanya’ya döndüğünde Cluj’da Transilvanya Millî Arşivi’nde çalışmaya başladı ve bu arada doktora tezini tamamladı. 1936’da Cluj Üniversitesi’nde takdim edilen ve çok başarılı bulunan “Ermeni kaynaklarına göre IX-XIII. yüzyıllarda Rumenler” konusu üzerine hazırladığı tez kısa bir süre sonra basılmıştır (“Românii din veacul al IX-lea pânǎ in al XIII-lea in lumina isvoarelor armeneşti”, Anuarul

Institutului de istorie nationalǎ din Cluj, VII [Cluj 1936-1938], s. 412-581).

II. Dünya Savaşı’ndan önce Bükreş Gheorge Şincai Lisesi’nde ve arkasından Cluj Ticaret Akademisi’nde öğretmenlik yapmaya başlayan Decei, Transilvanya’nın kuzeybatısı ile Cluj’un 1940 Ağustosunda Macaristan’a geçmesi üzerine Romanya vatandaşı kalmak isteyenlerle birlikte buradan ayrılmaya mecbur oldu. Ardından da Türkiye’deki Romanya Elçiliği Basın Ateşeliği’nde görevlendirildi. Kısa sürede yakın bir dost çevresi edinen Decei hızla eski kitap toplamaya başladı. Topladığı çoğu Türkçe binlerce kitap ve risâleyi, kuruluşu 1944’te gerçekleştirilen İstanbul’daki Rumen Tarih Araştırmaları Enstitüsü’nün kütüphanesi için

aldığını söylüyordu. Aynı yılın ağustosunda Sovyet ordusunun Romanya'ya girmesi üzerine enstitü projesinin unutulması ve müdürünün yurduna dönmesine rağmen Decei burada kaldı ve kitap alımını eski hızıyla sürdürdü. 1947'de Romanya'nın komünist rejimi benimsemesinden sonra geri çağrıldıysa da gitmedi. Eşi 1948'de ölen Decei'nin İstanbul'da geçimini nasıl sağladığı pek bilinmez. O yıllarda Türk tarih dergilerine yazılar yazıyor, ayrıca kendisine maddî yardım yapmak için İslâm Ansiklopedisi redaksiyon heyetinin başında bulunan yakın dostu Adnan Adıvar'ın ısrarı ile ansiklopedinin bazı maddeleri sipariş ediliyordu.

Decei 1958 Mart ayında âniden kayboldu. Söylendiğine göre bir gece, emniyete çağrıldığını bildiren iki kişi tarafından evinden alınmış ve Sovyet Konsolosluğu'nda "sandıklanarak" İstanbul'dan kaçırılmıştı. Cazacu'nun yazdığına göre ise İstanbul'da değil Batı Berlin'de kaçırılmış ve Doğu Berlin'e götürülüp oradan Bükreş'e gönderilmiştir. Burada 1958 Martında gözaltına alındı ve ancak 1964'te serbest bırakıldı. Daha sonra Romanya'dan çıkması yasaklanarak Devlet Merkez Arşivi'nde, İstanbul Başbakanlık Arşivi'nden sağlanan belge mikrofilimlerinin tasnif ve tercüme işleriyle görevlendirildi. Arşivde 1966'ya kadar çalışan Decei, 1966'dan emekliye ayrıldığı 1 Mayıs 1975'e kadar N. Iorga Tarih Enstitüsü'nde araştırmacı olarak faaliyetini sürdürdü. 24 Nisan 1976'da öldü ve doğum yeri olan Gura Rîului'de toprağa verildi.

Decei, iyi Osmanlıca bilen ve çaba gerektirici çalışmalardan kaçınmayan başarılı bir tarihçiydi. Ancak 1940'lı yıllarda Türkiye'deki davranışları ve yaşantısı, onun bu ilmî kişiliği yanında bir ajan olabileceğini akla getirmektedir; hâlâ niçin kaçırıldığı da öğrenilememiştir. İstanbul'da kalan zengin kütüphanesiyle antika koleksiyonu, bazı karanlık ve esrarlı oyunlara konu teşkil ettikten sonra (Cazacu, s. 2-9) nihayet miktarı epeyce azalmış olarak Vehbi Koç Vakfı Sadberk Hanım Müzesi'ne (İstanbul-Büyükdere) intikal etmiştir.

Eserleri. Yayın hayatına 1925'te başlayan Decei'nin Doğu'yla ilgili ilk çalışması, İranlı tarihçi Gerdîzî'nin bir metni üzerine kaleme aldığı makaledir ("Asupra unui pasagiu din geograful persan Gardizi", Omagio fratilor Alexandru si Ion I. Lepadatu, Bucureşti 1936, s. 877-902). Bunu, Timur ile Yıldırım Bayezid arasındaki Ankara Savaşı'na Eflak Voyvodası I.

Mircea’nın katılması hakkındaki araştırması takip etti (“A participat Mircea cel Batrân la lupta de la Ankara”, Revista Istoricâ Românâ, VII [1937], s. 339-357). Daha sonra Romanya ve Transilvanya tarihleri üzerine yaptığı birçok yayının arkasından Patrik Gennadios’un Fâtih Sultan Mehmed’e takdim ettiği “i‘tikadnâme”nin Türkçe metnine dair araştırması çıktı (Versiunea turceasca a Confesiunii Patriarhului Ghenadie II Scholarios, scrisa la Lererea sultanului Mehmed II, Sibiu 1940); aynı çalışma daha sonra Türkçe olarak da basılmıştır (“Patrik II. Gennadios Skolarios’un Fâtih Sultan Mehmed İçin Yazdığı Ortodoks İ’tikadnâmesi’nin Türkçe Metni”, Fatih ve İstanbul, I/1 [1953], s. 99-116; II [1954], s. 203-210).

Decei’in yayınlarının çoğu, Osmanlı Devleti ile Romanya’nın eski eyaletleri arasındaki ilişkiler üzerinedir. Bunların başlıcaları şunlardır: Büyük Stefan ile Fâtih Sultan Mehmed arasında yapılan 1479 tarihli sulhnâme (“Tratatul de pace [Sulhnâme] încheiat între Sultanul Mehmed al II-lea şi Stefan cel Mare la 1479e”, Revista Istoricâ Românâ, XV [1945], s. 465-494); II. Kosova Savaşı arefesinde 1448’de Hunyadi’nin ordusu ve Pasquale de Sorgo’nun mektubu (“Oastea lui lancu Huniade înainte de bătâlia de la Kossovo (1448), Scrisoarca lui Pasquale de Sorgo”, a.g.e., XVI [1946], s. 40-50); Romanya’daki Türkçe yer adları (“Toponymie Turque de la Roumanie”, Actes... du IVe Congrès Int. de Toponymie..., Louvain 1951, s. 365-373); Karınovası akıncılarına karşı 1393’te I. Mircea’ın seferi (“Expeditia lui Mircea cel Bătrân împotriva acîngiilor dela Karinovası-1393”, Revue des Etudes Roumaines, I [1953], s. 135-151); Matrakçı Nasuh’un 1538 tarihli Fetihnâme-i Karaboğdan’ı (“Un Fetih-Name-i Karaboğdan-1538, de Nasuh Matrakçı”, Fuad Köprülü Armağanı [İstanbul 1953], s. 99-116); Yıldırım Bayezid devrinde Altın Orda Aktarı’nın Osmanlı topraklarında iskânı (“Etáblisement de Aktar de la Horde d’Or dans l’Empire Ottoman au temps de Yıldırım Bayezid”, Zeki Velidî Togan’a Armağan [İstanbul 1954], s. 77-92); XVI. yüzyılda Eflak’la ilgili bazı Türk belgeleri (“Quelques documents turcs concernant la Valachie au XVIe siècle”, Akten des 24. Int. Orientalisten-Kongresses [Wiesbaden 1959], s. 391-394); 1595’te bazı Rumen eyaletlerinin Osmanlı Devleti’ne karşı ayaklanmasına dair Vatikan arşivindeki belgeler (“Documente din arhivele Vaticanului privind anul 1595”, Revista Arhivelor, X/1 [1967], s. 199-238); XIII. yüzyılda Selçuklu Türkleri’nin Dobruca’da iskânı meselesi (“Le problème de la colonisation des Turcs

Seldjoukides en Dobrudja au XIIIe siècle", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi, VI/10-11 [1968], s. 85-111); Türk tarih kaynaklarında Sibiu şehri ("La ville de Sibiu dans les sources historiques Turques", Revue Roumaine d'Histoire, VIII [1969], s. 575-591); Banat'ta Türk hâkimiyetine dair Türk tarih kaynakları ("Sursele istorice Turceşti privind stăpînirea otomana asupra Banatului", Studii de Istorie a Banatului, II [1970], s. 9-21); Türk tarihlerinden Hunedoara bölgesiyle ilgili 1659, 1660-1661, 1666 yıllarına ait seçmeler ("Extrase din istoricii Turci contemporani privind Judetul Hunedoara in anii 1659, 1660-1661 et 1666", Sargetia, VII [1970], s. 97-119); henüz yayımlanmamış Türk belgelerinin ışığında Vasile Lupu (1634-1653) ve Matei Basarab'ın (1632-1654) Bâbıâli ile ilişkileri ("Relatiile lui Vasile

Lupu şî Matei Basarab eu Poarta în lumina unor documente turceşti inedite", Anuarul Inst. de Istorie şi Arheologie din Cluj, XV [1972], s. 49-84); Reşîdüddin Fazlullah'ın Câmiu't-tevârîḫ'ine göre Tatarlar'ın Rumen topraklarında 1241-1242'de vuku bulan istilâ hareketi ("L'invasion des Tatars de 1241-1242 dans nos regions selon Djami et-Tevarikh de Fazlol-lah Raşid od-Din", Revue Roumaine d'Histoire, XII [1973], s. 101-121); İbn Kemal'in tarihine göre 1474'te Mihaloğlu Ali Bey'in Oradea'ya karşı yaptığı akın ("Incursionsa [akin] lui Mihaloglu Ali Bey asupra Orăzii in anul 1474, pe temeiul istoricei lui İbn Kemal", Omagiu Prof. Ştefan Pascu-Mélanges Ş. Pascu [Cluj 1974], s. 291-306); henüz yayımlanmamış Türk belgelerine göre Kanûnî Sultan Süleyman'ın hizmetinde Aloisio Gritti ("Aloisio Gritti in slujba Sultanului Süleyman Kanunî dupa unele documente turceşti inedite", Studii şi Materiale de Istorie Medie, VII [1974], s. 101-160; Fransızca'sı: "Aloisio Gritti au service de Soliman le Magnifique d'après des documents turc inédits, 1533-1534", Anatolia Moderna-Yeni Anadolu, III [Paris 1992], s. 10-60 [J. L. Bacqué-Grammont ve C. Feneşan'ın ilâveleriyle]); Osmanlı döneminde Banat'ın ekonomik ve sosyal görünümleri ("Aspecte economice şi sociale din riata Banatului în epoca otomane", Studii de Istorie a Banatului, III [1974], s. 12-26); Yıldırım Bayezid ile II. Murad dönemlerinde Rumen topraklarına yapılan akınlara dair iki Türk belgesi ("Deux documents turcs concernant les expéditions des Sultans Bayezid Ier et Murad II dans les pays roumains", Revue Roumaine d'Histoire, XIII [1974], s. 395-413); Sigismund Bathory'nin Banat ve Tımışvar'ı Türkler'den geri alma teşebbüsleri

("Incercarile lui Sigismund Báthory de a elibera Banatul şi Timişoara de Turci", Tibiscus, III [1974], s. 171-180); Türk vekayi'nâmelerine göre 1598 Eylül-Ekiminde Mihai Vieteazul'un Tuna'nın güneyinde gerçekleştirdiği akınlar (Mihai Vieteazul. Culegere de Studii [ed. P. Cernovodeanu ve C. Rezachevici, Bucureşti 1975], s. 163-178); Mihai Viteazul hakkında Türk kaynakları ("Izvoare turceşti despre Mihai Viteazul", Revista Arhivelor, LII/2 [1975], s. 158-169); Mihai Viteazul ile Osmanlı Devleti arasındaki ilişkiler ("Les Relations entre Michel le Brave et l'Empire Ottoman", Revue Roumaine d'Histoire, XIV [1975], s. 457-482); Mihai Viteazul ve Eflak ile ilgili olarak Hoca Sâdeddin ile Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi arasında 6 Nisan 1596'da cereyan eden şiddetli tartışma ("Violenta disputa asupra lui Mihai Viteazul şi a Tarii Româneşti intre Hogea Sadeddin şi Muftiul Bostanzade, la 6 aprilie 1596", Apulum, XIII [1975], s. 299-313); Türk belgelerine göre Mihai Viteazul'un son yılı ("Ultimul an al lui Mihai Viteazul în viziunea documentatiei turceşti", Mihai Viteazul şi Salajul [Zalau 1976], s. 481-505).

Decei, Romanya'da bulunan bazı Türk ve İslâm belgelerine ait katalogların hazırlanmasıyla da ilgilenmiştir: Devlet Merkez Arşivi'ndeki Türk belgelerinin katalogu (Catalogul documentelor turceşti din Arhiva istorică centrală, Bucureşti 1965 [M. Guboğlu, D. Duca ve V. Vasilescu ile birlikte]); Krayova Arşivi'ndeki 38 Arapça ve Türkçe belge ("38 de carti manuscrise Arabe şi Turceşti in Arhivele Statului din Craiova", Revista Arhivelor, XII/1 [1969], s. 3-12) ve aynı yerdeki Arapça yazmalara dair ("Les Manuscrits arabes dans les archives d'Etat de Craiova", Romàno-Arabica, I [Bucuresti 1974], s. 77-80); Batthyaneum Kütüphanesi'ndeki Türk ve Arap el yazmaları ("Manuscrisele turceşti şi arabe din Biblioteca Batthyaneum", Apulum, VIII [1970], s. 79-88). Bunların dışında Decei, Romanya'dan bahseden seyahatnâmeler dizisi Călători străini despre tările Române'nin VI. cildinde (Bucureşti 1976) yer alan Halepli Pavlos ve Evliya Çelebi seyahatnâmelerinin ilgili bölümlerinin Rumence'ye çevrilmesine de katkıda bulunmuştur. Hazırladığı büyük bir Osmanlı tarihinin, ölümünden sonra yalnız 1656 yılına kadar vuku bulan olayların anlatıldığı 414 sayfalık I. cildi yayımlanabilmiştir (Istoria Imperiului Otoman pîna la 1656, Bucureşti 1978). Decei bunlardan başka Millî Eğitim Bakanlığı'nın yayımladığı İslâm Ansiklopedisi'ne "Boğdan", "Bucak", "Demirkapı", "Dobruca", "Eflak", "Erdel" (Tayyib Gökbilgin'le birlikte),

“Fenerliler”, “Hotin”, “İsmail”, “Kamaniçe” maddeleriyle “Karadeniz” ve “İstanbul” maddesinin uzunca bir bölümünü de yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

G. I. Bratianu, “De la nésessité d’un institutroumain d’histoire et d’archéologie à Costantinople”, Études byzantines d’histoire économique et sociale, Paris 1938, s. 275-279; V. Netea, “Aurel Decei (1905-1976)”, RI, XXVI (1976), s. 1443-1445; M. Cazacu, “Aurel Decei, 1905-1976”, Anatolia Moderna-Yeni Anadolu, III, Paris 1992, s. 2-9.

Semavi Eyice

DEDE

Türkçe'de babanın ve annenin babasını, büyük babayı ifade eder. Arap dilindeki karşılığı ceddir (cedd, çoğulu ecdâd). Arapça'da baba anlamına gelen eb kelimesinin dede ve ata anlamında kullanıldığı da olur (bk. el-Bakara 2/133; Yûsuf 12/38; el-Hacc 22/78).

Torun ile dede arasındaki akrabalık bağı bazı dinî ve ahlâkî vecîbeler yanında şahıs, aile, ceza ve miras hukuku konularında da karşılıklı birtakım hak ve görevler doğurmaktadır. Sosyal ve ahlâkî karakterdeki münasebetler açısından baba ve anne tarafından dedeler arasında önemli bir ayırım söz konusu edilmezken ekonomik ve hukukî yönün ağır bastığı hak ve görevlerde babanın babası veya onun babası olan ve nesep bağının kökü sayılan dede ile annenin babası, babanın annesinin babası gibi araya kadının girdiği diğer dedeler arasında belli bir ayırım yapılır. Birinci gruptaki dedeye "sahih dede", diğerlerine ise "sahih olmayan dede" veya "fâsid dede" denir.

Dede, kişinin "usul" denilen birinci derece yakın akrabası içinde yer alır. Evlenme yasağı, mahremiyet ve örtünme (tesettür) açısından usul arasında fark gözetilmediğinden anne veya baba tarafından dede bu konuda baba hükmündedir. Konuyla ilgili âyetlerde (en-Nisâ 4/22-23; en-Nûr 24/31) zikredilen "baba"nın her iki koldan dedeleri, "kızlar"ın da hem oğlun hem de kızın kızlarını kapsadığı hususunda görüş birliği vardır. Süt emme (radâ') sebebiyle dede olan kimse de evlenme yasağı ve mahremiyet açısından kan bağıyla dede olan kimse gibidir.

Şahıs ve mal üzerindeki velâyetin hukukî olduğu kadar ekonomik yönü de bulunduğu ve ayrıca yakınlar arası hukukî yükümlülüklerde erkek tarafından akrabalığa dayalı aile yapısı esas alındığından kişinin sahih dedesi yani babasının babası ve onun babası, araya kadının girdiği dedelere nisbetle velâyet konusunda ayrı bir statüye veya önceliğe sahiptir. Fıkıh kitaplarında "dede" (ced) kelimesi mutlak şekilde kullanıldığında kural olarak sahih dedeyi ifade eder. Dedenin torunu üzerindeki velâyet hak ve görevi, onun nafaka yükümlülüğü ve mirasçılık ilişkisiyle de mâkul bir

bütünlük gösterir. Sahih dede, reşid olmayan küçük (kasır) üzerinde babadan sonra baba gibi hem malî hem de şahsî temsil hakkına yani velâyet ve vesâyete sahiptir. Ancak küçüğü evlendirme

yetkisinin babadan sonra, babanın tayin edeceği vasîye mi yoksa doğrudan dedeye mi geçeceği hususu hukukçular arasında tartışmalıdır. Küçüğü bulûğdan önce evlendirmeyi doğru bulmayan fakihlere göre ise başkaları için olmadığı gibi dede için de böyle bir hak söz konusu değildir. Öte yandan Hanefîler evlenecek şahıs açısından, diğer hukuk ekolleri de veliler açısından evliliğe zorlama yetkisini (velâyet-i icbâr) oldukça daralttıklarından sahih dedenin icbar velâyeti de bazı sınırlamalara uğramış, Mâlikîler'de ise bu velâyet hiç tanınmamıştır. Annenin babası, onun babası, babanın annesinin babası gibi gayri sahih dedeler ise kişinin "zevi'l-erhâm" adını alan yakınları grubunda yer alır. Fakihlerin çoğunluğuna göre bu dedelerin küçük üzerinde velâyetleri yoktur. Bu durumda velâyet asabe*den hâkime intikal eder. Ebû Hanîfe'ye göre ise asabeden herhangi bir kimse yoksa velâyet diğer akrabaya, bu arada sahih olmayan dedelere de belli bir sıra dahilinde intikal eder. Velâyetin üçüncü türü olan, küçüğün bakım ve terbiyesi hak ve görevi (hidâne) küçüğün annesi, belli derecede kadın akrabası ve babası bulunmadığında fakihlerin çoğunluğuna göre babadan sonra dedeye, Mâlikîler'e göre ise babadan sonra kardeşlere, onlardan sonra da dedeye aittir.

Nafaka yükümlülüğü aynı zamanda sosyal ve ahlâkî bir görev karakteri de taşıdığından fakihlerin çoğunluğu bu konuda bir ayırım yapmaksızın dede ile torun arasında, sırası geldiğinde ve şartlar oluştuğunda karşılıklı nafaka yükümlülüğü bulunduğu görüşündedir. Bu sebeple dede ve torun birbirine zekât veremezler. Burada tarafların birbirine mirasçı konumunda olup olmadığına bakılmadığı gibi din farkı da gözetilmez. Mâlikîler ise usul içerisinde sadece anne baba ile çocuklar arasında nafaka yükümlülüğü bulunduğu, buna bağlı olarak dede ile torunun birbirlerinden zekât alıp verebileceği kanaatindedirler. Mâlikîler ile fakihlerin çoğunluğu arasındaki bu görüş ayrılığı başka konulara da taşar. Meselâ çoğunluğa göre dede baba hükmünde olduğundan dede ile torun arasında cereyan eden suçlarda kısas, el kesme, zina iftirası (kazf) cezası vb. uygulanmaz ve bu konuda iki nevi dede de eşittir. Mâlikîler'e göre ise bu muafiyet sadece anne baba ile çocuklar arasında söz konusudur.

Muhakeme hukukuna gelince, dede ile torunun birbirleri için şahitlik etmeleri, usul-fürû yakınlığını şahitlik için engel saymayan bazı münferit görüşler hariç tutulursa, hukuk ekollerinin hepsine göre aradaki birinci derece yakınlık sebebiyle kabul edilmez.

İslâm hukukunda dede ile ilgili en yoğun tartışmalar dedenin mirasçılığı konusundadır. Miras hukukunda sahih dede ile diğer dedeler iki ayrı statüde ele alınır ve dede kelimesiyle, ölenle arasına kadın girmeyen dedeler (sahih dede) kastedilir. Sahih dede, İslâm miras hukukunda hem belirli payları olan mirasçılar (ashâbü'l-ferâiz) hem de asabe içinde yer alır. Asabe içinde de binefsihi asabe olanların ikinci sınıfında bulunur. Ölenin babası varken dedesinin mirasçı olamayacağı, baba bulunmadığında ise babanın yerine geçeceği konusunda görüş birliği vardır. Bu bakımdan dede, a) Ölenin oğlu, oğlunun oğlu ile birlikte bulunuyorsa mirasın altıda birini alır. b) Ölenin kızı, oğlunun kızı ile birlikte bulunuyorsa hem mirasın altıda birini, hem de asabe sıfatıyla dağıtımdan artan kısmı alır. c) Bunların dışında bir mirasçı varsa o takdirde asabe sıfatıyla mirasın onlardan artan kısmına sahip olur. Bu üç halde baba ile dedenin durumu aynı iken dedenin mirasçılığı birkaç konuda babaya göre farklılık gösterir. 1. Babanın annesi baba ile mirasçı olamadığı halde dede ile mirasçı olabilir. 2. Anne, ölenin eşi ve baba ile birlikte mirasçı olduğunda eş mirastan hissesini aldıktan sonra kalanın üçte birini alır. Burada baba yerine dede bulunursa anne bütün mirasın üçte birini alır ve bu suretle de anne dede karşısında baba ile birlikte olduğu durumdan daha fazla pay almış olur. 3. Babanın, bütün kardeşleri mirasçılıktan düşürdüğü konusunda fakihler arasında görüş birliği vardır. Halbuki dedenin anne bir kardeşleri mirasçılıktan düşüreceği kabul edilmekle birlikte öz veya baba bir kardeşleri düşürüp düşüremeyeceği tartışmalıdır. Hz. Ebû Bekir, Âişe, İbn Abbas, Muâz b. Cebel, Übey b. Kâ'b da dahil olmak üzere ashabın çoğunluğuna, birçok tâbiîn âlimine, Ebû Hanîfe, Dâvûd ez-Zâhirî, Müzenî, İbn Rüşd gibi hukukçulara göre bu konuda dede baba gibidir. Bu sebeple baba ile miras alamayanlar dede ile de alamazlar. Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd'a, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçularına, Evzaî, İbn Ebû Leylâ, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise dede bu durumda babadan farklı olup ölenin kardeşlerinin mirasçılığını önlemez. Ancak dedenin hangi ölçü ve usulde mirasçı olacağında farklı görüşler vardır. İhtilâfın sebebi, konuyla ilgili bir

nassın bulunmaması, ölenin dedeye mi kardeşlere mi daha yakın olduğu hususunda farklı tercihlerin olmasıdır (geniş bilgi için bk. Aktan, s. 150-159).

Sahih dedenin yukarıdaki statüsüne karşılık fâsid dede, ashâbü'l-ferâiz ve asabe dışında kalan akrabanın oluşturduğu zevi'l-erhâm grubunda yer alır. Bir grup sahâbe ve bazı fakihler, ilk dönem Mâlikî ve Şâfiî âlimleri zevi'l-erhâmın mirasçı olamayacağı görüşündedir. Ancak hicrî III. yüzyıldan itibaren her iki mezhepte de beytülmâlin bozulduğu gerekçe gösterilerek terekenin, başkaca öncelikli mirasçı yoksa, beytülmâl yerine zevi'l-erhâma intikal edeceği görüşü benimsenmiş ve tercih edilmiştir. Diğer bazı sahâbe ve fakihlere, Hanefî ve Hanbelî âlimlerine göre zevi'l-erhâm da belli bir sıra içinde mirasçı olur. Zâhirîler'e göre ise zevi'l-erhâm ancak fakir olduğu takdirde mirasçı olabilir. Başlangıçta ihtilâf olmakla birlikte sonraki dönemde hukuk ekolleri zevi'l-erhâmın, bu arada anne veya babaanne cihetinden olan dedelerin de mirasçılığında prensip olarak ittifak etmişlerdir (bk. ZEVİ'l-ERHÂM). Bununla birlikte zevi'l-erhâmın kendi içerisinde hangi usul ve sıra dahilinde mirasçı olacağı konusunda da farklı görüşler bulunduğundan sahih olmayan dedelerin mirasçılık pay, sıra ve önceliği benimsenen ölçüye, ölene yakınlık derecesine, ölene bağlayan ilk vasıtanın erkek veya kadın oluşuna göre farklılıklar gösterir (geniş bilgi için bk. Aktan, s. 221-242).

BİBLİYOGRAFYA

Müzenî, Muhtasar (Şâfiî, el-Üm kenarında), III, 146-149; İbn Hazm, el-Muhallâ, VIII, 305-309; Serahsî, el-Mebsût, XXIX, 179-190; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ahkâmü'l-Kurân, I, 337-338; Kâsânî, Bedâi, V, 152; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 400, 403; İbn Kudâme, el-Mugnî, VI, 169, 170, 195, 196, 197; Mevsılî, el-İhtiyâr, V, 123, 144, 145; İbn Kayyim el-Cevziyye, İlâmü'l-muvakkıîn, I, 374, 382; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, VI, 69-70; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 295 vd.; V, 491-492; Mahmud Esad Seydişehrî, Ferâidü'l-ferâiz, İzmir 1311, s. 284, 285; Mehmed Zihni Efendi, Ni'met-i İslâm: Kitâbü'z-Zekât, Diyarbakır 1393, s. 37; Bilmen, Kamus, V,

374-375; M. Ebû Zehre, el-Ahvâlü’ş-şahsiyye, Kahire 1950, s. 67, 108-113, 415-418; Ebü’l-Yakzân Atıyye el-Cübûrî, Hükmü’l-mîrâs fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye, Bağdad 1388/1969, s. 127 vd., 201; Cezîrî, el-Mezâhibü’l-erbaa, I, 624; Karaman, İslâm Hukuku, I, 196, 250-251, 342, 350, 391; a.mlf., İslâmın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 1988, I, 167; Yûsuf Kardâvî, Fıkhü’z-zekât, Beyrut 1980, II, 719; Hamza Aktan, Mukayeseli İslam Miras Hukuku, İstanbul 1991, s. 150-159, 219-242; Joseph Schacht, “Vasıyyet”, İA, XIII, 231; Heffening, “Vilâyet”, a.e., XIII, 317; Mv.F, XV, 113-118.

Mustafa Uzunpostalcı

DEDE

Anadolu’da kurulan bazı tarikatlarda belli bir mertebeye ulaşan dervişlere verilen unvan.

Türkler arasında halka yol gösteren tecrübeli ve bilgili kişilere eskiden beri ata ve baba denirdi. Bu iki unvanın ilk Yesevî dervişleri hakkında kullanıldığı bilinmektedir. Daha sonraki dönemlerde dede unvanı da ata ve baba gibi bir saygı ifadesi olarak kullanılmıştır. Meselâ Korkut Ata’ya aynı zamanda Dede Korkut denilmekteydi. Türkçe olan dede kelimesinin dedegân şeklindeki Farsça çoğul şekli de kullanılmıştır.

Dede unvanının yaygın olarak kullanıldığı tarikatlar Mevlevîlik ve Bektaşîlik’tir. Mevlevîlik’te ikrar verip bin bir gün hizmetini bitirdikten sonra çile çıkarmış, dervişlik pâyesine erişerek dergâhta hücre sahibi olmuş sâlike dede veya derviş adı verilir. Bu tarikatta aşağıdan yukarıya muhiblik, dervişlik, şeyhlik ve halifelik şeklinde sıralanan derecelerin ikincisinde yani dervişlik derecesinde bulunan sâlike dede adı da verilir. Pîr makamında bulunan şeyh, Mevlânâ’yı örnek alarak bizzat müridleri terbiye ve sülûklerini idareyle meşgul olmadığından bu iş Konya’da tarikatçı dedeye, diğer yerlerde aşçıbaşı da denilen aşçı dedeye ait olurdu. Mevlevîlik’te dervişler aldıkları görevlere göre tarikatçı dede, aşçı dede, kazancı dede, halife dede gibi unvanlarla anılırlardı. Mevlevîlik’te çile doldurup dedelik derecesine ulaşan bir muhib için özel bir merasim düzenlenip gülbanklar çekme bir tarikat geleneği idi.

Dede ve dede baba unvanı Bektaşîlik’te de kullanılır. Bu tarikata bağlı olanların sahip oldukları unvanlara göre dereceleri şöyledir: Âşık, tâlib, muhib, derviş, baba, halife, dede baba. Hacıbektaş Tekkesi’nde pîr postunda oturan mücerred Bektaşî babasına dede baba denir. Burada oturan ilk mücerred dede baba Sersem Ali Baba Dede’dir (ö. 1588). Kırşehir’de Hacı Bektaş Tekkesi’ne bağlı dergâha Dedebağı adı verilir.

Dede unvanı az da olsa diğer bazı tarikat şeyhleri hakkında da kullanılmıştır. Halvetiyye’den Dede Ömer Rûşenî, Bayramiyye’den Dede

Ömer Sikkînî bu unvanla meşhur olmuşlardı. Şeyh Bedreddin'in müridlerinden Börklüce Mustafa da Dede Sultan unvanıyla tanınırdı. Bundan başka 1567'de Bursa'da vefat eden Amasyalı Kara Dede, 1734'te yine aynı yerde vefat eden Erzurumlu Dede Mehmed Efendi ile Dede Cöngi de ulemâdan oldukları halde bu unvanla meşhur olmuşlardır.

Alevîler ve kızılbaşlar tâbi oldukları din adamlarına dede derler. Alevîlik'te dedeler ocakzâdedir. Bir kimsenin dede olması için dede soyundan gelmesi şarttır. Alevîler genellikle dedelerin Hz. Ali soyundan geldiğini kabul ederler. Dedelerin Alevî ve kızılbaşların dinî hayatında çok önemli bir fonksiyonları vardır. Kendilerini dede tanıyanlardan ikrar alır, âyinleri idare eder, bağlıları arasında çıkan anlaşmazlıkları çözümleme hususunda hakemlik yapar, suçlu görülenleri "düşkün ederler" (uyarırlar).

Anadolu'da Sünnî halk arasında da dede inancı önemli bir yere sahiptir. Ermiş bir kişi olarak düşünülen dedelerin ölümlerinden sonra da insanlara yardımcı ve yararlı olacaklarına inanıldığından yatır diye bilinen kabirleri ziyaret edilerek buralarda mumlar yakılır, çaputlar bağlanır, dua edilir ve dilekte bulunulur. Mezarlarını bozan veya buralarda uygunsuz işler yapanları cezalandırdıklarına inanılır. İslâm'da yeri olmayan bu tür inançlar, âlimlerin karşı çıkmalarına rağmen hâlâ halk arasında yaşamaktadır. Bu inançların da etkisiyle Anadolu'da çeşitli kasabalara, köylere, dağlara, bölgelere, semt ve mahallelere Dedeağaç, Himmetdede, Dedeli (Ağrı, Patnos'un bir bucağı), Dedegül (Batı Toroslar'da bir tepe), Sinandede (Bursa'da bir semt) gibi adlar verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 12, 132; a.mlf., Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 391, 405; a.mlf., Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 85; a.mlf., "Kızıl-baş", İA, VI, 792; Mecdud Mansuroğlu, "Dede", İA, III, 506; Pakalın, "Dede", I, 410; Fr. Taeschner, "Dede", EI² (İng.), II, 199-200; ML, III, 437.

Süleyman Uludağ

DEDE-i ATÎK

(bk. ALÎ ŞÎRUGANÎ).

DEDE CÖNGÎ

Kemâlüddîn İbrâhîm b. Bahşî b. İbrâhîm (ö. 975/1567)

Osmanlı hukukçusu.

Dede Efendi, Dede Halîfe ve Kara Dede lakaplarıyla da tanınır. X. (XVI.) yüzyılın başında Amasya'nın Sonusa (Uluköy) köyünde doğdu. 920 (1514) yılına kadar deri tabaklama işiyle uğraştıktan sonra ilim tahsiline başladı. Hanefî fıkhı, tefsir ve Arap edebiyatı sahalarında uzmanlaştı. 935'te (1528-29) mülâzım olarak göreve başladığı Bursa Bayezid Paşa Medresesi'nde daha sonra müderrisliğe yükseldi. Tire Kara Kadı Medresesi ve Merzifon Sultâniyesi'nde devam ettirdiği bu görevinin ardından 950'de (1543) Diyarbekir, iki yıl sonra da Halep Hüsrev Paşa medreselerinde müftü ve müderris oldu. 957 (1550) yılında Süleymâniyye-i İznik pâyesiyle taltif edildi; Rebîülâhir 965'te (Şubat 1558) Kefe müftülüğüne getirildi. Cemâziyelâhir 971'de (Ocak 1564) hakkında verilen azil kararı daha sonra geri alınan Dede Cöngî, yaşlılık sebebiyle istifasını sunduğu 972 Zilhiccesine (Temmuz 1565) kadar bu son görevinde kaldı. Ömrünün geri kalan devresini inziva halinde geçirdiği Bursa'da vefat etti.

Eserleri. 1. es-Siyâsetü'ş-şeriyye. Arapça olarak kaleme alınan eser Siyâsetnâme adıyla da bilinmektedir. Türkçe'ye yapılmış üç ayrı tercümesi olup bunlar Arapça aslından daha meşhurdur. Seyyid Sebzî Mehmed Efendi (ö. 1091/1680) tarafından yapılan ilk çevirisi en tanınmış olanıdır. İsmâil Müfîd Efendi'ye (ö. 1217/1802-1803) ait olan ikincisi, önceki gibi aslına sadık kalınarak yapılmıştır. Üslûbu birincisinden ağır olmasına rağmen ayrıntılı olduğu için daha kolay anlaşılmaktadır. Üçüncü tercüme Meşrepzâde Ârif Efendi (ö. 1275/1858) tarafından serbest bir şekilde ve genişletilerek yapılmıştır. Aynı zamanda Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin üyesi olan Ârif Efendi, âdeta yeniden kaleme aldığı eseri bir kanun metni gibi işlemiştir. Müstakil baskısı yapılan bu tercüme (İstanbul 1275) daha sonra Ahmet Akgündüz'ün Osmanlı Kanunnâmeleri adlı eserinde, mütercimi tarafından çıkarılan kısımlar diğer çevirilerden ikmal edilmek suretiyle yeniden yayımlanmıştır (IV, 127-212). es-Siyâsetü'ş-

şeriyye'nin aslı ve tercümelerinin Türkiye kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (bk. Akgündüz, IV, 122-124). 2. Risâle fî emvâli beyti'l-mâl ve aksâmihâ ve ahkâmihâ ve masârifihâ. Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mustafa'ya ithaf ettiği bu eser de Arapça olup devlet bütçesiyle ilgili şer'î hükümleri ihtiva etmektedir. En önemlisi Süleymaniye Kütüphanesi'nde olmak üzere (Esad Efendi, nr. 3560) birçok yazma nüshası bulunan eser Ahmet Akgündüz tarafından

tercüme edilerek yayımlanmıştır (Osmanlı Kanunnâmeleri, IV, 217-254). 3. Hâşiye alâ Şerhi'l-İzzî fi't-tasrîf li't-Teftâzânî. İzzeddin ez-Zencânî'nin sarf ilmine dair el-İzzî fi't-tasrîf adlı eserine Teftâzânî'nin yaptığı şerhin hâşiyesi olup basılmıştır (İstanbul 1278, 1288; Bulak 1255). Eser cönk denilen bir çeşit deftere yazıldığı için Dede Cöngü diye de anılmaktadır. Sarf ilmiyle ilgili bazı Arapça terim ve kelimelerin geniş açıklamalarına yer verdiğinden benzerlerinden üstün kabul edilir. Yazıldığı tarihten son dönemlere kadar medrese talebelerinin başvurduğu bir eser olup yaygın bir şöhrete sahiptir. 4. Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akaid. Necmeddin en-Nesefî'nin Akaidü'n-Nesefî adlı eserine Teftâzânî'nin yaptığı şerhe Hayâlî'nin yazdığı hâşiyenin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Gelibolulu Tâhir Efendi, nr. 50, vr. 2-60). 5. Risâletü'l-vaz. Vaz'* ilmine dair bir risâle olup basılmıştır (İstanbul 1280, 1292, 1295, 1306, 1309). 6. Lüccetü'l-fevâid. Eserin bir nüshası bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1439). 7. Hâşiye alâ Şerhi'l-Câmî. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in nahivle ilgili meşhur eseri el-Kâfiye'ye Abdurrahman-ı Câmî'nin yaptığı ve el-Fevâidü'z-Ziyâiyye, Molla Câmî veya Câmî gibi adlarla bilinen şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 693). 8. Hâşiye alâ Şerhi'l-Îsâgucî li'l-Kâtî. Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin, Esîrüddin el-Ebherî'nin mantığa dair meşhur eseri Îsâgucî'ye yaptığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Gelibolulu Tâhir Efendi, nr. 85, vr. 25-56). 9. Hâşiye alâ Şerhi Kutbi'd-dîn ale'ş-Şemsiyye. Kutbüddin er-Râzî'nin, Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin mantıkla ilgili meşhur eseri Şemsiyye'ye yaptığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 33). 10. Risâle fi'l-benc ve'l-haşîş ve tahrîmihâ. Keyif verici özelliği olan ban otu ve ondan elde edilen uyuşturucunun yenilmesinin hükmünü inceleyen bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1192, vr. 44-51).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekaik, II, 119-120; Keşfü'z-zunûn, I, 849, 851, 887; II, 1139, 1547; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VIII, 374-375; Kamûsü'l-a'lâm, V, 3884; Sicill-i Osmânî, IV, 79; Osmanlı Müellifleri, I, 305; Serkîs, Muʿcem, II, 1506-1507; Tebrîzî, Reyhânetü'l-edeb, Tebriz 1347, IV, 446-447; Brockelmann, GAL Suppl., I, 498; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 28; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, VIII, 146; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, İstanbul 1992, IV, 122-254; Pakalın, I, 303; TA, XII, 395; TDEA, II, 208.

Ahmet Akgündüz

DEDE CÖNGÜ

Zencânî'nin sarf ilmine dair el-İzzî fi't-tasrîf adlı eserine Teftâzânî'nin yazdığı şerhe, Dede Cöngî (ö. 975/1567) tarafından yapılan hâşiye

(bk. DEDE CÖNGÎ).

DEDE EFENDİ, Hammâmîzâde

(bk. İSMÂİL DEDE EFENDİ, Hammâmîzâde).

DEDE KORKUT

Türk edebiyatında kendi adıyla anılan hikâyelerin anlatıcısı yarı efsanevî bilge kişi.

Kitâb-ı Dedem Korkud alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân başlığını taşıyan eserin çeşitli yerlerinde “dede”, giriş bölümünde dört defa “ata” unvanıyla anılan Dede Korkut’un hayatı hakkında tarihî kaynaklardaki bilgiler farklılıklar gösterir (Korkut kelimesinin etimolojisi ve anlamları için bk. Gökyay, s. CXIV vd.; Mihrali Seyidof, s. 179 vd.).

Dede Korkut, Reşîdüddin’in Câmiu’t-tevârîḫ’inde Oğuzlar’ın Bayat boyundan, Ebülgazi Bahadır Han’ın Şecere-i Terâkime’sinde ise Kayı boyundan gösterilir. Bahrü’l-ensâb, Bayındır Han’ın Dış Oğuz-İç Oğuz beylerini saydıktan sonra Dede Korkut’un bunların şeyhi olduğunu söyler. Müneccimbaşı, Edirneli Rûhî’ye dayanarak ondan “Türkmen kabâili beyninde Korkud Ata nâm bir ehl-i hâl azîz var idi” diye söz eder. Saltuknâme’de Dede Korkut Osmanlılar’la aynı soydan gösterilir ve Osmanlılar’ın soyu Oğuzlar’la birlikte İshak peygamberin oğlu Îs’e bağlanır. Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi’nde Korkut Ata, Oğuz padişahı Bayındır Han ve onun beylerbeyi Kazan ile birlikte anılır ve bunların ölümüyle Oğuz cemaatinin dağıldığı söylenir.

Câmiu’t-tevârîḫ’e göre Dede Korkut, Oğuz hükümdarlarının onuncusu olan Kayı İnal Han’ın başmüşaviridir. Oğuz kütüğünde on dördüncü han olarak gelen ve doksan yıl hükümdarlık yapmış olan Kanlı Yavguy da bütün ömrü boyunca Korkut’u müşavir sıfatıyla yanında bulundurmuştur. Dede Korkut’la ilgili bir menkıbede Hz. Peygamber’le çağdaş olarak gösterilen Kayı İnal Han müslüman olmuş ve iki vezirini Peygamber’e elçi göndermiştir. Zeki Velidi Togan, Dede

Korkut İslâm’dan önce yaşamış olmakla birlikte menkıbede Hz. Peygamber zamanına da yetişmiş gösterildiğinden, onun Göktürkler devrindeki Oğuz yabguları katında bulunan bir Türk bilgesi sayılabileceği görüşündedir. Bahrü’l-ensâb’da Oğuzlar’ın İslâmiyet’i kabulüne ve Dede Korkut’a dair

daha ayrıntılı bir rivayet bulunmaktadır. Halk rivayetlerine göre Dede Korkut aydın, berrak gözlü dev kızından dünyaya gelmiştir. Boyu 60 arşındır. Reşîdüddin ve Ebülgazi Bahadır Han onun 295 yıl yaşadığını söylerler. Bir halk rivayetine göre ise 100 yıl yaşamıştır. Siriderya nehrinin sol yakasında kurulmuş bir Kazak obasında yaşamış, ölünce nehrin sağ kıyısına gömülmüştür. Korkut Ata'nın ölümüyle ilgili olarak Kazaklar arasında yaygın olan menkıbeye göre yirmi yaşında iken rüyasında aklar giymiş bazı yaratıklar ona kırk yıl yaşayacağını haber vermiş, bunun üzerine Korkut ölümsüzlük istemeye karar vermiştir. Karşılık beklemeden hastalara yaptığı yardımlar Allah katında makbule geçmiş ve bir gün uykuda iken Allah ona, "Ölümü kendin arzu etmedikçe ölmeyeceksin" demiştir. Onun ölümü hakkında oldukça zengin başka rivayetler de vardır (bk. Gökyay, s. CCXI).

Alman imparatorunun Moskova ve İran elçisi Adam Olearius, 1638 yılında "İmam Korkut" diye andığı Dede Korkut'un Derbend şehri yakınlarında bulunan mezarını görmüş ve anlatmıştır. İran ve Dağıstan Tatarları arasındaki sınırı belirleyen küçük bir ırmağın kenarında bulunan mezar, kaya içine oyulmuş büyük bir mağara şeklinde olup tabutu dört tahtadan yapılmıştı. Olearius'un naklettiği mahallî rivayete göre Korkut Salur Kazan'ın taraftarıdır. Putperest Lezgiler'i İslâm'a davet için oraya gitmiş, ancak Lezgiler onu öldürmüşlerdir (A. Olearius, s. 378-379). Evliya Çelebi de Korkut Ata'nın mezarını 1647'de ziyaret etmiştir. Amerikalı diplomat Eugen Schuyler'in eserinde Dede Korkut'un mezarının resmi ve hakkında bilgi bulunmaktadır (Musavver Türkistan Tarihi ve Seyahatnâmesi, s. 32). Vilyamirof Zernof, 1851-1856 yılları arasında Dede Korkut'un mezarını görmüştür. Barthold ise bölgeye yaptığı bir gezide mezarı bulamadığını söyler.

Korkut Ata, Kazak halkı arasında bir müslüman Kazak ermişi olarak tanınır. Olearius'un verdiği bilgiye göre yaşlı bir kadının türbedarlık yaptığı türbesinde belli günlerde adak ve kurban merasimi yapılır, kadınlar uzak yerlerden yalın ayak buraya gelir, sandukayı öper ve dileklerinin yerine gelmesi için dua ederler. Divaev, Korkut'un mezarının şifa bekleyen hastaların da ziyaret ettikleri bir yer olduğunu ilâve eder (Gökyay, s. CCXVI).

Dede Korkut göçebe Türkler'in yüceltip kutsallaştırdığı, bozkır hayatının geleneklerini ve törelerini çok iyi bilen, kabile teşkilâtını koruyan bir Oğuz büyüğüdür. Halkın atası, kabilenin reisi, bilgin, güçlü halk ozanı ve bilge olarak Dede Korkut'un tasviri kitabın başından sonuna kadar tekrarlanır. Hanlar güç durumlarda ona danışırlar; öğütler veren, yol gösteren, içinden çıkılmaz gibi görünen güçlükleri çözen hep odur. Ali Şîr Nevâî, onun Türk milleti arasında büyük bir yeri olduğunu, kendisinden nice yıl önceki ve sonraki birçok şeyi haber verdiğini söyler. O aynı zamanda Kazak-Kırgız bahşılarının pîri olarak da tanınmaktadır. Dede Korkut eserde genellikle ozan olarak karşımıza çıkar. Şamanizm kökenli bir menkıbeye göre Korkut adlı bir şaman Kırgız şamanlarına kopuz çalmayı ve türkü söylemeyi öğretmiştir.

Oğuzlar'ın destanî hayatını anlatan on iki hikâyeden meydana gelen Dede Korkut Kitabı'nın iki nüshası vardır. Kitâb-ı Dedem Korkud alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân başlığını taşıyan Dresden nüshası 1815'te F. von Diez tarafından bulunmuştur. Dresden Kraliyet Kütüphanesi'nde Fleischer külliyatı arasında bulunan eser (nr. 86) pek güzel olmayan bir nesihle yazılmış olup her sayfada on üç satır vardır, metin bazı kelimeler dışında harekesizdir. Hikâyelerin başlıkları, hikâyeler ve manzum parçalar birbirinden ayrılmadan bir bütün olarak yazılmıştır. Dresden yazmasının Diez tarafından istinsah edilen nüshası Berlin Kraliyet Kütüphanesi'ndedir (nr. 203). İtalyan Türkologu Ettore Rossi, Vatikan Kütüphanesi'nde bulduğu eserin ikinci nüshasını (nr. 102) "Un nouvo manoscritto del 'Kitab-i Dede Qorqut"' adlı makalesiyle tanıtmış (Estratto della Rivista Degli Studi Orientali, XXV, 34-43) ve daha sonra bir inceleme ile birlikte yayımlamıştır (Dede Qorqut, Vatikan 1952).

Dede Korkut hikâyeleri Türk ahlâk ve törelerinin, inançlarının, kahramanlıklarının otantik olarak anlatıldığı bir eserdir. Kitapta geçen Karacukdağ, Karşuyatan, Karadağ, Aladağ gibi tarih ve coğrafya adlarının çoğu, bu hikâyelerin Oğuzlar'ın Türkistan'dan ayrılmalarından öncesine ait olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Oğuz Türkleri bunları batıya getirirken buraya göre mahallîleştirmişler ve batıda geçen olaylarla karıştırmışlardır. Menkıbe Dede Korkut'un Kayı İnal Han zamanında yaşadığını, onun Hz. Peygamber'le çağdaş olduğunu gösteriyorsa da bu hikâyeleri, başkahraman olan Salur Kazan'ın mensup olduğu kabile

dolayısıyla çok eski devirlere kadar götürmek daha doğrudur. Çünkü Salur Kazan'ın Oğuz destanının başkahramanı olmasıyla ilgili menkıbe Oğuzlar daha Orta Asya'daki yurtlarında iken teşekkül etmiştir. Öte yandan Oğuzlar'ın en eski destanlarından biri olan Bamsı Beyrek hikâyesi Orta Asya bozkırlarının her yerinde tesbit edilmiştir. Alpamış diye tanınan bu hikâyenin tarihi VI-VIII. yüzyıla çıkarılmaktadır. Dede Korkut destanlarının yazıya geçirilmeden önce sözlü gelenekte yaşamış olduğu şüphesizdir.

Dede Korkut hikâyelerinin XV. yüzyılın ikinci yarısında yazıya geçirildiği tahmin edilmektedir. Kitabın yazıldığı yer olarak da genellikle Akkoyunlular'ın hüküm sürdüğü saha, yani bugünkü Kars ve Erzurum dolaylarındaki yerler kabul edilmektedir.

Eserin dili Âzerî lehçesinin özelliklerini göstermekle birlikte bugünkü Azerî lehçesiyle karşılaştırıldığında bütün dil özelliklerinin bu lehçeye ait olmadığı

görülür. Büyük Oğuz kabilelerinin henüz ayrı doğrultulara yönelmedikleri, birbirlerinin dillerine ve lehçelerine has şekilleri paylaştıkları yıllardan pek uzak olmayan Dede Korkut Kitabı'nda, başta Kıpçak lehçesi olmak üzere öteki Türk boylarının dillerinden ve Moğolca'dan geçmiş bazı kelimeler mevcuttur. Eserin giriş bölümünde ve hikâyeler arasında yer alan atasözleri, Oğuzlar'ın günlük yaşayışına dair gözlemleri yansıtmakta olup kişilere davranışlarında yol gösteren herkesçe kabul edilmiş prensiplerdir.

Şekil ve üslûp bakımından Orta Asya destanları iki tipe ayrılabilir. Bunlardan birincisine örnek gösterilebilecek olan Alpamış destanının Özbekçe'sinde gerek hikâye gerekse kahramanların konuşmaları manzumdur, düz yazı bölümleri ancak hikâyeleri birbirine bağlayan kısa ifadelerden ibarettir. Halk hikâyesi adı verilebilecek ikinci tipin örneklerinden Şah Sanem, Âşık Garip, Köroğlu'nda olduğu gibi Dede Korkut hikâyelerinde de manzum bölümler vardır. "Soylama" denilen bu bölümler hece vezninin düzgün ölçülerine uymaz ve bir tür serbest nazmı andırır. Esere, gereksiz edebiyat süsleri bulunmayan, kısa, yalın ifadelerle örülmüş, yapmacıksız, özentisiz bir üslûp hâkimdir. Üslûptaki bu canlı ifadenin kaynağı konuşma dilidir. Mecaz unsurları da bir tek kişiye ait değil halkın günlük hayatında anlatımı güzelleştirmek, zenginleştirmek için

başvurduğu ortak benzetmeler, ortak deyimlerdir. Hikâyeler, tabiiliği bozmayan kısa cümleler, bunların çeşitli kuruluşları ve yerli yerinde kullanılan, yadırganmayan sıfatlarla örülü, anlatıma sürat veren, okuyucuyu duraksatacak hiçbir engelle kösteklenmeden yürüyüp giden benzersiz bir üslûba sahiptir. Hikâyelerde nesri nazım saydıracak üstün bir âhenk duyulduğu gibi bunlardaki nazım da serbest nazmın ifade serbestliğine sahip bir dille verilmiştir. Aliterasyonlar üslûba başka bir renk katar. Dede Korkut hikâyelerinin üslûbunu, destan söyleyicileri arasında sürüp gelen anlatma geleneğine bağlı, Türk halkının öz malı olan bir üslûp saymak daha doğrudur.

Dede Korkut Kitabı, Orta Asya'da yaşayan Oğuzlar ile onların Anadolu'ya gelmiş boylarının toplum hayatını aydınlatan unsurlarla yüklüdür. Bu unsurlar, hikâyelerde yer alan diğer motiflerle birlikte, başka milletlerin menkıbe ve hikâyelerindeki motiflerin karşılaştırılmasına ve birtakım benzerliklerin ortaya çıkarılmasına yardım eder. Hikâyelerde Müslümanlığın temellerine dayanan inanışları, menkıbeleri, İslâm tarihiyle ilgili kişileri ve unsurları, bunların hayatına dair bilgileri bulmak da mümkündür. "Su Hak dîdarın görmüştür" gibi tasavvuftan gelen inanışlarla adak, sadaka, salavat, ism-i a'zam gibi terimler, yeminler ve dualar bu unsurlar arasında sayılabilir. Hikâyelerde Şamanizm izlerinin de sürüp geldiği su, ağaç ve dağ kültlerinde görülür. Eserde geçen kayın ağacının bütün Türkler'in hayatında özel bir yeri vardır. Bu ağacın, çocukların koruyucu tanrısı olan "umay"la birlikte gökten indirildiğine inanılmaktadır.

Dede Korkut hikâyelerinde İslâmiyet'ten gelen etkinin yüzeyde kaldığı ve bunun bir cilâdan ibaret olduğu yolundaki görüş ilk olarak Barthold tarafından ortaya atılmış, M. Fuad Köprülü ve Abdülkadir İnan da bu görüşe katılmışlardır. Buna rağmen Dede Korkut Kitabı'nda Şamanlık izleri İslâmî unsurlar kadar güçlü değildir (Gökyay, s. CCLXXXIX). Bu unsurların Şamanlık izlerini taşıdığı ancak bu alandaki müşahedeler sonucunda farkedildiği halde İslâmî unsurlar belirgindir. Dede Korkut Kitabı bir müslüman ermişin kitabıdır ve her müslüman bunu ilk okuyuşta kolayca anlayabilmektedir. Nitekim Ettore Rossi de yukarıdaki görüşlere karşılık Dede Korkut Kitabı'nda İslâmî unsurların yer yer yüksek bir seviyeye eriştiği fikrindedir (Fuad Köprülü Armağanı, s. 441; Gökyay, s. CCXXXIX).

Bu destanlardan hareketle Orta Asya'da yaşayan Oğuzlar'ın toplum yapısının bazı yönlerini aydınlatmak mümkündür. Göçebe hayatla yerleşik hayat olaylarının birbirine karıştığı eserden, Oğuzlar'ın tam anlamıyla teşekkül etmiş bir göçebe aristokrasisine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Toplum yapısının en üstünde hanlar hanı Bayındır Han bulunur. Fakat hikâyelerde doğrudan doğruya onunla ilgili işlenmiş bir konu yoktur. Bayındır Han eserde ikinci planda bir hükümdar olarak gösterilmiş, yerini Oğuz alplerinin başı sıfatıyla Salur boyundan ve onun beylerbeyi ve güveyisi olan Alp Kazan almıştır.

Dede Korkut Kitabı'nda Türkler'in, kaynağı Hunlar'a kadar çıkan devlet teşkilâtının izleri bulunmaktadır. Eserde Oğuzlar'da ve genel olarak Türkmenler'de sıkı sıkıya riayet edilen teşrifat kurallarının yürürlükte olduğu görülür. Dede Korkut destanlarında en büyük yeri savaşlar tutar. Bu hikâyelerde kadına da büyük değer verilir. Toplumda en yüksek mevki kadına aittir. Şehvetin izine rastlanmayan destanlarda kadın-erkek ilişkisinin mahrem yönlerini anlatan yerler bulunmakla birlikte bunlar tabiilik ve gerçeklik sınırlarını aşmaz. Anne baba ve çocuktan kurulu Türk ailesinde aile içi münasebetlerde sonsuz bir şefkatin, ölümler karşısında gevşemez bağlılığın, ayrıca sadakatin, şeref ve namus anlayışının bulunduğu görülmektedir. Bütün Oğuz beyleri tek eşlidir. Doğan çocuğa ad verilmesi büyük önem taşır. Gösterdikleri yararlıktan ötürü kahramanlara asıl adları Korkut Ata tarafından verilir. Ölümlerde yas tutulur; yasa girenler bunu hem giyecekleriyle hem de davranışlarıyla belli ederler. Eski Türkler'de Şamanlık'tan bu yana sürdürülen ölüler için aş verme geleneği Dede Korkut Kitabı'nda da bulunmaktadır. Bu gelenek göçebe Oğuz boylarıyla birlikte Azerbaycan'a ve Anadolu'ya gelmiştir.

Oğuz beyleri bir araya gelip eğlenirler. Bazı hikâyeler Bayındır Han'ın düzenlediği bu "toy"larla başlar. Destanlarda giyim kuşamla ilgili olarak yaşmak, börk, çuka, carkap, yapuk, edik, sokman gibi birçok isim vardır. Dede Korkut destanlarında çeşitli hayvan adları geçer. Ancak Oğuz Türkü'nün hayatında en üstün yeri at tutar. Başkahramanlar atlarıyla birlikte anılırlar, onların da insanlar gibi adları vardır.

Dede Korkut Kitabı üzerinde Türkiye'de ve Türkiye dışında başta V. V.

Barthold olmak üzere A. Samoyloviç, Hamit Araslı, Ahmet Çobanoğlu, E. Rossi, F. von Diez, J. Hein, Kilisli Rifat, Pertev Naili Boratav, Orhan Şaik Gökyay, Muharrem Ergin, Abdülkadir İnan ve Mehmet Kaplan tarafından çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

İlk olarak Kilisli Rifat'ın yayımladığı (İstanbul 1332) eserin Barthold tarafından yapılan Rusça çevirisi 1950'de Bakü'de, bu çeviriye dayanarak M. Jirmunsky ve A. H. Kononov tarafından yapılan ikinci Rusça çevirisi ise Kniga Molgo Deda Korkuta adıyla yayımlanmıştır (Moskova 1962). Eseri Ettore Rossi İtalyanca'ya (Vatikan 1952), Joachim Hein Almanca'ya (Zürih 1958) çevirmiştir. İngilizce'ye, biri E. Ahmet Uysal, Faruk Sümer ve Warren S. Wolker tarafından The Book of Dede Korkut adıyla (Austin 1972), diğeri Geoffery Lewis tarafından aynı adla yapılmış (Aylesbury 1974) iki tercümesi vardır. Eseri Firîbâ Azeb Defterî ve Muhammed Harîrî, G. Lewis'in İngilizce tercümesinden Bâbâ Korkud adıyla Farsça'ya çevirmiş (Tebriz 1355), ayrıca Hamâse-i Dede Korkud adıyla ikinci bir tercüme de İbrâhim Dârâbî tarafından Türkçe aslından yapılmıştır (Tahran 1355). Dede Korkut Kitabı'nı son olarak Slavoljup Dincic Sırpça'ya çevirmiştir (Kniga Dede Korkut, Belgrad 1981). Türkiye'de ise halk için yapılmış çeşitli yayımlar (bunlar için bk. TDEA, II, 217) dışındaki ilmî neşirleri şunlardır: Kilisli Muallim Rifat (Bilge) tarafından Kitâb-ı Dede Korkud alâ Tâife-i Oğuzân (İstanbul 1336) adıyla yayımlanan çalışma sadece Berlin nüshasına dayanılarak hazırlandığından bazı eksiklikleri ve hataları vardır. Orhan Şaik Gökyay'ın Dede Korkut (İstanbul 1938) ismiyle yayımladığı eser, Berlin istinsahına dayanmakla birlikte Dresden nüshasının fotoğrafları ile karşılaştırılmıştır. Gökyay, bu neşirden otuz beş yıl sonra Dresden nüshasını esas alarak Vatikan nüshasındaki fazlalıkları da eklemek suretiyle geniş bir inceleme, çeşitli konularda dizinler, kitabın yazmaları ve yayımları hakkında ayrıntılı bilgilerle eseri Dedem Korkudun Kitabı adıyla yeniden yayımlamıştır (İstanbul 1973). Muharrem Ergin ise Dresden ve Vatikan nüshalarının tıpkı basımlarını vererek eseri Dede Korkut Kitabı I ([Giriş-Metin-Faksimile], Ankara 1958), II ([İndeks-Gramer], Ankara 1963) adıyla neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dedem Korkudun Kitabı (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973 (eserle ilgili geniş bibliyografya için bu kitaba bakılabilir); Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 311; A. Olearius, Moscovitische und Persanische Reisebeschreibung, Hamburg 1696, s. 378-379; E. Schuyler, Musavver Türkistan Tarihi ve Seyahatnâmesi (trc. Kolağası Ahmed Efendi), İstanbul 1294, s. 32, 83; Ettore Rossi, “Motivi biblici E coranici Nel Kitab-ı Dede Korkut”, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 441; a.mlf., “Un nvovo manoscritto del Kitab-i Dede Qorqut”, Estratto della Rivista Degli Studi Orientali, XXV, Roma 1950, s. 34-43; Mihrali Seyidof, “Korkud Sözünün Etimoloji Tahlili ve Ovrazının Kökü Hakkında Kayıtlar”, Azerbaycan, sy. 1, Bakü 1979, s. 179 vd.; Pertev Naili Boratav, “Korkut-Ata”, İA, VI, 860-866; Fahir İz, “Dede Korkut”, EI^2 (İng.), II, 200; Mehmet Doğan, “Dede Korkut Kitabı”, TDEA, II, 217.

Orhan Şaik Gökyay

DEDE MEHMED EFENDİ

(ö. 1147/1734)

Hz. Peygamber’in sîret ve şemâiline dair eserleriyle tanınan Osmanlı kazaskeri.

1050 (1640) yılında Van’da, bazı kaynaklara göre ise Erzurum’da doğdu. Kendi ifadesine göre soyu Şems-i Tebrîzî’ye uzanmaktadır. Silâhdar Mehmed Ağa adını Ahmed olarak yazmaktaysa da (Nusretnâme, s. 143, 201) öteki çağdaş kaynaklardan adının Mehmed olduğu anlaşılmaktadır. Babasının adı Mustafa’dır.

Mehmed Efendi memleketinin ileri gelen âlimlerinden ilim tahsil etti. Bu arada ünlü vâiz Vanî Mehmed Efendi’ye damat oldu. Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa’nın sadrazamlığı zamanında İstanbul’a gelen Dede Efendi burada Mimar Sinan, Merdümiye, Hasodabaşı, Hüsrev Kethüdâ, Minkarîzâde, Mihrimah, Sahn-ı Semân ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yaptı. 1106’da (1694-95) Edirne kadılığı pâyesiyle Galata mevleviyetine getirildi. Ertesi yıl kendisine Haremeyn pâyesi verilen Dede Mehmed Efendi, 1699 Haziranında Anadolu kazaskerliği pâyesiyle İstanbul kadılığına, 1702 Nisanında Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Dede Efendi’nin bu hızlı yükselişlerinde önceleri kayınpederi ve IV. Mehmed’in hocası Vanî Mehmed Efendi’nin, II. Mustafa zamanında da (1695-1703) bacanağı ve bu padişahın hocası olan Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi’nin büyük rolü olmuştur. Nitekim bir müddet sonra çıkan Edirne Vak‘ası sırasında, Feyzullah Efendi’ye olan intisabı ve aynı zamanda bu şeyhülislâmın amcazadesi olması yüzünden görevinden alındı (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 785). Âsiler tarafından şeyhülislâmın oğulları ve akrabaları gibi evi yağmalanan Dede Efendi bir süre Yedikule Zindanı’nda mahpus tutuldu, ardından Magosa’ya sürüldü. Yıllarca orada kalan Dede Efendi’nin (Râşid, III, 93) vaktini eser yazmakla geçirdiği anlaşılmaktadır. 1719 yılında Bursa’ya gelerek Sâdîfakih mahallesinde satın aldığı evde ders verip kitap yazmakla meşgul oldu. I. Mahmud’un (1730-1754) cülûsundan sonra İstanbul’a gelmesine izin verildiyse de Mehmed Efendi Sultâniye

Medresesi’nden emekliliğini istedi. 1734 yılı sonlarında vefat etti ve evi civarında yaptırdığı dârülkurrâ hazîresindeki türbeye gömüldü. Kaynaklarda âbid ve zâhid, faziletli, ikram etmekten hoşlanan bir kişi olarak nitelendirilen Dede Mehmed Efendi’nin Arapça, Türkçe ve Farsça şiirlerinin bulunduğu da belirtilmiştir (İsmet, s. 81).

Eserleri. 1. el-Midhatü’l-kübrâ mine’l-kelâmi’l-kadîm fî hakkı Seyyidinâ Muhammed el-Mustafâ. Dede Efendi, bazı kaynaklarda Medâyihu’l-kübrâ fî hakki’l-Mustafâ adıyla geçen bu Arapça eserini 1086 (1675) yılında yazmıştır. Eserin mukaddimesinde Kur’ân-ı Kerîm’i başından sonuna kadar incelediğini, Hz. Peygamber’in faziletleriyle ilgili âyetleri topladığını ve bir sıraya göre dizdiğini belirten müellif, bu arada

faydalandığı kaynakların adlarını da verir. Eser yayımlanmıştır (Bulak 1301). 2. el-Vesîletü’l-uzmâ fî şemâili’l-Mustafâ. Dede Efendi’nin İstanbul kadılığı ve Rumeli kazaskerliği görevlerinde bulunduğu sırada yazdığı bu Arapça eser bir fâtiha, bir basîre, üç bab, bir hâtime ve bir tezyîlden oluşmaktadır. Fâtiha kısmı Hz. Peygamber’in övgüsüne tahsis edilmiş, basîrede onun doğduğu ayda gösterilen sevinç ve neşeler, bablarda yaratılışı ve dünyaya rahmet olarak gönderilmesi, hâtimede âhirete intikali anlatılmış, tezyîlde ise Hz. Peygamber’i sevmenin gereği üzerinde durulmuştur. Eser önce el-Midhatü’l-kübrâ ile birlikte (Bulak 1301), daha sonra Tabersî’nin Mekârimü’l-ahlâḳ’ının hâmişinde (Kahire 1311) ve ayrıca tek başına (Haydarâbâd 1331) yayımlanmıştır. 3. en-Nüshatü’l-kübrâ fî vilâdeti hayri’l-verâ. Dede Mevlidi diye bilinen bu Türkçe eserini müellif Magosa’da sürgünde iken bazı ilâvelerle Kitâbü’ş-Şemâil fî hakkı hayri’l-evâhir ve’l-evâil adıyla Arapça’ya çevirmiş, ancak daha sonra bazı ilâveler yaparak tekrar Türkçe’ye tercüme etmiştir. Dede Efendi, II. Mustafa’ya takdim ettiği bu eserinin baş tarafında Şeyhülislâm Feyzullah Efendi’nin ilmî şahsiyetini de övmüştür. Eserin 1147’de (1734-35) istinsah edilmiş bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 3218). 4. el-Vasfü’l-mahmûd fî menâkıbi’l-âbâ ve’l-cüdûd. Müellif bu eserinde kendi silsilesini kaydetmekte ve soyunu Şems-i Tebrîzî’ye kadar götürmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 308). 5. Risâle fi’s-siyâseti’ş-şeriyye. Bu Arapça kitap kendi türündeki eserlerle büyük benzerlik göstermektedir. Eserin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi’ndedir (I. kısım, nr. 62/2, vr. 31b-45[a]). 6. Ahkâm-ı Müfîde. Tekmiletü’ş-Şekaik’te adı geçen (s. 81) bu fıkhî eserin

hangi dilde yazıldığı tesbit edilememiştir. 7. Şerhu Risâleti'l-kıyâs. Mantıkla ilgili Arapça bir eser olup basılmıştır (Ziriklî, el-Alâm, VII, 100).

BİBLİYOGRAFYA

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayi'ât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1993, s. 728, 737, 785, 794, 796, 823; Silâhdar, Nusretnâme, s. 143, 201; Şeyhî, Vekayiu'l-fuzalâ, II, 66, 124, 133, 171, 177, 185, 194, 222, 226, 272, 281, 289, 310, 334, 338, 375, 386, 409, 491, 523, 579; Râşid, Târih, III, 39, 93; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekaik, s. 80-81; Sicill-i Osmânî, IV, 229; Osmanlı Müellifleri, I, 307-308; Serkîs, Muʿcem, I, 611; Hediyyetü'l-ârifîn, II, 321; Ziriklî, el-Alâm, VII, 100; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, IX, 298-299.

Cevat İzgi

DEDE ÖMER RÛŞENÎ

(ö. 892/1487)

XV. yüzyılın önde gelen Halvetî şeyhlerinden, mutasavvıf şair.

Daha çok şiirlerinde kullandığı Rûşenî mahlasıyla tanınmaktadır. Asıl adı Ömer, lakabı Dede, künyesi Ali ibnü binti Umur Bey'dir. Babası hakkında bilgi bulunmadığı gibi anne tarafından dedesi olan Umur Bey'in de hangi Umur Bey olduğu belli değildir. Hayatıyla ilgili en geniş bilgiyi veren son devir kaynaklarından Tuhfetü'l-mücâhidîn'e göre dedesi, Yıldırım Bayezid'in emîrlerinden Kara Timurtaş Paşa'nın oğlu Gazi Umur Bey'dir (vr. 284[a]); ancak Lemezât'ta Aydın oğlu Umur Bey olduğu belirtilmektedir (vr. 246[a]). Kendi ifadesine göre Aydın-ili'nden olan ve bu sebeple Rûşenî mahlasını kullandığını belirten şairin dedesinin, bölgede Osmanlılar'dan önce hüküm süren Aydınoğulları sülâlesinden elli yıl ara ile beylik yapan iki Umur Bey'den biri, kuvvetli bir ihtimalle de birincisi olabileceğini kabul etmek daha uygun görünmektedir. Nitekim Rûşenî, günümüzde İzmir ile Aydın vilâyetlerinin yer aldığı Aydın-ili bölgesinin o zamanki belli başlı merkezlerinden Güzelhisar'a bağlı Tire'den olduğunu belirtmektedir (Neynâme, beyit nr. 982; Miskinlik Kitabı, beyit nr. 145). Rûşenî'yi yakından tanıdığı anlaşılan Sehî Bey de onun Yenice köyünde doğduğunu söylemektedir (Tezkire, s. 193). Geç devir kaynakları doğum yılı olarak 820'yi (1417) verirlerse de bunun ispatlanması mümkün olmadığı gibi bazı zaruretlerden dolayı on yıl kadar geriye götürülmesi gerekmektedir (bk. Uzun, Dede Ömer Rûşenî, s. 10-12). Kaynakların "Sıddîkı" diyerek Hz. Ebû Bekir'e dayandırdıkları nesebini tahkik etmek mümkün değildir, ancak bunun uzak bir ihtimal olduğunu belirtmek gerekir.

Yetişmesinde ve tasavvufa intisabında önemli rolü bulunan ve Monlâ-yı Rûmî olarak tanınan ağabeyi Alâeddin Ali Anadolu'daki ilk Halvetî meşâyihinin önde gelenlerinden biridir. Bundan dolayı Rûşenî'nin ilmî ve tasavvufî yönden tanınmış bir aile muhiti içinde yetiştiğini söylemek mümkündür. Kaynakların birçoğuna göre medrese tahsilini Bursa'da yapmıştır; ancak Tuhfetü'l-mücâhidîn'de İstanbul'da okuduğuna dair bir

kayıt vardır (vr. 284[a]). Sehî Bey'in, Rûşenî'yi hemşehrisi ve Fâtih devrinin meşhur divan şairlerinden Melîhî'nin yakın dostu olarak göstermesi, onun tahsil hayatının bir devresinde İstanbul'da bulunduğuna işaret sayılabilir.

Rûşenî ile ilgili aydınlatılması güç bir mesele de onun Bursa'da Yeşilmedrese'de Çandarlı İbrâhim Paşa'ya muîd olduğu yolundaki bilgidir (a.g.e., vr. 284[a]). Fakat Çandarlı ailesine mensup iki İbrâhim Paşa'dan hiçbiri müderrislik yapmadığı gibi Yeşilmedrese'nin müderrisleri arasında bu tarihlerde vazife yapmış İbrâhim adlı bir müderris bulunmamaktadır (Baltacı, s. 492-496; Bilge, s. 120-122). Yeni yayınlarda görülen, Rûşenî'nin bu medreseye müderris tayin edildiği şeklindeki ifadelerse (Türk Klasikleri, III, 45) menâkıb türünden kaynaklarda yer alan bilgilerin kontrolsüz olarak aktarılmasından doğmuştur. Ancak bu bilgilerden, Dede Ömer Rûşenî'nin iyi bir medrese tahsili gördüğü, devrin ilim ve edebiyat muhitlerinden faydalanarak her iki bakımdan da iyi yetiştiği anlaşılmaktadır. Onun bu devrede yazdığı "melâhî" (zevkperest) türdeki şiirlerinin edebî muhitlerde beğenildiğine dair bilgiler, kendisinin daha o zaman bir şair olarak kabul edildiğini göstermektedir (Sehî, s. 191).

Rûşenî, Bursa'da bulunduğu sırada hakkında çıkan bir dedikodu ve gördüğü rüya sebebiyle oradan ayrılarak Lârende'de bulunan ağabeyi Alâeddin Ali'nin yanına gitti. Lârende'de onun da telkin ve tesiriyle tasavvufa yönelmeye karar verdi. Devrin büyük mutasavvıflarından, Halvetiyye tarikatının pîr-i sânîsi kabul edilen Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'nin (ö. 868/1463-64) yanına Bakü'ye giderek ona intisap etti. Kısa bir sürede sülûkünü tamamlayarak Şirvânî'nin halifesi oldu ve Anadolu'da irşadla görevlendirildi. Ancak mürşidinden uzak kalmamak için onun rızâsıyla Karabağ, Berdea ve Gence gibi civar bölgelerde irşada başladı.

Dede Ömer bir taraftan buralarda Sünnîliğin yayılmasına hizmet eden müessir bir şeyh olarak vazife yaparken bir taraftan da öncekilerin aksine ilâhî nitelikte dinî-didaktik şiirler yazmaya başladı. Şeyhinin vefatından sonra da onun yerine geçti. Akkoyunlular'dan Uzun Hasan'ın, Karakoyunlular'ı yenerek Tebriz'i başşehir edinmesinin (872/1467) ardından İbrâhim Gülşenî'yi göndererek kendisini davet etmesi üzerine Tebriz'e gitti ve sultanın hanımı Selçuk Hatun'un

kendisi için yaptırdığı dergâha yerleşti (873/1468'den sonra). Bundan sonra Rûşenî, Uzun Hasan'ın sarayında her cuma günü âlim ve sanatkârlarla yapılan toplantılarda daima en büyük saygıyı gören bir şeyh olmuştur.

Dede Ömer Rûşenî Uzun Hasan'ın vefatından sonra (1478) oğulları Sultan Halil (1478) ve bilhassa Akkoyunlular'ın en büyük hükümdarlarından, âlim ve sanatkârların koruyucusu olan Sultan Yâkub (1478-1490) zamanlarında da aynı saygı ve itibarı gördü. Kendisi de şair olan Sultan Yâkub çeşitli ihsanlarla daima Rûşenî'nin hizmetinde bulunarak Cihan Şah Hankahı'nı ona tahsis etti (Muhyî, s. 91; Uzun, Dede Ömer Rûşenî, s. 32-33). Dede Ömer Rûşenî Farsça bir şiiriyle övdüğü bu hükümdar zamanında Tebriz'de 892'de (1487) vefat etti ve tekkesinin hazîresindeki türbeye defnedildi. Rûşenî'nin hayatındaki bu son yirmi yıllık Tebriz devresi, onun tasavvufî şöhretinin gittikçe artan bir şekilde yayıldığı, tasavvufî mesnevilerini kaleme aldığı, şair olarak da ününün arttığı, hatta yazdığı şiirlerin diyâr-ı Rûm'a ve İstanbul'a kadar ulaşıp onlara nazîrelerin yazıldığı bir devredir. Ayrıca Halvetiyye'nin Rûşeniyye kolunu kendi adlarıyla Kahire'de devam ettirecek olan İbrâhim Gülşenî (Gülşeniyye), Şeyh Demirtaş (Demirtaşiyye) ve Şâhin Halvetî gibi büyük şahsiyetleri de bu sırada yetiştirmiştir. Rûşenî'nin tasavvufî bakımdan diğer bir özelliği de Halvetiyye tarikatının esaslarından biri olan "esmâ-i seb'a"yı on ikiye çıkarmış olmasıdır (bk. RÛŞENİYYE).

Rûşenî'nin divanında yer alan şiirleri onun kuvvetli bir divan şairi olduğunu göstermektedir. Dinî-tasavvufî konuları ise Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden hareketle didaktik tarzda yazdığı telif-tercüme mesnevilerinde ele almıştır. Eski Anadolu Türkçesi ile Âzerî Türkçesi özelliklerinin iç içe bulunduğu şiirlerinde açık ve nükteli bir anlatım, didaktik fakat samimi bir eda hâkimdir. Rûşenî'nin şiirleri arasında münâcâtları ile na'tlarının ayrı bir yeri vardır. Divanı ve mesnevileri içine âdeta serpiştirilmiş bir halde bulunan bu manzumelerde sıcak bir lirizm, samimi yakarışlarla ilâhî aşk ve Allah'a yakınlık duyguları işlenmiştir. Miskinliknâme'nin başındaki uzun münâcât bunların en güzel örneklerinden biridir. Kaside, gazel, rubâî ve beyitler halindeki na'tları ise onun şairlik kudretini ortaya koyan parçalar olarak daha da değerlidir.

Eserleri. 1. Divan. Türkiye'de ve Türkiye dışındaki pek çok kütüphanede

mevcut yetmişten fazla nüshasında bazı küçük değişikliklerle birlikte birkaç münâcât, beş na‘t, beş terciibend, dört terkibibend, doksan kadar gazel, 100’den fazla tuyuğ, rubâî ve beyit bulunmaktadır. Tesbit edilebilen en eski tarihli tam nüshası, İstanbul’da Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi’nde bulunan (nr. 1152) ve içinde diğer eserlerinin de yer aldığı 959’da (1552) istinsah edilmiş külliyat halindeki yazmadır (diğer nüshalar ve tavsifleri için bk. Uzun, Dede Ömer Rûşenî, s. 64-101). Ayrıca 940’ta (1534) hazırlanmış Câmiu’l-meânî’de, Çobannâme dışında külliyattaki diğer eserlerden yapılmış geniş çapta seçmeler yer almaktadır. Tertip bakımından bütün yazmalardan farklı olan ve İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu’nda en eski tarihli nüsha olarak gösterilen İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki yazma (TY, nr. 797) yanlış ciltlendiğinden, Miskinnâme mesnevisinin yazıldığı tarih olan 889 (1484) yılı istinsah tarihi zannedilmiştir. Ayrıca Çobannâme ile başlayan nüshada bu eserin başındaki Farsça mukaddime Tahir Üzgör tarafından divanın dîbâcesi olarak kaydedilmişse de (Türkçe Dîvân Dîbâceleri, s. 5) yanlıştır. 2. Çobannâme. Yazılış sebebinin belirtildiği Farsça mensur bir mukaddime ile başlayan eser, Mesnevî’deki “Mûsâ ile Çoban” adlı kıssanın Rûşenî tarafından yapılmış genişçe bir tercümesidir. Yaklaşık 1000 beyit kadar olup yirmi beş bölümden meydana gelen Çobannâme, mesnevileri içinde en erken kaleme alınanıdır ve, “Kıssa-i Çûbân için ey ehl-i dil/Fahr-i cihân fahrini târîh bil” beytindeki “fahr-i cihân fahri” ibaresinin ebced hesabına göre 880’de (1475-76) tamamlanmıştır. Rûşenî’nin eserlerinin külliyat halindeki yazmalarının hepsinde bulunduğu gibi müstakil yazmalarına da rastlanmaktadır (İÜ Ktp., TY, nr. 9385; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş, nr. 393). 3. Miskinliknâme. Miskinnâme diye de anılan bu didaktik manzume, Rûşenî’nin mesnevileri içinde tamamıyla telif bir eser olması yanında onun tasavvufî anlayışını ortaya koyması bakımından da önem taşımaktadır. 889’da (1484) tamamlanan ve Mevlânâ’nın Mesnevî’si gibi çağrışımlara dayalı bir yapı ve muhtevaya sahip olan eser, 100 beyti münâcâttan ibaret 128 beyitlik bir girişten sonra başlamakta, çoğunlukla “hikâyet” başlığı altında otuz dört bölümden meydana gelmektedir. Bu bölümlerde Hz. Peygamber ve ashabının başından geçen ibret verici olaylar, evliya menkıbeleri, çeşitli hikâyeler daima tasavvufî bir yorumla anlatılmıştır. Miskinnâme’nin önemli bir özelliği de bölümleri arasında, Türk tasavvuf edebiyatında ancak birkaç örneğine rastlanan manzum tasavvuf tariflerinden en tanınmış ikisinin yer almasıdır. “Der Beyân-ı Tasavvuf

Gûyed” ve “Ta‘rîf-i Dîger” başlıkları altında toplam altmış dokuz beyit tutan (Uzun, Dede Ömer Rûşenî, s. 129-139; beyit nr. 152-180, 181-221) bu tariflerin ardından “Sûfî tâ Mânend-i Hâk ne Şeved Pâk ne Şeved” (sûfî toprak gibi olmayınca tertemiz olamaz) ve “Der Ta‘rîf-i Sûfî Gûyed” başlıklı iki bölümde de (a.e., s. 148-158; beyit nr. 267-305, 306) tasavvuf ehlinin nasıl olması gerektiği anlatılmaktadır. 1181 beyit olan bu eser üzerinde Mustafa Uzun bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). 4. Neynâme. Konusunu Mesnevî'nin ilk on sekiz beytinden alan, aynı vezinde yazılmış bir tercüme ve şerh mahiyetindeki eser 1028 beyittir. Hâtimesiyle birlikte yirmi dört bölüm olan mesnevinin aslında belli bir adı yoktur. Başta ney konusunda yazılmış bazı bölümlerin ardından tasavvufî aşka dair izahların yapıldığı kısımlar gelmektedir. Neynâme'nin önemli bir özelliği, Rûşenî'nin son bölümlerde ağabeyi Molla Alâeddin Ali hakkındaki beyitlerde kendisi, doğum yeri ve ailesi hakkında bazı bilgiler vermesidir. Neynâme'nin de Mustafa Uzun tarafından edisyon kritiği yapılmıştır (İstanbul 1990). 5. Kalemnâme. “Der Sıfât-ı Kalem ü Medh-i Û Gûyed” başlığını taşıyan mesnevi, yazmalarına göre değişmekle beraber yaklaşık 250 beyit hacmindedir. İlk 100 beytinde kalemden bahsedilmekte, geri kalan beyitlerinde bazı hikâyelerle tasavvufî yorumlar yer almaktadır. Hâtimesi bulunmayan bu risâle tamamlanmamış intibaını vermektedir.

Rûşenî'nin divanındaki kaside, gazel ve rubâîlerinden bir kısmı, Miskinnâme'nin bazı bölümleri ve diğer mesnevilerinden yapılmış bir seçme, Edirne'deki Veli Dede Hankahı postnişini Şeyh Şuayb Şerefeddin Edirnevî tarafından Âsâr-ı Aşk adıyla ve kısa bazı açıklamalarla birlikte yayımlanmıştır (Dersaadet 1316).

Kütüphanelerdeki araştırmalar sırasında Rûşenî'ye ait kaynaklarda adı geçmeyen bir esere rastlanmıştır. Nüshaları nâdir olarak görülen bu eser Kadî Beyzâvî'nin tefsirinin hâşiyesidir. Eserin, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Hâşiye

ale'l-Kadî Beyzâvî adıyla kayıtlı bir nüshası (Yeni Medrese, nr. 1755/24) ile Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî, Arabî, nr. 4670) sadece Bakara sûresini içine alan bir bölümünün bulunduğu bir yazmasına rastlanmıştır. Bazı kataloglarda Pendnâme adıyla kaydedilen eseri ise müstakil bir kitap olmayıp Sehî'nin, “mev‘iza üslûbunda çok hakâyık ve dekâyık ve nice

maârif cem edip...” diyerek vasıta beytini verdiği terciibendidir (Süleymaniye Ktp., Tarlan, nr. 59/2).

Rûşenî’nin sade Türkçe ile yazılanları gibi konunun gerektirdiği terim ve tabirlerle tumturaklı bir şekilde kaleme alınan şiirleri de devrinden başlayarak büyük rağbet görmüştür. Bunlara birçok nazîreler yazılmış, ayrıca onu aşkın şiiri çeşitli makamlarda bestelenerek tekkelerde yakın zamanlara kadar okunmuştur. Bunlar arasında, günümüzde de özellikle mevlidlerde tevşîh olarak okunan, “Çün doğup tuttu cihan yüzünü hüsnün güneşi/Kim ola sevmeye bu vechile sen mâh-veşi” beytiyle başlayan na‘t, aralarında Nahîfî, Nazîm, Kânî, meşhur hattat ve şeyh Râkım Efendi, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin gibi şairlerin de bulunduğu yirmiye yakın kişi tarafından yirmi beş defa tahmis edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dede Ömer Rûşenî, Neynâme (haz. Mustafa Uzun), İstanbul 1990, s. V, VI, XVII-XVIII, 95-96, 101-102; Lamiî, Nefahât Tercümesi, s. 567-568; Sehî, Tezkire (Kut), s. 191-193; Hacı Ali Âlî, Tuhfetü’l-mücâhidîn, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3404, vr. 284a, 286b, 584a-586a; Mecdî, Şekaik Tercümesi, s. 282; Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb, bk. İndeks; Cemâleddin Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 565, vr. 246a-b; Harîrîzâde, Tibyân, nr. 430-432, vr. 60b, 68b; Hüseyin Vassâf, Sefîne, vr. 60a-b, 61a; Osmanlı Müellifleri, I, 68; Bursalı Mehmed Tâhir, Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etıbbânın Terâcim-i Ahvâli, İzmir 1324, s. 12; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 194-196; W. Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (trc. Tevfik Bıyıklıoğlu), Ankara 1948, s. 103; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, s. 39-55, 66, 220; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 491-496; Yakup Çiçek, Harîrîzâde Mehmed Kemaleddin: Hayatı-Eserleri ve Tibyânü vesâili’l-hakaık fî beyâni selâsili’t-tarâik Muhtevası ve Kaynakları (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü öğretim üyeliği tezi, 1982), İSAM Ktp., nr. 3572-1, s. 300-302; Mustafa Uzun, Dede Ömer Rûşenî Hayatı, Eserleri ve Miskinliknâme Mesnevîsi (Edisyon

Kritik), (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Câmiu'l-meânî", DİA, VII, 111; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 117-122; Tahir Üzgör, Türkçe Dîvân Dîbâceleri, Ankara 1990, s. 5.

Mustafa Uzun

DEDE PAŞA

(ö. 1884-1974)

Son devir Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden.

Bayburt'un Aşağı Lori (Yazıbaşı) köyünde doğdu. Asıl adı Mûsâ'dır. Büyük dedesinin adına izâfeten Dede Paşa adıyla şöhret buldu. Babası İzni Ağalar diye anılan, misafirperverlikleriyle meşhur bir aileye mensup olan Hacı Hüseyin Efendi, annesi Seyyidler lakabıyla tanınan bir aileden Gülhanım'dır.

Küçük yaşta yetim kalan ve geniş bir arazinin vârisi olan Mûsâ, dayısının yanında büyüdü. Sıbyan mektebini ve rüşdiyeyi bitirdi. Bu arada dinî tahsilini tamamladı. On sekiz yaşlarında iken Nakşibendiyye tarikatının Hâlidî koluna mensup Erzincanlı Şeyh Beşir (Buyruk) Efendi'ye intisap etti. Tarikat silsilesi Muhammed Sâmî, Abdurrahman Tâgî, Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, Seyyid Tâhâ yoluyla Nakşibendiyye'nin Hâlidiyye kolunun kurucusu Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır. Beşir Efendi, Doğu Anadolu'da yaygın bir şöhrete sahip olan Muhammed Sâmî Efendi'nin halifesidir. Muhammed Sâmî, 1300 (1883) yıllarında Erzurum'un Hınıs ilçesinde muallim olarak çalışırken şöhretini duyduğu Abdurrahman Tâgî'yi tanımak için Nurşin'e giderek kendisine intisap etti. 1886 Ekiminde Abdurrahman Tâgî tarafından irşad için Erzincan'a gönderildi. Kırtıloğlu adıyla anılan tekkeyi kurarak Erzincan ve yöresinde irşad faaliyetlerine başlayan Muhammed Sâmî, Hâlidiyye'nin Doğu Anadolu'dan İç Anadolu'ya kadar yaygınlık kazanmasını sağladı. Râbıta-i Nakş-i Hayâl adlı bir divanı bulunan Sâlih Baba (ö. 1906) başta olmak üzere birçok mürid yetiştirdi.

Dede Paşa Beşir Efendi'ye intisap ettikten sonra sürekli onun yanında ve hizmetinde bulundu. Erzincan'ın Ruslar tarafından işgal edilmesi üzerine (1917) Tokat'ın Zile ilçesine gitti ve kısa bir süre burada kaldıktan sonra Erzincan'a döndü. Beşir Efendi'nin vefatından sonra (1932) kırk yıldan fazla bir süre şeyhlik yaptı. Soyadı Kanunu çıktığında Baştürk soyadını

aldı. Her yıl arazisinden elde ettiği gelirin büyük bir kısmını ihvana verilmek üzere Erzincan'daki Kırtıloğlu Tekkesi'ne bırakırdı. Kışın Bayburt'un merkezinde Sarı Konak adıyla anılan evinde mürid, misafir ve ihtiyaç sahiplerine kapılarını açar, yaz aylarında Bayburt'un Aşağı Lori köyündeki arazisiyle ilgilenirken irşad faaliyetlerini de sürdürürdü. Dede Paşa 1950'den sonra Türkiye'nin bütün yörelerini gezerek çok sayıda müntesip edindi. Bunun sonucu olarak başta Erzincan, Erzurum, Bayburt, Gümüşhane olmak üzere İstanbul, Ankara, İzmir, Bursa gibi büyük merkezlerde halifeleri ve müntesipleriyle irşad faaliyetini yaygınlaştırdı. Dede Paşa vefat edince Erzincan Terzi Baba Mezarlığı'na defnedildi. Silsilesi ölümünden sonra halifesi Abdürrahim Reyhan tarafından sürdürülmektedir.

Tevazuu, şeriata bağlılığı ve cömertliğiyle sohbetlerine katılan hemen herkesi etkileyen Dede Paşa, kendisini ziyarete gelenlere ve müridlerine söylediği, "Sizler bizim büyüğümüzsünüz, biz size hizmet etmekle şeref kazanırız" sözleri ve bu sözlere uygun tavırlarıyla çok büyük saygı gördü. Ona göre tasavvuf Allah'ı bilmek, Allah'ı bulmaktır. Allah nasıl bulunursa O'nu öylece aramak icap eder.

BİBLİYOGRAFYA

Fehmi Kuyumcu, Salih Baba Divanı, Ankara 1979, s. 23-29; a.mlf., Evliyanın Dilinden, Ankara 1983, s. 38-47; Tahir Erdoğan Şahin, Erzincan Tarihi, Erzincan 1987, II, 287, 292; Mehmet Kadıoğlu, Tasavvuf Sohbetleri [bs. yeri ve yılı yok], s. 10-18.

Nurettin Albayrak

DEDE SULTAN

(ö. 822/1419)

Bedreddin Simâvî’nin müridlerinden olup giriştiği isyan hareketleri sonunda idam edilen Börklüce Mustafa’nın halk arasındaki unvanı

(bk. BEDREDDİN SİMÂVÎ).

DEF

(الدفّ)

Çok eski devirlerden beri tanınan ve genelde ritim için kullanılan bir çalgıdır. Kelimenin aslı Sumerce dap olup Akkadca aracılığıyla Arapça'ya ve diğer Sâmî

dillere geçmiştir (Ar. deff/düff, Arm., İbr. dapp/toff). Çivi yazılı Akkadca tabletlerde giş dappu/adappunun "ağaç tepsi" ve urudu adapunun "bakır def" anlamında kullanılması (bk. v. Soden, I, 10-11), defi Sumerler'in daha önce yaptıkları ağaç tepsiye bakarak icat ettiklerini ve önceleri bu çalgının sonraki tepsiler gibi bakırdan yapılmış olduğunu göstermektedir. Ahşap kasnak üzerine ne zaman deri gerildiğini tesbit etmek zordur; çünkü eski Ön Asya tasvirî sanat ürünlerinde def daima bir daire şeklinde yandan resmedildiği için kenar ayrıntıları belirtilmemiştir. Yine en eski örneklerine Sumerler'de rastlanan davulun "çift" anlamına gelen Akkadca bir isim taşıması, tek taraflı olan defin ondan daha önce yapıldığını gösterir (krş. İA, XII/1, s. 114). Her ne kadar Câhiliye devri Araplarına ait düff murabba' denilen dört köşeli bir def cinsinin bazan çift taraflı yapıldığı bilinmekteyse de (a.g.e., XII/1, s. 115) bu istisnaî bir durumdur; def her dönemde ve her bölgede daima tek yüzlü yapılmış, hatta tepsi olarak da kullanılmıştır. Özellikle düğünlerde def bütün çalgıcılar adına defçi tarafından bir tepsi gibi tutularak dolaştırılmakta ve bahşiş toplanmaktadır. "Defe koymak" veya "defe koyup çalmak" (bir kişiyi alaya alıp çevreye yaymak) deyimi de buradan gelmektedir. Alınan bahşiş tatminkâr ise def çalınıp para diğer kişilere gösterilirken cömertlik üzerine mâniler veya güzel sözler söylenmekte, ancak hali vakti yerinde olan bir kişinin verdiği bahşiş çok az görülürse çalgıcı tarafından def içinde abartılı biçimde çalınarak alaylı sözlerle ilân edilmektedir.

İslâm kaynaklarında, def ve davulu ilk icat edenin Tubal b. Lamek olduğu yolunda verilen bilgiler Ahd-i Atîk'ten yapılmış hatalı ve eksik nakillere dayanmaktadır (geniş bilgi için bk. DAVUL). Defin ilk defa Hz. Süleyman ile Belkıs'ın düğününde çalındığı (Evliya Çelebi, I, 622) veya Araplar

tarafından icat edildiği şeklindeki rivayetler de söylentiden ibarettir. Ancak Ahd-i Atîk'te fazlaca anılması ve bugün de başta Araplar olmak üzere bütün Ortadoğu halkları tarafından çok sevilmesi, defin tarih boyunca en fazla Sâmîler arasında kullanıldığını göstermektedir. Ahd-i Atîk'te çeşitli vesilelerle anlatılan eğlence ve merasimlerdeki çalgılar içinde def geniş bir yer tutmaktadır. Ahid sandığı*nın taşınmasında (II. Samuel, 6/5), bir zaferin kutlanmasında (I. Tarihler, 13/8), Kızıldeniz'i geçtikten sonra (Çıkış, 15/20-21) ve şükrü gerektiren herhangi bir durumda santur, zurna, çenkle beraber veya yalnız olarak def çalındığından söz edilir. Ahd-i Atîk'te def, özellikle dinî törenlerde kullanılan bir alet görünümündedir ve mezmurların da def ve çenk eşliğinde veya yalnız defle raks ederek yahut başka sazları da çalarak birlikte söylendiği anlaşılmaktadır (Mezmurlar, 149-150). Tasvirî sanat eserleri üzerinde tesbit edildiğine göre İsrâiloğulları tarafından kullanılan deflerin biçimleri genellikle dört köşe veya yuvarlaktı.

Câhiliye şiirine fazlaca yansımamasına rağmen defin Araplar'ın hayatında önemli bir yeri vardı. Dinî törenlerde, savaşa gidiş ve hatta çarpışmalar sırasında, muzaffer bir kumandanın veya önemli bir şairin karşılanmasında, eğlence meclislerinde, düğünlerde ve yas törenlerinde kadınlar def eşliğinde şiirler terennüm eder, teganni yaparlardı. Arap müziğinin üç ana usulünden biri kabul edilen hezec genellikle defle icra edilirdi. Mekke, Medine, Tâif gibi şehirlerde kurulan panayırlardaki eğlencelerde def en gözde çalgı aletiydi. Medine'ye hicretinde Hz. Peygamber'i karşılayanlar arasında def çalan ve şiir okuyan genç kızlarla çocuklar da vardı. Savaş sırasında kadınların def eşliğinde erkekleri teşvik eden şiirler söylemesi âdetti. Uhud Gazvesi'nde Ebû Süfyân'ın karısı Hind başkanlığındaki kadınların def ve "ekbâr ya'nî tubûl" denilen büyük deflerle Kureyş ordusunu savaşa teşvik ettikleri bilinmektedir (Vâkıdî, I, 225). Savaştan dönen kahramanların def çalarak karşılanması da eskiden beri Araplar'ın bir âdetiydi. Hz. Peygamber'in sağ salim ve muzaffer olarak seferden dönmesi halinde def çalıp şarkı söylemeyi adayan siyahî bir câriyeye izin verilmesi (Müsned, IV, 353; Ebû Dâvûd, "Eymân", 22; Tirmizî, "Menâkıb", 71) bu geleneğin devam ettirildiğini göstermektedir.

Evlilik ve sünnet merasimleri sırasında def çalarak eğlenmek Araplar'ın eski âdetlerindendir ve bu gelenek İslâmî dönemde de sürdürülmüştür. Çeşitli hadislerde özellikle nikâhın def çalınarak ilân edilmesinin istendiği

görülmektedir. Hatta bazı hadislerden, evliliği gizli olmaktan çıkarması itibariyle def çalmanın meşrû evlilikle gayri meşrû ilişkileri birbirinden ayıran bir alâmet olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır (bk. Wensinck, Muʿcem, "nkh" md.). Aynı konudaki bazı hadislerde gırbâl (kalbur) kelimesi kullanılmıştır ki Araplar kalbur veya eleğe benzediği için defi bu şekilde de adlandırmışlardı (İbnü'l-Esîr, III, 352). Hz. Peygamber'in himayesine aldığı kızlardan Fâria bint Ebû Ümâme'nin Nebît b. Câbir'le evlendirilmesi sırasında Resûlullah'ın Hz. Âişe'ye, ensarın eğlenceyi sevdiğini göz önünde tutarak düğüne def çalan ve şiir söyleyen muganniyelerin gönderilip gönderilmediğini sorması (Buhârî, "Nikâh", 63; krş. Tecrid Tercemesi, XI, 302), Araplar arasında düğün eğlencelerinde def çalmanın yaygınlığı hakkında yeterince fikir vermektedir. Gelin, güveyin evine kız arkadaşları tarafından def eşliğinde götürülür ve eve varıldığında şiirler söylenirdi.

İslâm'ın haramların işlenmesine, kötülük ve haksızlıkların yapılmasına, aslî görevlerin terk ve ihmal edilmesine yol açan "lehv"i (boş ve faydasız şeylerle uğraşma; oyun ve eğlence) yasaklamış veya kınamış olması, bazı âlimlerin mûsikinin dinî hükmü konusunda olumsuz tavır almalarına sebep teşkil etmiştir. Bununla birlikte doğrudan mûsikiyi değil çalındığı ve dinlendiği ortamla doğurduğu sonuçları tartışanlar da vardır. Mûsiki hakkındaki mevcut çekimser tavrın aksine düğün ve diğer merasimlerde def çalmanın câiz olduğu hususunda hemen hemen bütün âlimler görüş birliği içindedir. Bunun sebebi, defin Asr-ı saâdet'te terkedilmeyip belli türdeki eğlence ve kutlamalarda sıkça kullanılmış ve Hz. Peygamber'in de buna ses çıkarmamış olmasıdır. Öte yandan mûsikiyi haram kabul edenler de defin bir istisna teşkil ettiği görüşündedirler. Yasaklamanın sınırlarını tesbit ederken çalgıları zilli-zilsiz veya üflemeli-vurmalı şeklinde gruplara ayırmak da yine defin câiz oluşunu açıklamaya yöneliktir. Ayrıca kaynaklarda defin tanımı üzerinde titizlikle

duruldığu görülmektedir ki bunun sebebi, defe gösterilen müsamahanın diğer çalgıları içine almasını önlemektir (bk. MÛSİKİ).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-Arab, "dff" md.; v. Soden, AHW, I, 10-11; Wensinck, Muʿcem, "nkh" md.; Müsned, III, 418; IV, 78, 353; VI, 33, 84, 99, 359, 360; Buhârî, "Nikâh", 48, 63, "Megazî", 12; İbn Mâce, "Nikâh", 20; Ebû Dâvûd, "Eymân" 22, "Eşribe", 5, 7; Tirmizî, "Nikâh", 6, "Menâkıb", 71; Nesâî, "Nikâh", 72, "Îdeyn", 33, 36; Vâkıdî, el-Megazî, I, 225; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Musannef, XI, 4-6; Fâkihî, Ahbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986, III, 20-32; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), IV, 220; Gazzâlî, İhyâf (Beyrut), II, 268-306; Beğavî, Şerhu's-sünne, Beyrut 1983, IX, 46-49; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 352; İbnü'l-Hâc el-Abderî, el-Medhal, Kahire 1981, III, 117-118; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, II, 344; Tecrid Tercemesi, XI, 302; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 622-635; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, VI, 210-2123; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 108-111; M. Ebü'l-Fazl İbrâhim – Ali M. el-Bicâvî, Eyyâmü'l-Arab fi'l-İslâm, Kahire 1394/1974, s. 37-38; Süleyman Uludağ, İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ, İstanbul 1976, s. 62 vd.; Şevkı Dayf, eş-Şir ve'l-gınâ fi'l-Medîne ve Mekke, Kahire 1979, s. 39-45, 179-183; Abdülganî en-Nablusî, Îzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât (nşr. Ahmed Râtib al-Hammûş), Dımaşk 1981; Ebû Tâlib el-Mufaddal, Kitâbü'l-Melâhî ve esmâihâ, Kahire 1984, s. 15, 36; Muhammed el-Ahmedî, Menhecü's-sünne fi'z-zevâc, Kahire 1988, s. 149-152; Kerem el-Bustânî, en-Nisâü'l-Arabiyyât, Beyrut 1988, s. 64; Ahmed b. Muhammed el-Mekkî, Keffü'r-raâ, Beyrut 1986, s. 90-104; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 342-350, 3542, 355-357, 360-363, 372; Muhammed Gazzâlî, Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevi Sünnet (trc. Ali Özek), İstanbul 1992, s. 110-135; James Robson, "Muslim Wedding Feasts", Glasgow University Oriental Society Trasactions, XVIII, Leiden 1961, s. 8; Muhammed Dayfullah, "el-Hayâtü'l-ictimâiyye fî sadri'l-İslâm ve'l-üsre"', ed-Dâre, IV/3, Riyad 1988, s. 14-15; W. Heffening, "Nikâh", İA, IX, 262; H. G. Farmer – M. Kemal Özergin, "Tef", a.e., XII/1, s. 114-117; J. Parisot, "Tambour, Tambourin", DB, V/2, s. 1982-1986; H. G. Farmer, "Duff", EI² (İng.), II, 620-621.

Nebi Bozkurt

MÛSİKİ.

Türk mûsikisinde gerek icra gerekse yapılışındaki değişik özellikler sebebiyle dinî mûsiki, sanat ve halk mûsikisi dallarında kullanılan defler ayrı ayrı ele alınacak mahiyettedir.

1. Dinî Mûsikide Def. Kasnak çapı 40-44, eni 7-8 cm. civarında olup def çeşitlerinin en büyüğüdür; bendir ve mazhar adlarıyla tanınır, bunları çalanlara da bendirzen denir. Zilsiz olan bu defler, cehrî zikir yapan tarikatlarda hem ritmin hem de bu sırada okunan ilâhilerin usulünün bozulmamasını temin için kullanılır. Defle ritim tutulurken dört dörtlükten bir sekizliğe kadar ölçülebilen aralarla darb* vurulur ve buna "darb-ı nutuk" denilir. Ayrıca bir sekizlik darplar, zikir esnasında "hay" ve "hû" gibi tek heceli kelimeler söylenirken vurulmaktadır. Eskiden sokaklarda ilâhi okuyarak dolaşan tarikat mensubu seyyah dervişler de bu defi kullanmışlardır.

2. Sanat Mûsikisinde Def. Türk sanat mûsikisinde usulü en iyi şekilde belirleyen çalgı kabul edildiği için def, özellikle ritim tarafı ağır basan fasıllarda birinci saz olarak önem kazanmıştır. Eskiden fasıl heyetlerinde şef durumunda bulunan serhânende elinde def tutar, sâzende ve hânendelere usul başlarını belirtecek ve esere birlikte girmeyi sağlayacak şekilde usul vurmak suretiyle faslı o idare ederdi. Bu arada nâdiren birden fazla hânendenin def çaldığı heyetler de görülmüştür. Bir dönem bilhassa hânendelerin usul sazı olarak kullandıkları def zamanla unutulmuş, ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru özellikle ince saz takımlarında yeniden görülmeye başlamıştır. Günümüz fasıl heyetlerinde ise eskisi kadar olmamakla beraber bir ritim çalgısı niteliğiyle önemini korumaktadır.

Sanat mûsikisinde kullanılan def ortalama 30-40 cm. çapındadır ve kasnağının çevresinde muntazam aralıklarla yerleştirilmiş 8-9 cm. çapında beş çift zil bulunmaktadır. Deriye vurmak suretiyle elde edilen "düm" sesine karşılık ziller "tek" sesini verirler. Kasnak genellikle 3-4 cm. eninde olup beyaz çam, ceviz, kavak, gürgen gibi ağaçlardan yapılır ve değişik tekniklerde çeşitli bezemelerle süslenir. Çok ince olması gereken def derisi için balık derisi veya sığır mesânesi tercih edilir; ancak oğlak derisi de kullanılmaktadır. Ziller pirinç veya daha çok bafondan yapılır. Bazan bu standart tip deften başka küçük zillerin çerçevelediği 20-25 cm. çapında daha küçük deflere de rastlanmaktadır. Def, şeklinden dolayı dâire adıyla da

anılmaktadır ve def çalana dâirezen denir. XIX. yüzyılda servi ağacından yapılmış ceviz kaplama, üzeri sedef ve gümüş kakmalı maddî değeri yüksek deflerin İstanbul'da rağbetle karşılandığı bilinmektedir.

3. Halk Mûsikisinde Def. Orta Anadolu başta olmak üzere Anadolu'nun bütün bölgelerinde kullanılır. Genellikle 27-28 cm. çapındaki çam veya gürgen kasnağa toklu derisi gerilerek yapılır ve yapısında sanatlı bir işçilik görülmez. Çeşitli yerlerde defin yanı sıra delbek, germe ve kabran gibi adlarla anılır; def çalana da defçi denir.

Köy düğünlerinde ve özellikle kına gecelerinde daha çok kadınlar arasında çalınan defler büyük boyda ve zilsizdir. Bu tip deflerin bazılarının kasnak içlerinde 2 cm. çapında, sık sıralar halinde dizilmiş “zingirdek” denilen küçük halkacıklar bulunur; bunlar defin sesine kaba ve donuk bir şıkırtı katar. Azerbaycan'da “gaval” (kabal) adı verilen zingirdekli deflere daha doğudaki Türkler'e ait çalgılar arasında da rastlanmaktadır. Bazı bölgesel karakterli defler arasında özellikle “Erzurum defi” dikkat çekmektedir. Çapı 31-32 cm., kasnak genişliği 7 cm. olan bu sazın başlıca özelliği, kasnağının üzerinde derinin gerilmesini sağlayan altı adet kelebek vidanın bulunmasıdır. Bunda da sanat mûsikisinde kullanılan defte olduğu gibi genellikle beş çift zil bulunur; ancak bu ziller pirinçten yapılmıştır.

Sol elde iç yüzü icracıya bakacak şekilde ve göğüs hizasında tutulan def, yukarı aşağı belirli bir ritimde sallanarak parmakların hep birden veya bazan teker teker vurulması suretiyle çalınır. Sağ el, ayası ve parmaklarıyla esas darbları ve ritmi vururken sol elin başparmak dışındaki parmakları deri üzerinde ritmi takip eder. Gerektiğinde her iki elin parmakları bir çift zil üzerinde çalışabilir. Türk folklorunda da Araplar'da olduğu gibi yalnız defle çalınan hava ve oyunlar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

H. G. Farmer, Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century, Glaskow 1937, s. 12-13; a.mlf. – M. Kemal Özergin, “Tef”, İA, XII/1, s.

114-117; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 103-104; Mahmut Ragıp Gazimihal, Türk Vurmalı Çalgıları, Ankara 1975, s. 56-58; Şenel Önaldı, Türk Halk Musikisi Ansiklopedisi, İstanbul 1979, s. 342; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 95; Sadi Yaver Ataman, "Mey", TFA, II/18 (1951), II, s. 278; H. Usbeck, "Türklerde Musiki Aletleri", MM, sy. 246 (Mayıs 1969), s. 27-28; sy. 247 (Haziran 1969), s. 28; "Tef", TA, XXXI, 23; Pakalın, I, 388-389; R. Ekrem Koçu, "Def", İst.A, VIII, 4330-4332; Öztuna, BTMA, I, 211-212.

Nuri Özcan

DEFİN

(الدفن)

Ölünün gömülmesi anlamında bir fıkıh terimi.

Cenazeye karşı yapılagelen görevler arasında yer alan defin işlemi, aynı zamanda İslâm'ın insana verdiği değeri de gösteren dinî bir vecîbe özelliği taşır. Cenaze namazı gibi bunun da farz-ı kifâye olması, bu görevin herkes tarafından olmasa bile toplum adına bir grup veya kurum tarafından yerine getirilmesi gerektiğini gösterir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu işlemin insanoğluna Allah tarafından öğretildiği, kardeşinin cesedini ne yapacağını, ancak Allah'ın gönderdiği bir karganın hareketlerinden öğrenen Hz. Âdem'in oğlunun, "Yazıklar olsun bana, şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini gömmekten de mi âciz kaldım!" dediği anlatılır (el-Mâide 5/31). Başka âyetlerde de ölünün gömülmesi gereğine dolaylı olarak işaret edilmiştir (bk. Tâhâ 20/55; el-Mürselât 77/25-26; Abese 80/21-22). Ölünün toprağa tevdi edilmesinin çevre temizliği, sağlık, insanın saygınlığının korunması ve ölümü hatırlatma türünden birçok hikmetler taşıdığı ve bir bakıma geride kalanların ölüye karşı son görevini simgelediği, ölen için de yeni bir hayatın başlangıcı olduğu için defnin şekil ve usulü öteden beri fıkıh kitaplarında ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Ancak bu konuda mevcut bilgi ve usuller, esas ve amaçta aynı olmakla birlikte mahallî kültür ve geleneklerin değişikliği sebebiyle zaman zaman farklılıklar gösterebilmektedir.

Cenaze hizmetlerinin yerine getirilmesini ve naaşın defnini önemli bir sebep olmadıkça geciktirmek doğru değildir. Hz. Peygamber cenazeye karşı görevlerin geciktirilmeden ifasını tavsiye etmiştir (Şevkânî, IV, 79-80).

Cenazenin sesli zikirle, Kur'an okuyarak veya nümayişle mezarlığa götürülmesi dinî açıdan hoş karşılanmamış, sükûnet içinde, kalben zikir, dua ve tefekkürle takip edilmesi tavsiye edilmiştir. Mezarlığa varıldığında cenaze kabre indirilinceye kadar ayakta durmak, sonrasında ise oturmak sünnettir. Kabir 100-150 cm. derinliğinde, kıble ile dik açı oluşturacak şekilde kazılır. Kabrin tabanı boyunca ve kıble tarafında naaşın

sığdırılabileceği büyüklükte bir kısmın oyulması (lahit), toprağın doğrudan doğruya cenazenin üzerine atılmasını önleyeceğinden daha güzel bulunmuş, toprağın çok sert veya yumuşak olması sebebiyle buna imkân bulunamazsa cenazenin kabrin tabanında uzunlamasına konmasının ve toprağın göçmesini önleyecek tedbirlerin alınmasının da yeterli olacağı belirtilmiştir. Cenazeyi kabre, kadın ve gayri müslimler hariç ölenin mahrem ve yakınlarının indirmesi sünnettir. Buna imkân bulunamazsa bu görevi yabancı şahıslar da yapabilir. Cenazenin kabre, “Allah’ın adıyla ve Resûlullah’ın dini üzere” anlamına gelen “بسم الله وعلى ملّة رسول الله” duasıyla konması, yüzü kıble tarafına çevrilerek sağ yanı üzere yatırılması gerekir. Öyle ki, cenazenin bu şekilde yatırılmadığı sonradan farkedilse üzeri toprakla tamamen örtülmedikçe açılarak düzeltilir. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre toprakla örtme tamamlanmış olsa bile kabrin tekrar açılıp düzeltilmesi icap eder. Kabre yerleştirilen cenazenin kefen bağları çözülür; üzerine tahta, kerpiç, kuru ot, kamış vb. örtülerek atılacak toprağın doğrudan cenazeyle teması önlenir. Cenaze ile birlikte kabre başka bir eşyanın konması, hatta kabrin veya cenazenin özel durumundan kaynaklanan mâkul bir sebep bulunmadığı sürece cenazenin tabutla gömülmesi mekruh görülmüştür. Tabutla gömme, gerek ölenin toprakla temasına, zamanla çürüyüp toprağa karışmasına engel olması, gerekse israf ve gösterişe, daha geniş yer işgaline yol açması sebebiyle hoş karşılanmamıştır. Ölünün mumyalanarak gömülmesi de aynı mahiyettedir.

Deniz yolculuğunda ölen kimsenin, karaya götürülmesi imkânı bulunmadığı takdirde batması sağlanacak şekilde denize bırakılması câizdir; bu işlem onun hakkında defin sayılır. Ancak imkân olduğu ölçüde cenazenin karada toprağa verilmesi teşvik edilmiştir. Büyük olsun küçük olsun, ölen kimsenin öldüğü yere değil mezarlığa gömülmesi gerekir. Öldüğü yere gömülmenin sadece peygamberlere mahsus olduğu belirtildiği gibi (İbn Âbidîn, I, 600) mezarlığın ziyaretçiler için ibret vesilesi olacağı, ölüler için de hayır ve rahmetle anılmaya sebep teşkil edeceği ifade edilmiştir. Cenazenin gece gömülmesi de mümkün olmakla birlikte gündüz defnedilmesi teşvik edilmiştir. Definde aslolan bir kabre bir kişinin gömülmesidir. Ancak ihtiyaç duyulduğunda, aralarına toprak konarak birden fazla kimse de bir kabre gömülebilir. Önceden ölü gömülmüş kabre kemikleri çürümüşse tekrar defin yapılabilir. Henüz çürümemiş kemikler varsa onlar da yeni cenaze ile birlikte ve araları toprakla ayrılarak gömülür. Bu kemiklerin

başka yere götürülmesi doğru olmaz. Defnedilen cenazenin daha sonra alınıp başka yere nakli de ancak bazı mezheplerce ve belli şartlarda câiz görülmüştür.

Cenaze kabre konulduktan sonra orada bulunanlardan her birinin, topraktan geldiğini, tekrar toprağa döneceğini ve ikinci defa yine topraktan çıkarılarak haşrolunacağını hatırlayarak kabre toprak atması, definden sonra ölü için dua edip Kur'an okuması müstehaptır. Şâfiî'ye göre kabir yer seviyesinde, çoğunluğu oluşturan diğer fakihlere göre ise yerden bir karış yükseklikte bir tümsek şeklinde doldurulur. Kabri belirlemek için baş ve ayak kısmına ağaç, taş vb. dikilmesi, bunun üzerine ölünün isminin yazılması, kabir ve çevre düzenlemesi yapılması hoş görülebilir. Ancak bu konuda da itidal ve sadeliği korumak, israf ve gösterişe kaçmamak, malzeme ve mekânı ölçülü kullanmak esastır. Kabir üzerine bina, türbe, kubbe vb. yapmanın, isim dışında âyet ve hadis dahil yazı yazmanın fakihler tarafından hoş karşılanmayıp mekruh veya haram olarak görülmesi, hem bu gerekçelerle, hem de ölülere saygı gösterirken tevhid inancının ihlâl edilmemesi ilkesiyle izah edilebilir (ayrıca bk. CENAZE; KABİR).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, I, 241-246; İbn Hazm, el-Muhallâ, III, 396-397, 404-405, 409; Serahsî, el-Mebsût, II, 56-57, 60-62; Kâsânî, Bedâi, II, 792-798; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 261; İbn Kudâme, el-Mugnî, I, 186-192; Nevevî, el-Mecmû, V, 269-273, 279-283, 285-296; İbn Cüzey, el-Kavânînü'l-fıkhiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 66; Zeylaî, Tebyînü'l-hakaik, Bulak 1313, I, 245-246; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr (Bulak), I, 470-472; Şa'rânî, el-Mîzânü'l-kübrâ, Kahire 1328, I, 218; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 165-166; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, IV, 7884, 88-102; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 597-602; Dımaşkı, Rahmetü'l-ümme, Beyrut 1407/1987, I, 88-90; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü'l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 111-112; Tahtâvî, Hâşiye alâ Merâkı'l-felâh, İstanbul 1985, s. 497-508; Mehmed Zihni Efendi, Ni'met-i İslâm, Diyarbakır 1393, I, 2. kısım, 599-612; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük İslâm İlmihali, İstanbul, ts., s. 259-263; Cezîrî, el-

Mezâhibü'l-erbaa, I, 534-538; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, II, 519-520; A. S. Tritton, "Djanaza", EI^2 (İng.), II, 441-442; Mehmet Şener, "Cenaze", DİA, VII, 356.

Mustafa Uzunpostalcı

DEFİNE

(الدفينة)

“Bir şeyi örtmek, gizlemek; ölüyü gömmek” anlamındaki defn kökünden türeyen defîne “gizlenen şey” mânasına gelir. Bu anlamda rikâz, kenz ve hazîne kelimeleri de kullanılmaktadır. Define terim olarak toprağın altında gizlenmiş, sahibi bilinmeyen parayı ve her türlü kıymetli eşyayı ifade eder ki kime ait olacağı ve bundan devlete ödenmesi gereken vergi bakımından İslâm hukukunda özel hükümlere tâbidir. Hadislerde define anlamında rikâz kelimesi kullanılmıştır (bk. Wensinck, Muʿcem, “hms” md.). Şâfiî ve Mâlikîler’e göre rikâz sadece define anlamına gelmekte ve Hz. Peygamber’in, “Rikâzda beşte bir vergi vardır” anlamındaki hadisinin kapsamına sadece bu tür mallar girmektedir. Ancak Hanefîler ile Evzâî, Sevrî ve Caʻfer es-Sâdık’ın da dahil olduğu bir grup hukukçu bu kelimeyi daha geniş kapsamlı düşünmekte ve definenin yanı sıra madenleri de rikâz statüsü içinde değerlendirmektedir.

Definenin mülkiyet ve vergilendirme açısından hükmü, hukukçulara ve hukuk ekollerine göre olduğu kadar definenin ait bulunduğu döneme, çıkarıldığı yerin hukukî statüsüne ve defineyi teşkil eden mal ve eşyanın nevine göre de farklılık gösterir. Üzerindeki yazı, işaret ve benzeri bilgilerin yardımıyla İslâmî devirden önce gömüldüğü anlaşılan defineye “kenz-i Câhilî”, bu dönemden sonra gömülen defineye de “kenz-i İslâmî” denilir. Ancak İslâm dönemine ait defineler bulunmuş mal (lukata*) hükmüne tâbi olduğundan define ile ilgili doktriner görüşler daha çok İslâm dönemi öncesinde gömüldüğü bilinen para ve değerli eşyayı ilgilendirmektedir. Hanefîler hariç fakihlerin çoğunluğunun, “Rikâz Câhiliye definesidir” demesi de bundan dolayıdır. Öte yandan hangi döneme ait olduğu bilinmeyen definelerin de (kenz-i müştebih) Câhiliye definesi grubunda mütalaa edilmesi temayülü ağır basar.

Hukuk ekollerinin ortak görüşüne göre İslâm öncesi dönemden kalan defineler kural olarak beşte bir (humus) oranında vergiye tâbidir. Ancak Hanefîler, defineyi madenlerle birlikte rikâz kavramı içinde ve aynı statüde

ele aldıklarından bulunan malın ancak altın, gümüş, kurşun, bakır gibi ateşte eriyen bir maden veya silâh, elbise ve benzeri eşya olması halinde beşte bir verginin alınacağı, civa hariç diğer sıvı maddelerle değerli taşlardan vergi alınmayacağı görüşündedir. Şâfiîler ile Zâhirîler'e göre de altın ve gümüşün dışındaki defineler vergiye tâbi değildir. Denizden çıkarılan inci, mercan, amber gibi maddeler, hatta altın, gümüş gibi kıymetli maden ve paralardan Hanefîler'de hâkim görüşe ve Zeydiyye mezhebine göre devlete humus verilmez. Gerekçe olarak da bu yöndeki sahâbe görüşlerini ve denizden çıkarılanların rikâz statüsüne girmeyip tamamen emek mahsulü olduğu için devletin bu tür mallarda bir hakkının bulunmadığını ileri sürerler. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre ise denizden çıkarılanlar da vergiye tâbidir. Ancak bunlarda vergi oranı Ebû Yûsuf ve İmâmiyye'ye göre beşte bir iken diğer hukukçulardan beşte bir, onda bir, kırkta bir gibi farklı görüşler rivayet edilmiştir. Bu farklı oranlar, denizden çıkarılan malların ne ile kıyaslanacağı konusundaki farklı görüşlerden kaynaklanır. Definenin bulunduğu arazinin ev, bahçe, tarla gibi sahipli (mülk) veya dağ ve sahra gibi sahipsiz (mubah) arazi olması, hukukçuların çoğunluğuna göre devletin vergi hakkını etkilemez. Şâfiî fakihleri ise sadece sahipsiz arazide bulunan altın ve gümüş türündeki defineden devlete beşte bir pay vermek gerektiği, buna karşılık sahipli arazide bulunanın tamamının arazi sahibine ait olduğu görüşündedir. Öte yandan fakihlerin çoğunluğuna göre define ganimet gibi değerlendirilir. Bu sebeple vergi tahakkuku için bulunan malın miktarı ve bulan kimsenin mükellef olup olmaması önem taşımaz. Alınan vergi de ganimetin sarf yerlerine harcanır. Şâfiîler ise defineden alınan vergiyi bir bakıma zekât geliri hükmünde saydıklarından bunun ancak zekât mükelleflerinden, definenin nisab miktarına ulaşması şartıyla alınacağı ve zekât gelirinin harcandığı yerlere harcanacağı görüşünü benimsemişlerdir.

Definenin, vergi alındığı takdirde geriye kalan beşte dördünün, değilse tamamının kime ait olacağı hususu bulunduğu arazinin durumuna göre belirlenir. İster İslâm ülkesinde isterse yabancı ülkede olsun, mülkiyet altında olmayan arazide bulunan definenin ganimet hükmünde olup beşte dördünün bulana ait olacağında hemen hemen görüş birliği vardır. Ebu Yûsuf ve Ebû Sevr gibi bazı hukukçular, definenin topraktan bir parça olmadığından hareketle sahipli arazide bulunan definenin de ganimet hükmünde olduğu, arazi sahibi definenin kendisine aidiyetini iddia ve ispat

edemediği sürece beşte dördünün bulana ait olacağı görüşündedir. İslâm hukukçularının çoğunluğu, sahipli araziden çıkarılan definenin bulana değil arazi sahibine ait olacağını benimsemekle birlikte bunun arazinin hangi dönemdeki sahibine ait olacağı hususu tartışma konusu olmuştur. Ebû Hanîfe, Muhammed ve Mâlik'e göre bu define, arazinin o andaki sahibinin değil araziyi ilk defa ihya edenin veya fetihten sonraki ilk sahibinin ve onun mirasçılarının hakkıdır. Bu hükmün gerekçesi de şöyle açıklanmıştır: Devlet başkanı fetihten sonra söz konusu araziyi şahıslara temlik ettiğinde içinde bulunanlarla birlikte temlik eder; daha sonraki satışlarda toprağın içinde bulunan, fakat onun cinsinden olmayan defineler akdin konusuna girmez; dolayısıyla arazinin ilk sahibinin define üzerindeki mülkiyet hakkı devam eder. Arazinin ilk sahibi ve mirasçıları bilinmiyorsa definenin son mirasçı sıfatıyla devlete ait olacağını söyleyenler bulunduğu gibi bilinen en eski sahibine ve onun mirasçılarına ait olacağını ileri sürenler de vardır. Şâfiîler ile bazı Hanbelî fakihleri ise sahipli arazide bulunan definede o andaki arazi sahibine öncelik hakkı tanımakta, ancak sahibi mülkiyet iddiasında bulunmazsa bir önceki mâlike geçmekte, en sonunda da araziyi ilk defa sahiplenen şahsa kadar gitmektedirler. Ayrıca bazı Hanbelî hukukçuları, kazı arazi sahibinin izniyle yapılmışsa bulanın, değilse arazi sahibinin definede öncelik hakkının bulunduğu ayırımını da yaparlar.

Müslümanlar tarafından gömülen para ve kıymetli eşya bulunmuş mal hükmündedir. Bunlar müslüman malı olarak ganimet sayılmadığından devlete her hangi bir pay vermek gerekmediği gibi mülkiyeti bulana veya o malın bulunduğu arazinin sahibine ait olmaz. Zaman aşımı mal sahibinin mülkiyet hakkını ortadan kaldırmadığı için bulanın o malı -ortaya çıkarsa- asıl sahibine iade etmesi gerekir. Bir yıl içinde mal sahibinin ortaya çıkmaması durumunda ise defineyi bulan onu hâkime teslim eder veya fakirlere sadaka olarak dağıtır, fakirse kendisi de harcayabilir.

Define ile ilgili bütün bu doktriner görüşler, gerçek hak sahiplerinin bulunması ve haklarının korunması amacına

yönelik olduğundan bazı İslâm hukukçuları, İslâmî döneme ait olduğu bilinmekle birlikte üzerinden asırlar geçtiği için sahibinin bulunmasına imkân olmayan definelerin, toplumun ortak yararları için harcanmak üzere beytülmâle devredilmesi gerektiğini ileri sürerler. Hatta İslâm öncesi

döneme ait definelerin arazinin ilk sahibine ve onun mirasçılarına ait olduğu şeklindeki görüşler de İslâm hukukunun teşekkül devri itibariyle İslâmî fetihlerin üzerinden fazla zamanın geçmemiş olması ve arazinin ilk sahibinin bilinmesinin mümkün görülmesiyle izah edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, Muʿcem, “hms” md.; Yahyâ b. Âdem, el-Harâc, s. 31; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 307-316; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, s. 153; Ebû Ya‘lâ, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, s. 127-128; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Tehzîbü’l-ahkâm (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî), Tahran 1390, IV, 121-124; Serahsî, el-Mebsût, II, 211-217; Kâsânî, Bedâi, II, 65-68; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), III, 18-24; Nevevî, el-Mecmû, VI, 91-102; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr (Bulak), II, 232-240; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, II, 318-324; Yûsuf el-Kardâvî, Fıkhü’z-zekât, Beyrut 1389/1969, I, 434-436; Cezîrî, el-Mezâhibü’l-erbaa, I, 612-614; Muhammed Ebû Zehre, el-Milkiyye ve nazariyyetü’l-akd, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 125-142; Zühaylî, el-Fıkhü’l-İslâmî, II, 770-786; Hamza Aktan, İslâm’da Madenlerin Hukukî Statüsü, Erzurum 1986, s. 26-27, 45-55.

Hamza Aktan

DEFNÜ'z-ZÜNÛB

(دفن الذنوب)

Araplar arasında suç işleyen kimsenin suçunun bağışlanması için yapılan bir merasim.

"Günahların gömülmesi" mânasına gelen defnü'z-zünûb konusunda bilinen tek kaynak, İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö. 749/1349) et-Tarîf bi'l-mustalahi'ş-şerîf adlı eseridir. Burada verilen bilgiye göre Araplar'dan bir kimse büyük bir cürüm işlediği zaman onun güvendiği bazı kişiler, haksızlığa uğrayanın kabilesine gider, içlerinden biri kabile büyüklerinin huzurunda mazluma hitaben, "Senden falancanın günahını defnetmeni istiyoruz. Zaten o da sana karşı işlediği suçları itiraf etmektedir" diye söze başlar ve suçlunun bütün kusurlarını sayıp dökerdi. Bunun üzerine haksızlığa uğrayan kişi, haksızlık yapan kimsenin bütün suçlarının bunlardan ibaret olduğunu belirterek yerde kendi eliyle bir çukur açar ve, "Kendisini suçladığım falancanın günahlarını bu çukura attım ve buraya elimle gömdüm" derdi. Sonra da çukuru toprakla kapatır ve eliyle düzeltirdi. Araplar arasında çok yaygın olan bu tören sayesinde suç işleyen kişi ancak bu şekilde kendisini temize çıkararak gönül huzuruna kavuşabilirdi.

Her iki tarafın seçkinler meclisi huzurunda sözlü olarak yapılan bu törende yazılı bir belge kullanılmazdı. Defnü'z-zünûb için meliklerin besmeleyle başlayan yazılı belge verdiğini söyleyen Ömerî bu belgelere bir de örnek zikretmektedir. Bu gelenek günümüzde tamamen ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Tarîf, Kahire 1312, s. 165-167; Kalkaşendî, Subhu'l-aşâ, XIII, 352-355; J. Chelhod, "al-Dhunub, Dafn", EI² (Fr.), II,

255; a.mlf., “L’enterrement des délits chez les Arabes”, RHR (1959), s. 215-220.

Mustafa Ağırman

DEFREMERY, Charles François

(ö. 1822-1883)

Fransız şarkiyatçısı.

8 Aralık 1822’de Cambrai’de doğdu. 1840’ta Paris’e giderek Reinaud, Caussin de Perceval ve Quatremère gibi ünlü şarkiyatçılardan Arapça ve Farsça dersleri aldı. Caussin de Perceval’den sonra Collège de France’da öğretim üyesi olarak çalıştı (1868). Bir müddet sonra rahatsızlığı yüzünden bu görevden ayrılıp İran tarihi ve edebiyatıyla ilgilenmeye başladı. 18 Ağustos 1883’te Saint-Valery-enCaux’ta öldü.

Eserleri. Daha çok neşre hazırladığı eserlerle tanınan Defrémery’nin Mémoires d’histoire orientale adlı kitabı, Journal Asiatique’te yayımlanan Doğu tarihiyle ilgili makalelerini ihtiva etmekte olup iki cilt halinde basılmıştır (Paris 1854-1862). Neşre hazırladığı ve Fransızca’ya çevirdiği eserler de şunlardır: 1. İbn Battûta, Rihle (Tuhfetü’n-nüzzâr fî garâibi’l-emsâr ve acâibi’l-esfâr). İtalyan şarkiyatçısı Sanguinetti ile beraber neşre hazırladığı bu eser Fransızca tercümesiyle birlikte (Voyages d’Ibn Batoutah texte arabe, accompagné d’une traduction) dört cilt halinde yayımlanmıştır (Paris 1853-1858). 2. İbnü’l-Esîr, el-Kâmil. Eserin Haçlı seferleriyle ilgili bölümlerini J. T. Reinaud ile beraber Fransızca tercümesiyle birlikte (Recueil des Histoirens des Croisades, histoirens orientaux) iki cilt halinde neşretmiştir (Paris 1872-1887). 3. Mîrhând, Ravzatü’s-safâ. Eserin Gurlular’la ilgili kısmını Fransızca’ya çevirmiş ve notlar ilâve ederek yayımlamıştır (“Histoire des sultans Ghourides, extraite de l’histoire universelle de Mirkhond”, JA, IV. seri, II [1843], s. 167-200, III [1844], s. 258-291). 4. Hamdullah Müstevfî-i Kazvînî, Târîh-i Güzîde. Bu eserin Selçuklular’la ilgili kısmını Fransızca’ya çevirerek neşretmiştir (“Histoire des Seldjoukides, extrait du Tarikh-i Guzideh”, JA, IV. seri, XI [1848], s. 417-462; XII [1848], s. 259-279, 334-370; XIII [1849], s. 15-55). 5. Hândmîr, Habîbü’s-siyer. Eserin, Türkistan ve Mâverâünnehir’e hâkim olan Moğol hanlarından bahseden kısmını notlar ilâvesiyle Fransızca’ya çevirmiştir (“Histoire des Khans Mongols du Turkestan et de la

Transoxianei extraite du Habib Essiier de Khondémir”, JA, IV. seri, XIX [1852], s. 58-94, 216-288). 6. Atâ Melik Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ. Bu eserin Mahmûd Târâbî’nin isyanı, Çağatay Han, oğlu ve torunuyla ilgili kısımlarını Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (JA, IV. seri, XX [1852], s. 370-406).

Defrémery’nin önemli çalışmalarından biri de Selçuklu Sultanı Berkyaruk hakkındadır (“Recherches sur le règne du sultan seldjoukide Barkiarok [1092-1104 de L’ère chrétienne]”, JA, V. seri, I (1853), s. 425-458; II [1853], s. 217-232).

BİBLİYOGRAFYA

Storey, Persian Literature, I, 263-264; Ziriklî, el-Alâm, III, 221-222; J. Fück, Die arabischen studien in Europa, Leipzig 1955, s. 202; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, I, 190-191; Bedevî, Mevsûatü’l-müsteşrikın, s. 162; Ebü’l-Kasım Sehâb, Ferheng-i Hâverşinâsân, Tahran, ts., s. 110-111; W. H. Behn, Index Islamicus 1665-1905, Millersville 1989, bk. İndeks; Cl. Huart, “ed-Dürûsü’l-Arabiyye fî Fransa”, MMİADm., V/4 (1925), s. 163; TA, XII, 401; ML, III, 441.

Abdülkerim Özaydın

DEFTER

İslâm ve Türk devlet bürokrasisinde çeşitli kayıtların tutulması için kullanılan evrakın bir araya getirilmiş şekli.

Yazı yazmak üzere bir kenarı dikilerek veya ciltlenerek birçok kâğıdın birbirine bağlanmasından meydana gelir. Çoğulu defâtirdir. Defter çok yapraklı

olabileceği gibi ikiye katlanmış, iç kısmındaki bir yüzü yazılmış kâğıt şeklinde de olmaktadır. Aslı Grekçe olup "post, hayvan derisi" anlamına gelir. Kelime eski Yunan'da parşömen, genel olarak da yazı malzemesi için kullanılmıştır. Herodotos, milâttan önce V. yüzyılda İyonyalılar'ın ve kendi çağdaşı birçok kavmin yazı yazmak için deri kullandığını ve papirüs tomarlarına diphthera denildiğini belirtir. Kelime, İslâm öncesinde İran yolu ile Arapça'ya, daha sonra da Türkçe'ye geçmiştir.

İslâm'ın ilk devirlerinde üzerine Kur'an âyetlerinin, hadislerin ve hâtıraların yazıldığı deri, kemik, ağaç yaprağı gibi malzemeler kullanıldığı, çok daha sonra da yazma eserlerin ortaya çıktığı görülür. Halife Hz. Ömer devrinde Medine'de ilk maliye dairesi kurulunca burada muharip askerlerin yoklama ve maaş kayıtlarının tutulmasına başlandı. Ancak bu kayıtların hangi malzemeler kullanılarak tesbit edildiği kesin olarak bilinmemekte, bunların Mısır'ın fethinden sonra papirüs üzerine yazıldığı tahmin edilmektedir. Doğuda eski Sâsânî vilâyetlerinde ise kayıtların evvelce olduğu gibi deri üzerine yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu tür belgelere başlangıçta "divan" denilmiş, sonradan bu tabir kayıtların tutulduğu dairenin adı olmuştur. Abbâsî Devleti'nin başlangıcında Horasan'da askerlerin maaş listelerini ihtiva eden belgelere defter denilmeye başlanmış, Halife Ebü'l-Abbas es-Seffâh zamanında Vezir Hâlid b. Bermek, merkezî idarede münferit sayfalar yerine defter kullanılmasını benimsemiştir. Hârûnürreşîd devrinde ise Vezir Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî kâğıt kullanımını kabul etmiş ve yaygınlaştırmıştır. Buna rağmen Mısır'da X. yüzyıla kadar yazı malzemesi olarak papirüs rağbet bulmuştur.

İslâm âleminde merkezî idarede kullanılan defter türleri hakkında bilgi veren ilk eser, Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin X. yüzyılda kaleme alınan Mefâtîhu'l-ulûm adlı ansiklopedik kitabıdır. Müellifin Nîşâbur'da Sâmânîler sarayında idarî bir görevi olduğundan verdiği bilgiler de bu devlete ait olmalıdır.

Hârizmî'nin sözünü ettiği defterler malî ve askerî olmak üzere iki grupta toplanabilir. Bunlardan maliyeye ait olanları, bütün devlet gelirlerinin kaydedildiği "kanûnü'l-harâc", şahsî borçların yazıldığı "avârec", günlük gelir gider kayıtlarının aktarıldığı "rûznâmec", aylık gelir gider hesaplarının gösterildiği "hatme", yıllık gelir gideri ihtiva eden "el-hatmetü'l-câmia", ödemelere ait belgelerin kaydedildiği "te'rîc", esas meblağ (asl) ile işlem göreni (istihrâc) ve aralarındaki farkı, altlarında toplamları ile birlikte sütunlar halinde gösteren "arîza", cebhaz veya hâzin tarafından vergi mükelleflerine verilen belgelerin kaydedildiği "berâe", âmilin düzenlediği umumi hesap defteri "el-muvâfaka ve'l-cemâa"dır. Askeriyeye ait defterler ise askerin soyunu, etnik menşeini, fizikî durumunu, ücretini belirten "el-cerîdetü's-sevdâ"', mu'tî denilen maaş kâtibi tarafından düzenlenen ve bir nüshası divana verilen taşradaki askerlere ait hesap defteri "rec'a", ordu defterdarının hazırladığı genel hesap defteri "er-rec'atü'l-câmia" vb. defterlerdir. Hârizmî, Irak'ta kâtipler tarafından kullanılan diğer üç defterden de söz eder ki bunlardan biri "dürûzen" adını taşıyan arazi ölçümlerine ait kayıtların yer aldığı defterdir.

Mısır'da Fâtımîler zamanında Dîvânü'r-resâil'de kâtiplik yapan Ebü'l-Kasım İbnü's-Sayrafî idarî muamelelerde kullanılan defterlerden bahseder. Bunların içinde, çok önemli yazışmaların kaydedildiği "tezâkir" adı verilen defterlerle mühim emirleri ihtiva eden yazışmalarda elkab, dua gibi ibarelerin nasıl yazılacağını anlatan ve teşrifat kurallarını gösteren defterler vardı. Hârizmî'nin ve İbnü's-Sayrafî'nin sözünü ettikleri defterlerden bazılarının Abbâsîler zamanında devletin doğu bölgelerinde kullanıldığı ve bütün Ortaçağ boyunca diğer İslâm devletlerine de örnek teşkil ettiği belirtilmektedir. Nitekim kaynaklarda adı zikredilmemekle birlikte Anadolu Selçukluları'nda Dîvân-ı Saltanat (Dîvân-ı A'lâ) adlı büyük divanda ve askerî işlere bakan Dîvân-ı Arz'da defter tutulduğundan, fethedilen yerlerde arazi tahriri yapılarak bunlara ait defterler düzenlendiğinden ve ayrıca hazine mevcudu ile sarfiyatların, vilâyetlerin gelir gider durumunun

kaydedildiği defterlerin mevcudiyetinden söz edilir.

İlhanlılar devrine ait defterlerle ilgili bilgiler, divan kâtiplerine resmî yazışma, muhasebe ve defter tutma usullerini öğretmek üzere kaleme alınan ve el kitabı niteliği taşıyan eserlerden öğrenilmektedir. Özellikle XIV. yüzyıldan kalma bu eserlere göre malî idarede kullanılan defterler şunlardır: 1. Rûznâmçe Defteri. Divanda kararlaştırılan hükümler ve verilen diğer resmî belgeler (ahkâm ve temessükât), muhtevalarındaki farklara bakılmaksızın geliş sırasına göre günü gününe bu deftere kaydedilirdi. Buna "defteri ta'lîk" adı da verilmiştir (Felek Alâ-yı Tebrîzî, Saâdetnâme, vr. 62b-63[a]; Risâle-i Sâhibiyye, s. 192-194). 2. Avârece Defteri. Rûznâmçe defterindeki kayıtların vilâyetlere ve gelir gider cinslerine göre ayrılarak yazıldığı defterdir. 3. Tevcîhat Defteri. Rûznâmçe defterindeki kayıtların kalemlere ve şahıslara ait olanlarının bir araya getirilmesinden meydana gelirdi. Buna "defteri vücûb" da denmiştir (Göyünç, Das sogenannte Ğame'o'l-Hesab des 'Emad as-Saravı, s. 151). 4. Kanun Defteri. Her türlü vilâyet gelirleriyle damga ve benzeri gümrük resimleri bu deftere kaydedilirdi. "Defteri kanûn-ı memleket" adı da verilen bu defterlerin (Abdullah b. Muhammed el-Mâzendarânî, s. 172) iki ayrı adla tutulduğu görülmektedir. Defteri mâl vilâyet gelirlerinin, defteri me'hûz veya defteri darbiyye yalnız damga ve benzerinin kaydedildiği defterlerdi (Felek Alâ-yı Tebrîzî, Kanûnü's-saâde, vr. 11b; a.mlf., Saâdet-nâme, vr. 62b). 5. Mukarrer Defteri. Yılbaşından itibaren kesinleşmiş gelir ve giderlerin kaydedildiği, yıl sonunda bakiye kalırsa onun da sarfı cihetine gitmek için düzenlenen defterdir. Bu kayıtlar defter yerine tomara yazılırsa "muâmere" adını alırdı. Risâle-i Sâhibiyye'de geçen "defteri mukarrer-i dîvân" tarife göre buna benzemektedir. Saâdetnâme'de bahsedilen, içerisine sadece giderlerin yazıldığı "defteri harc-ı mukarrer" ise (a.g.e., vr. 63[a]) mahiyet itibariyle ayrıdır. 6. Müfred Defter. Mukarrer defterdeki gelir giderin vilâyet ve şehirlere göre yalnız yekûnlarının yazıldığı defterdir. 7. Câmi' Defteri (Câmiu'l-hesâb Defteri). Yıl sonunda hazırlanan, devletin her türlü gelirleriyle bunların sarf mahallerinin kaydedildiği defterdir. Buna "defteri târîh" de denilmektedir (Göyünç, Das sogenannte Ğame'o'l-Hesab des 'Emad as-Saravı, s. 155). Avârece defteri bunun için temel kaynak vazifesi görür. Bu defterin özetinin hükümdara takdim edilenine Moğolca'da "cankgî", Herat'ta 1441'de "mecmû'" adı verilirdi. 8. Tahvîlât Defteri. Hazine girdilerinin kimler tarafından gönderildiğini gösteren defterdir

(Abdullah b. Muhammed el-Mâzenderânî, s. 122). Söz konusu el kitaplarından bu defterlerden büyük kısmının kullanıldığı

anlaşılmaktadır. Bunların hepsinde rûznâmçe ve avârece adını taşıyan defterlerin tanımı örnekleriyle yapılmakta, kanun, tevcîhat ve câmiu'l-hesâb adlı defterlerin tavsifine ise bazı el kitaplarında rastlanmaktadır.

Malî teşkilâtı başlangıçta İlhanlı tesirinde gelişen Osmanlı Devleti'nde de sistemli bir şekilde defter tutma usulü mevcuttu. Nitekim daha ilk dönemlerden beri defter tutulduğu ve bunların muhafaza edildiği anlaşılmaktadır (Kanunnâme, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1734, vr. 12[a]). Buna bağlı olarak Osmanlı Arşivi'nde XIV. yüzyıl başlarından itibaren defterlere rastlanmaktadır. Meselâ arazi tahrirlerine ait bugüne ulaşabilen en eski defter 835 (1432) tarihini taşır ve XVI. yüzyılda "mufassal", "icmal" ve "timar rûznâmçe" olmak üzere sayıları binleri geçer. Ayrıca XVI. yüzyılda Divân-ı Hümâyun kalemlerine ait mühimme, ruûs, tahvil; defterdarlığa ait muhasebe, mukataa, rûznâmçe, tamirat, keşif ve ahkâm; askerî teşkilâta ait mevâcib; vakıflara ait vakıf rûznâmçe defterleri ve benzerleriyle XVII. yüzyıldan sonra görülen şikâyet defterleri, devletin sınırlarının ve teşkilâtının zamanla büyümesi sonucu, bazıları evvelden mevcut, bir kısmı ihtiyaçtan doğan ve sayıları sadece Osmanlı Arşivi'nde yaklaşık 300.000'e ulaşan defter türlerini oluştururlar. Bunların dışında kazalarda kadılarca tutulan mahkeme kayıtları, merkezden gönderilen emirler ve mahallî kararların yazıldığı kadı sicilleri de önemli miktarlara ulaşmaktadır.

İslâm dünyasında muhtelif tarihlerde kurulan devletlerde, başka birçok müessesede de görüldüğü gibi defter türleri veya bunlara ilişkin tabirler arasında büyük benzerlikler vardır. Defterlerin bazan ismi -rûznâmçe gibi- aynen muhafaza edilir, kanun ve tahrir defteri örneklerinde olduğu üzere bazan da ismi değiştirilirdi. Tahrir defterlerinin başında vilâyet veya livâ kanunnâmelerinin bulunması da dikkat çekicidir. Ayrıca bu defterlerde ilk defterlere atıf yapılırken "defteri köhne", daha sonrakiler için "defteri atîk", son defter için de "defteri cedîd" tabirleri kullanılmıştır. Bu benzerlikler aynı kültür temeline dayanmanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hârizmî, Mefâtîhu’l-ulûm, Kahire 1342 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 37-39; İbnü’s-Sayrafî, Kanûnu dîvâni’r-resâil (nşr. Ali Behcet), Kahire 1905, s. 137-141; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-alâiyye, s. 147, 428; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Z. Kadirî Ugan), İstanbul 1968, I, 618-622; Kalkaşendî, Subhu’l-aşâ, I, 133-135; Abdullah b. Muhammed el-Mâzenderânî, Risâle-i Felekiyye (nşr. W. Hinz), Wiesbaden 1952, s. 80-184; Felek Alâ-yı Tebrîzî, Kanûnü’s-saâde (nşr. Mirkamal Nabipour, Die beiden persischen Leitfaden des Falak ‘Ala-ye Tabrızı içinde), Göttingen 1973, vr. 11a-b; a.mlf., Saâdetnâme (nşr. Mirkamal Nabipour, a.e. içinde), vr. 62b-63a; Risâle-i Sâhibiyye (E. Hüseyin Cihanbeglü, Târîh-i İctimâî-yi Devre-i Mogol içinde), İsfahan 1336/1958, s. 192-194; Kanunnâme, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1734, vr. 12a; Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954; Das Osmanische Registerbuch der Beschwerden vom Jahre 1675 (ed. H. G. Majer), Wien 1984, s. 13-23; Muhammed b. Hindûşah en-Nahcivânî, Düstûrü’l-kâtib fî tayîni’l-merâtib (nşr. Abdülkerim Alizâde), Moskova 1976, II, 430-431; N. Fries, Das Heerwesen der Araber zur Zeit der Omaijaden, 1921, bk. Fihrist; W. Björkman, Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im Islamischen Ägypten, Hamburg 1928, tür.yer.; Osman Ergin, Muallim Cevdet’in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937, s. 700-705; Uzunçarşılı, Medhal, s. 117, 216, 242; a.mlf., Merkez-Bahriye, tür.yer.; L. Fekete, Die Siyaqat-Schrift in der türkischen Finanzerwaltung, Budapest 1955, s. 75-110; Mithat Sertoğlu, Muhteva Bakımından Başvekâlet Arşivi, Ankara 1956; N. Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri, Chicago 1957, I, 21-24; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 34; Nejat Göyünç, Das sogenannte Ğame’o’l-Hesab des ‘Emad as-Saravı. Ein Leitfaden des staatlichen Rechnungswesen von ca. 1340 (doktora tezi, 1962), Göttingen Philosophische Fakultät, s. 129-168; a.mlf., “İmâd es-Serâvî ve Eseri”, TD, XX (1965), s. 73-86; a.mlf., “Tarîh Başlıklı Muhasebe Defterleri”, Osm.Ar., X (1990), s. 1-37; Atilla Çetin, Başbakanlık Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1979; Mübahat S. Kütükoğlu, “Mühimme Defterlerindeki Muamele Kayıtları Üzerine”, Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri, İstanbul 1988, s. 95-112; Halil Sahillioğlu, “Ruznâmçe”, a.e., s. 113-139; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (nşr. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü), Ankara 1992, s. 37-297; W. Hinz, “Ein orientalisches

Handelsunternehmen im 15. Jahrhundert”, WO, sy. 4 (1949), s. 313-340; a.mlf., “Das rechnungswesen orientalischer Reichfinanzamter im Mittelalter”, Isl., XXIX (1949), s. 1-29, 115-141; W. Hoenarbach, “Zur Heeresverwaltung der Abbasiden”, a.e., XXIX (1949), s. 263 vd.; A. Grohmann, “New Discoveries in Arabic Papyri An Arabic Tax-Account Book”, BIÉ, XXXII (1951), s. 159-170; Halil İnalcık, “The Ruznamce Registers of the Kadıasker of Rumeli as Preserved in the Istanbul Müftülük Archives”, Turcica, XX, Paris 1988, s. 251-269; L. T. Darling, “Ottoman Salary Registers as a Sources for Economic and Social History”, TSAB, XIV/1 (1989), s. 13-33; Feridun M. Emecen, “Sefere Götürülen Defterlerin Defteri”, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 241-268; B. Lewis, “Daftar”, EI^{2} (İng.), II, 77-81.

Nejat Göyünç

DEFTERi DERVÎŞÂN

(دفتر درويشان)

XIX. yüzyılın başlarından son şeyhine kadar Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhleri tarafından tutulan tarihî ve biyografik notları ihtiva eden eser.

Yenikapı Mevlevîhânesi merkez olmak üzere dönemin tarihî, tasavvufî, siyasî ve içtimaî olaylarına dair çeşitli kayıtları ihtiva eder. Adı geçen mevlevîhânenin şeyhlerinden Ali Nutkî Dede (ö. 1804) tarafından yazılmaya başlanmış, onun ölümünden sonra kardeşi Abdülbâki Nâsır Dede (ö. 1821) tarafından devam ettirilmiştir. Defteri Dervîşân'ın, 67-83. varakları eksik, bazı varakları boş bırakılmış doksan dört varaktan meydana gelen birinci bölümü Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Nâfiz Paşa, nr. 1194). İlk varağındaki Ali Nutkî Dede'nin notundan, 21 Zilhicce 1213 (26 Mayıs 1799) tarihinde yazılmaya başlandığı anlaşılan eserin aynı varağında Abdülbâki Nâsır Dede'nin 16 Cemâziyelâhir 1219 (22 Eylül 1804) tarihli vakıf kaydı mevcuttur.

Birinci bölümün ilk yirmi iki varağı, Ali Nutkî Dede'nin meşihatından (1775) vefatına kadar geçen süre içinde tuttuğu notları ihtiva eder. Bu kısımda kendisine intisap eden dervişlerin adları, meslekleri, dergâha geliş ve çile çıkardıktan sonra hücreye çıkış tarihleri, aralarında kardeşleri Abdülbâki Nâsır ve Abdürrahim Künhî Dede ile Hammâmîzâde İsmâil dede'nin de bulunduğu

dervişlerin semâ meşkinden sonra mukabeleye giriş tarihleri, arakıyye giyenlerin adları ve arakıyye giyiş tarihleri, Yenikapı ve Galata mevlevîhâneleri, İstanbul'da meydana gelen çeşitli olaylar, bazı Mevlevî şeyhlerinin ölüm tarihleriyle ilgili notlar bulunmaktadır.

Abdülbâki Nâsır Dede'nin tuttuğu notları ihtiva eden kısımda (22b-94b) 1804-1808 yılları arasında vefat eden Yenikapı, Kasımpaşa, Üsküdar, Kütahya, Karahisar, Tavşanlı mevlevîhânelerine mensup bazı derviş ve şeyhler hakkında kısa biyografik bilgiler, Ali Nutkî Dede ile ilgili notlar,

1804-1813 yılları arasında dergâha gelen, semâ meşkettikten sonra mukabeleye giren, çilesini tamamlayıp hücreye çıkan, arakıyye ve sikke giyen dervişlere dair kayıtlar, diğer tarikatlara mensup bazı şeyhlerin vefat tarihleri, Yenikapı Mevlevîhânesi ve Abdülbâki Nâsır Dede ailesiyle ilgili bilgiler mevcuttur. Eserin sonunda neydeki perdeleri gösteren bir şekil, ayrıca Ali Nutkî Dede tarafından yazılan bazı ilâç terkipleri ve lugazlar bulunmaktadır.

Defteri Dervîşân'ın Abdülbâki Nâsır Dede, Receb Hüseyin Hüsnü Dede, Abdürrahim Künhî Dede, Osman Selâhaddin Dede, Mehmed Celâleddin Dede ve Abdülbâki Dede'nin (Baykara) meşihatları döneminde tuttukları notları ihtiva eden ikinci bölümü, Yenikapı Mevlevîhânesi'nin son şeyhi Abdülbaki Baykara'dan oğlu Rusûhî Baykara'ya intikal etmiştir. Bugün Rusûhî Baykara'nın oğlu Baki Baykara'da bulunan eserin fotokopisi Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 18.112). Bazı boş ve koparılmış varakların bulunduğu bu bölümün büyük kısmı Abdülbâki Nâsır Dede tarafından kaleme alınmış, devamı yukarıda adı geçen Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhleri tarafından yazılmıştır.

Abdülbâki Nâsır Dede, eseri 23 Rebîülâhir 1231 (23 Mart 1816) tarihinde hankahtan dışarı çıkarılmamak şartıyla vakfettiğini kaydettikten sonra muhtevasının bir sel felâketi üzerine tahrip olan nüshalardan nakledildiğini söyler (vr. 1ª). 1ª, 5b-6ª, 9b, 12b, 20b-65b numaralı varaklarda yer alan Abdülbâki Nâsır Dede'ye ait notlar, 1813-1820 yılları arasında sikke ve arakıyye giyen ve çileye giren müridlerin adları, dergâha geliş tarihleriyle aile mensuplarının ve diğer bazı Mevlevî şeyhlerinin çocuklarının doğum, arakıyye, sikke giyme ve evlenmeleriyle ilgili bilgileri ihtiva eder. Daha sonra mevlevîhânenin vakfiyesi ve tevliyetine dair bilgiler, 1814-1820 yıllarında hankaha türbedar, neyzenbaşı, imam, müezzin, semâzenbaşı, aşçıbaşı, sebilci gibi görevlere tayin edilenler, 1813-1817 yılları arasında bazı Mevleviyye, Nakşibendiyye, Rifâiyye, Sünbüliyye, Şâzeliyye, Sa'diyye, Şâbâniyye, Celvetiyye, Uşşâkıyye şeyhlerinin meşihat ve vefat tarihleriyle bunların kısa biyografileri, bazı neyzenbaşı, şehzade, sultan ve şeyhülislâmların vefat tarihleri ile birkaç caminin yapılışına dair bilgiler, İstanbul'da meydana gelen tabii âfetler ve bazı önemli olaylar, Yenikapı Mevlevîhânesi'nin 1816-1817 yıllarındaki tamiratı ile ilgili kayıtlar ve kısa

tarihçesi, Konya'daki Mevlânâ Dergâhı'nın 1817 yılında sona eren tamiratı ile ilgili bilgiler yer alır.

Abdülbâki Nâsır Dede'den sonra dergâha şeyh olan oğlu Receb Hüseyin Hüsnü Dede'nin (ö. 1830) tuttuğu notlar 66ª-69b, 82b, 87b, 93ª-b numaralı varaklarda dağınık olarak bulunmaktadır.

Bu bölümde, Receb Hüseyin Hüsnü Dede'nin vefatı üzerine dergâhta bir müddet şeyhlik yapan amcası Abdürrahim Künhî Dede'ye (ö. 1831) ait sadece bir sayfalık (3ª) not vardır. Abdülbâki Nâsır Dede'nin diğer oğlu Şeyh Osman Selâhaddin Dede'nin (ö. 1887) tuttuğu notlar, eserin 1b, 3ª-5ª, 6b, 13b, 17b varaklarında yer almaktadır. 79b'de Osman Selâhaddin Dede'nin oğlu Şeyh Mehmed Celâleddin Dede'nin (ö. 1908) meşihatı döneminde çileye giren dervişler bir liste halinde tesbit edilmiştir. Eserin sonlarında, mevlevîhânenin son şeyhi Abdülbaki Dede'nin (ö. 1935) ailesine dair bazı bilgileri ihtiva eden notları ile kendisinin yazdığı iki tarih manzumesi yer almaktadır.

Yenikapı Mevlevîhânesi'nin tarihiyle ilgili bilgilerin yanı sıra bu dönemlerde yaşayan ünlü mutasavvıf, devlet adamı ve sanatkârlara dair biyografik bilgilere yer veren, bazı siyasî ve tarihî olayları ayrıntılarıyla anlatan eser, XIX. yüzyıl Osmanlı kültür, edebiyat ve tasavvuf tarihi açısından önemli bir belge niteliği taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Defteri Dervîşân (Birinci Bölüm), Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1194; a.e. (İkinci Bölüm), İSAM Ktp., nr. 18.112; Ergun, Antoloji, II, 413, 498-499, 512, 787; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik, İstanbul 1983, tür.yer.

Nuri Özcan

DEFTER EMİNİ

Osmanlılar’da Defterhâne’nin âmirine verilen isim.

Osmanlılar’da arazi kayıtlarını ihtiva eden defterlerin saklandığı ve bu defterlerle ilgili günlük işlemlerin yapıldığı Defterhâne’nin âmiri olup kaynaklarda kendisi “emîn-i defteri dergâh-ı âlî”, “emîn-i defteri hâkanî”, “emîn-i defâtir”, “Defterhâne emini”, bulunduğu makamın adı “Defterhâne emaneti”, “Defterhâne-i hâkanî emâneti”, “Defterhâne-i Âmire emaneti” ve “defter emaneti” şeklinde geçer.

Defter eminliğinin ne zaman ihdas edildiği tam olarak bilinmemektedir. Abdurrahman Vefik, kaynak göstermeden Osmanlı Devleti’nde ilk memuriyetlerden biri olduğunu ve Orhan Bey zamanında kurulduğunu belirtmektedir (Tekâlif Kavâidi, I, 177). Fakat bu husus kuruluş devri kaynaklarında yer almamaktadır. Osmanlı devlet teşkilâtının tesisinde büyük tesirleri bulunan İlhanlı Devleti’nde “defterdâr-ı memâlik” adıyla defter eminine benzer bir memuriyetin mevcut olduğu bilinmektedir (Uzunçarşılı, Medhal, s. 215-216). Osmanlı Devleti’nde başlangıçta bu vazife muhtemelen nişancının uhdesinde iken zamanla nişancının

işlerinin artması üzerine Dîvân-ı Hümâyun’un bünyesinde bir kâtip tarafından yürütülmeye başlanmış, tahrir ve timar sisteminin yaygınlaşmasıyla birlikte XV. yüzyılın ikinci yarısında ayrı bir makam şeklinde teşekkül etmiştir. Nitekim ilk tesbit edilebilen defter emini, 1499 yılında II. Bayezid devrinde yapılan İnebahtı Seferi sırasında Selânik’e defter sandıkları götürmüş olan Ali Çelebi’dir (Gökbilgin, Turcica, V, 85, 91). Muhtemelen XV. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı merkez bürokrasisinin gelişmesine paralel olarak ayrı bir memuriyet şeklinde teşkilâtlandırılan defter eminliği Kanûnî Sultan Süleyman devrinde klasik yapısına kavuşmuştur.

Defter emini, adının ilk olarak geçtiği Fâtih Sultan Mehmed’in Teşkilât Kanunnâmesi’ne göre merâtipte reîsülküttâb, şehremini ve bölük ağalarından önce gelmekte, pâye bakımından da defterdara en yakın kişi

olarak defterdar olabilecekler içinde birinci sırada bulunmaktaydı. Defterhâne'nin âmiri sıfatıyla XV-XVI. yüzyıllarda nişancının maiyetinde yer alan defter emini, daha sonra nişancılığın öneminin azalmasıyla onun önüne geçmiştir. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren reîsülküttâblık önem kazanarak defter eminliğinin üzerine çıkmış, ancak defter emini eğer daha önce defterdarlık yapmışsa reîsülküttâbın önünde yer almıştır (Teşrifatîzâde Mehmed, vr. 73[a]-b, 76b-77[a]).

XVIII. yüzyıl ortalarında defter emini, bir yıl için göreve getirilen hâcegân rütbesindeki memurlardan biri durumundaydı. Dört kısma ayrılan hâcegân memuriyetlerinin birinci kısmını teşkil eden üç defterdarla nişancı, reîsülküttâb ve defter emininin mansıbına "menâsıb-ı sitte" denilirdi (Mustafa Nûri Paşa, II, 90). Defter emini her yıl yapılan tayinler sırasında görevinde bırakılırsa Arz Odası'nda padişahın huzuruna girip el öper ve teşekkürlerini sunardı. Fesin ihdasından sonra defter emininin dahil olduğu menâsıb-ı sitte rütbesindeki memurların başlarına âdi fes ve arkalarına "göğer harvanî" giyip Leh biçimli gaşiyeli ve takımlı ata binmeleri kanun olmuştur (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 68-69, 227). Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi'ne göre defter eminlerine "iftihârü'l-eâlî ve'l-eâzım muhtârü'l-ahâlî ve'l-ekârim el-muhtas bi-mezîdi inâyeti'l-meliki'd-dâim... zîde mecduhû" elkabı yazılırdı. Kendisine havale edilen evraklarda da "izzetlü defter emini efendi" ibaresi kullanılırdı.

Defter emininin en önemli görevi Defterhâne kâtip ve şâkirdlerine nezaret etmekti. Kâtipler Defterhâne'ye ait işleri ona danışarak yaparlardı. Defterhâne'deki vazifelilerin idaresinde defter eminine kalem kesedarı yardımcı olurdu. Kâtip, şâkird ve mülâzım gibi defterhâne görevlilerinin tayin ve azilleri ancak defter emininin arzı ile mümkündü (BA, KK, nr. 256, s. 26, 32-33, 45; BA, İbnülemin-Tevcihat, nr. 1695; BA, MD, nr. 25, s. 333, hk. 3038). Defter emini Defterhâne defterlerini büroya ait mahzenlerde saklar ve ilgili makamlardan başkasına göstermezdi. Sûret çıkarılması ise ancak defter eminine hitaben yazılan buyruldu ile olurdu (BA, A.DFE, Dosya, nr. 20, Evr. 32, 38, 40, 42; nr. 50, Evr. 83).

Timar tevcihi için sunulmuş olan arzların usul ve nizama uygun olup olmadığı Defterhâne'de yapılan işlemler sırasında belirlenirdi. Eğer arz kanuna aykırı ise defter emini herhangi bir işlem yapmayarak durumu

reîsülküttâba bildirirdi. En çok dikkat edilmesi gereken işlerden birisi de bir kişi üzerinde birden fazla “kılıç timar”ın toplanmamasıydı. Bu husus, göreve getirildikleri sırada defter eminlerine sıkı sıkı tenbih edilirdi (Selânikî, II, 636). Daha XVI. yüzyılın ilk yarısında Lutfî Paşa, yanlışlıkla birden fazla kılıç timarın bir kişiye verilmesi durumunda defter emininin iki kılıcı birden kaydetmeyip durumu “kanun değildir” diyerek vezîriâzama arzetmesi gerektiğini yazmaktadır. Bu sebeple de defter eminlerinin “kanun budur” diyebilecek tecrübeli ve kanunları bilen kimselerden seçilmesinin şart olduğunu belirtmektedir (Âsafnâme, s. 95). XVII. yüzyılın sonlarından itibaren timar ve zeâmetlilerin gelirlerinin azalması sebebiyle bir kısım timarlılar iki üç kılıç birden tasarruf etmeye başlamışlardır (BA, A.NŞT, Dosya, nr. 147, Evr. 66-1, 112).

Defter emini, tahrir defterleri üzerinde yapılacak düzeltmelerde yetkili olmadığı için tashihi gereken defterleri nişancıya gönderirdi. Eğer Defterhâne kayıtlarında yapılacak işlem tashih değil de bir beratın iptali ise defter emini bunu ancak vezîriâzam tarafından yazılan buyruldu ile yapabilirdi. Defter emininin görevlerinden biri de yüksek gelirli timarların (tezkireli timar) tevcihi için merkeze gönderilen tezkirelerin harçlarını (resim) alıp hazineye teslim etmekti. Eyaletlerde vazife yapan tezkire eminlerinin bu resimleri hazineye teslimlerinde ihmallerinin görülmesi üzerine bu iş zaman zaman defter eminine verilmiştir. Defter emini, kalemdeki vazifelerinin dışında avârız toplamak gibi işlerle de görevlendirilmekteydi (BA, Ali Emîrî-Mehmed IV, nr. 401).

Padişahın veya vezîriâzamın katıldığı seferlere defter emini de gitmekteydi. Ordugâhta kurulan defterhâne çadırında defter emininin nezareti altında gerekli işler yapılırdı. Defter emini sefere katılmışsa merkezde yerine “defter emini vekili”, “rikâb-ı hümâyun defter emini” gibi adlarla anılan bir vekil kalırdı (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 17.103). Bunlar umumiyetle kâtipler arasından seçilerek vezîriâzamın buyruldusu ile tayin edilirlerdi. XVI. yüzyılda sefere katılan defter eminine mîrî deve ve katır verilirdi (Lutfî Paşa, s. 84). XVIII. yüzyıl sonlarında sefere giden defter eminleri koçu arabası kullanmaktaydılar. Defter emininin dışında sadâret kethüdâsı, nişancı, reîsülküttâb, defterdar ve ordu kadısından başka herhangi bir kimsenin bu arabaları kullanması yasaktı (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 14.927).

Defter eminliğine tayinler umumiyetle Dîvân-ı Hümâyun kalemleriyle Defterhâne'den yetişen kâtiplerden, dergâh-ı âlî müteferrikalarından, yeniçeri kâtiplerinden, defterdarlıklardan, nişancılıktan ve reîsülküttâblıktan yapılırdı. Defter eminliği "münâvebe" mansıblarından olduğu için nişancı, reîsülküttâb ve defterdarlardan mâzul kalanlar buraya tayin edilir ve daha sonra tekrar eski vazifelerine nakledilirlerdi. Bilhassa mevki itibariyle defter eminliğiyle aralarında fazla fark bulunmayan reîsülküttâblıktan defter eminliğine, defter

eminliğinden reîsülküttâblığa sürekli geçişler olurdu (Ahıskalı, s. 19). Öneminin azaldığı dönemlerde defter eminliği bazan nişancılık veya reîsülküttâblık ile birleştirilerek bir kişiye de verilebilirdi (BA, HH, nr. 4251; BA, MD, nr. 187, s. 311, hk. 897). Defter eminlerinin terfi ederek nişancı ve defterdar olmalarına sık rastlanırdı. Bu makamlardan daha yukarılara çıkanlara da tesadüf edilmektedir. Bu vazifeye tayinlerin umumiyetle büro personelinden yapılması, müessesenin daha iyi bir şekilde hizmet vermesini sağlamıştır. Mâzul olan defter eminleri Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinde veya Defterhâne'de kâtip olarak da görev yapabilmekteydiler (BA, KK, nr. 264, s. 44, 47; nr. 7530, s. 15). Defter eminliğine tayin edilen kişiler hil'at giyerek Arz Odası'nda padişahın elini öper, tayin emri ruûs defterlerine kaydedildikten sonra hazırlanan ruûs tezkiresine göre görev beratı (emanet beratı) yazılarak vazifesine başlardı. Defter eminliği Dîvân-ı Hümâyun dışındaki en önemli makamlardan biriydi.

Defter eminleri ulûfe aldıkları gibi kendilerine zeâmet de verilebiliyordu. Ulûfeleriyle birlikte elbise veya bunun bedelini de alıyorlardı (BA, KK, nr. 212, s. 86-87; nr. 1764, s. 58, 86; nr. 1794, s. 96). Ayrıca Defterhâne'nin yaptığı işler karşılığında aldığı harçlardan payları vardı ve gelirlerinin önemli kısmını da bu oluştururdu (Mustafa Nûri Paşa, III, 75). Padişahların tahta çıkışlarında dağıttıkları cülûs bahşişlerini defter eminleri de alabiliyorlardı (Eyyûbî Efendi, vr. 18[a]). Ayrıca XVII. yüzyıl sonlarında vezîriâzam olanlar göreve başladıklarında şehremini, matbah emini, muhâsebe-i evvel vb. memurlarla birlikte defter eminine de "hil'at-i hâs" giydirirlerdi.

XVII. yüzyıl ortalarından itibaren Dîvân-ı Hümâyun'un önemini kaybedip

devlet işlerinin büyük kısmının Bâbıâli'ye intikali sırasında, muhtemelen nişancılığın Bâbıâli'ye nakledilmemesi sebebiyle, defter eminliği de Paşa Kapısı'na intikal eden memuriyetler (hademe-i Bâbıâlî) dışında kaldı. Buna rağmen Defterhâne kayıtları, Dîvân-ı Hümâyun'un yanı sıra Bâbıâli'ye de hizmet verdiği için defter emini önemini bir müddet daha korudu. Bu arada 1836'da nişancılığın kaldırılmasından sonra tuğra işleri defter eminine verildi. Ancak 1838'de Defterhâne'nin Cerîde Muhasebesi bünyesine alınmasıyla defter eminliği lağvedildiyse de 1842'de tekrar kuruldu. 1871'de Defterhâne'nin nezârete dönüştürülmesi esnasında defter emini Defteri Hâkanî nâzırı (Defterhâne nâzırı) adını aldı. Şûrâ-yı Devlet üyelerinden Kânî Paşa 5000 kuruş maaşla ilk nâzır tayin edildi (BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 1724).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 885, tür.yer.; BA, MAD, nr. 893, s. 23; nr. 170, vr. 107ª; nr. 4690, s. 37; nr. 21.903, s. 1; BA, MD, nr. 25, s. 333, hk. 3038; nr. 187, s. 311, hk. 897; BA, KK, nr. 212, s. 86-87; nr. 256, s. 26, 32-33, 45; nr. 264, s. 44, 47; nr. 1764, s. 58, 86; nr. 1794, s. 96; nr. 7530, s. 15; BA, A.DFE, Dosya, nr. 20, Evr. 32, 34-35, 38, 40-42, 45, 112; nr. 50, Evr. 83; BA, A.NŞT, Defter, nr. 1140, s. 85; BA, A.NŞT, Dosya, nr. 147, Evr. 63, 66-1, 96, 112; BA, A.DVN, Dosya, nr. 360, Evr. 32, 71, 82, 94; BA, Tahvil Defterleri, nr. 13, tür.yer.; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 13.132, 14.927, 17.103; BA, HH, nr. 4251; BA, Ali Emîrî-Ahmed I, nr. 107, 371; BA, Ali Emîrî-Mehmed IV, nr. 401, 4811, 7731; BA, İbnülemin-Tevcihat, nr. 187-188, 1695; BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 1724; "Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi" (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 36-37, 41-44, 50; Mecmûa-i Berâtlar ve Gayruhu, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3835, vr. 6b-7ª; Eyyûbî Efendi, Kanunnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 734, vr. 18ª, 26ª; Lutfî Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 84, 95-96; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 268, 292, 307, 422; II, 617, 636, 705, 719, 758, 762, 768, 808, 848; Tevkıî Abdurrahman Paşa, Kanunnâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 515; Âlî,

Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 354ª, 355b, 465ª; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 44, 447; II, 63-64; Hezârfen, Telhîsü'l-beyân fî kavânîn-i Âl-i Osmân, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, nr. 220, vr. 34ª, 181ª, 193ª; Teşrifatîzâde Mehmed, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 9810, vr. 29b, 43b, 68b-69ª, 73ª-b, 74ª, 76b-77ª, 78ª, 82b; Râşid, Târih, I, 527; IV, 288, 385; Küçük Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 27, 38, 102, 147, 160, 169, 220, 248, 256, 380, 457; İzzî, Târih, İstanbul 1199, I, vr. 4ª-b, 32ª-33b, 66ª-b, 70ª-b, 113ª, 140b; II, vr. 180b, 269ª, 283ª; Vâsıf, Târih, I, 182, 192, 204, 210; II, 49, 184, 200; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 2-3, 7-8, 28-32, 52, 61-62, 70, 76-77, 83-84, 91, 117-118, 124, 127; Sefînetü'r-rüesâ, tür.yer.; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukuât, İstanbul 1327, I, 58; II, 90; III, 75, 78; Hüdâvendigâr Livası Tahrir Defterleri (haz. Ö. Lütfi Barkan – Enver Meriçli), Ankara 1988, Giriş, s. 1-144; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 177; d'Ohsson, Tableau général, VII, 193-194; Uzunçarşılı, Medhal, s. 215-216; a.mlf., Merkez-Bahriye, tür.yer.; K. Röhborn, Untersuchungen zur Osmanischen Verwaltungsgeschicht, Berlin 1973, s. 36, 68, 84; J. Matuz, Das Kanzleiwesen Sultan Süleymans des Prächtigen, Wiesbaden 1974, s. 24, 32, 38; A. D. Howard, The Ottoman Timar System and Its Transformation: 1563-1656 (doktora tezi, 1987), Univercity of Indiana, tür.yer.; a.mlf., "The BBA Ruznamçe Tasnifi: A New Resource for the Study of the Ottoman Timar System", TSAB, X/1 (1986), s. 11-18; a.mlf., "The Historical Development of the Ottoman Emperial Registry (Defteri Hakani): Mid-fifteenth to Mid-seventeenth Centuries", Ar.Ott., XI (1988), s. 213-230; Ahmed Refik [Altınay], On İkinci Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı: 1689-1785, İstanbul 1988, s. 204-205; Feridun M. Emecen, "Sefere Götürülen Defterlerin Defteri", Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 241-268; Ali Akyıldız, Osmanlı Merkez Bürokrasisinde Reform: 1836-1856 (doktora tezi, 1992), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 77; Recep Ahıskalı, XVI ve XVII. Yüzyıllarda Reisü'l-küttâblık Müessesesi (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; M. Tayyib Gökbilgin, "Un registre de dépendes de Bayazıd II. durant la campagne de Lépante de 1499", Turcica, V, Paris 1975, s. 80-91; a.mlf., "Nişancı", İA, IX, 299-302; Ö. Lütfi Barkan, "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", TTK Belgeler, IX/13 (1979), s. 308, 352; a.mlf., "Timar", İA, XII/1, s. 295-296, 315 vd.; Halil İnalcık, "Osmanlı

Bürokrasisinde Aklâm ve Muamelât", Osm.Ar., sy. 1 (1980), s. 114; Pakalın, I, 419.

Erhan Afyoncu

DEFTERi HÂKANÎ

(bk. DEFTERHÂNE).

DEFTERi TEŞRÎFÂT

(دفتر تشريفات)

XVII. yüzyıl sonları ile XVIII. yüzyıl başlarında yaşayan Teşrifatîzâde Mehmed Efendi'nin Osmanlı teşrifat kanunlarını derlediği eseri.

Eserin müellifi Mehmed Efendi, divan kâtipleri arasına girip yirmi sekiz yıldan fazla bir süre Dîvân-ı Hümâyun'da teşrifatçılık ve devâtdarlık görevlerini yürüten Ni'metî mahlaslı Ahmed Efendi'nin (ö. 1121/1709-10) oğlu olup babasının görevi dolayısıyla Teşrifatîzâde diye şöhret kazanmıştır. Hayatı hakkında fazla bir şey bilinmeyen müellif, babasının uzun süre teşrifatçılık hizmetinde bulunmuş olmasının sağladığı imkânlar çerçevesinde, zamanında oldukça karışık halde bulunan teşrifat kanunlarını derleyerek eserini meydana getirmiştir. Eserin girişinde Osmanlı âdet ve usullerinin, teşrifat kayıtlarının müracaata elverişli olmayan durumu dolayısıyla unutulmasına gönlünün razı gelmediğini belirten Mehmed Efendi, 1695'te II. Mustafa'nın cülûsu merasimiyle başlamak üzere Defteri Teşrîfât'ı kaleme almıştır. Eserini hazırlarken teşrifat defterleri, kanunnâmeler ve tarih kitaplarından faydalandığı gibi Dîvân-ı Hümâyun'un kanunları iyi bilen görevlileriyle de görüşmüştür.

Eserde önce cülûs münasebetiyle yapılan merasimler ele alınmış, II. Ahmed'in vefatı üzerine II. Mustafa'nın tahta çıkışı, eski padişahın defni, yeni padişahın Ebû Eyyûb el-Ensârî Türbesi'nde kılıç kuşanması anlatılmış, sipahi, silâhtar, yeniçeri, cebeci, topçu ile top arabacı ocaklarına verilen bahşişlere temas edilmiştir. Daha sonra bizzat padişahın sefere çıkması durumunda "tuğ ve otağ ihracı" münasebetiyle yapılan merasimlerden söz edilerek sefere katılanların tertipleri, ihtiyaçlarının temini, idareleri ve dikkat edilmesi gereken hususlar hakkında bilgiler verilmiştir. Dîvân-ı Hümâyun ve arza dair teşrifat kanunlarının derlendiği kısımda ise divan günü sarayda kimlerin toplandığı, divanhânede bulunanların tertipleri, toplantı sırasında kimlerin hangi işle meşgul olduğu ve kurulan sofraların tasviriyle arza girme yetkisine sahip olanların tesbiti gibi konulara yer verilmiştir. Ayrıca vezîriâzam, vezirler ve şıkk-ı evvel defterdarının özel

günlerdeki kıyafetleri ve bunların maiyetindeki hizmet erbabı ile görev ve yetkileri hususunda da bazı bilgiler verilmiş, vezîriâzamlar hakkında Lutfî Paşa’nın Âsafnâme’sinin birinci babı nakledildikten sonra cuma ve çarşamba divanları ile sadrazamın “kola çıkışı” sırasındaki alay tertibi ve serdâr-ı ekrem olarak sefere gidişi halinde sancak-ı şerifin kendisine teslimi üzerinde durulmuştur. Ramazanın yirmi beşinden bayram gününe kadar olan tebrik ve ziyaretler, bayram günü yapılan merasimler, padişahın cuma selâmlığı ve türbe ziyaretleri, mevlidi şerif meclisi, şehzade doğumları, sultanların nikâh akdi, elçilerin karşılanması, sadrazam ve padişah huzurlarına kabulleri de eserde anlatılan diğer konuları teşkil eder.

Süslü bir ifadeyle kaleme alınan eserde merasimler, şartlar dolayısıyla yapılan değişikliklere de yer verilerek genel olarak ve sistemli bir şekilde anlatılmakta ve yeri geldikçe hazır bulunanların kıyafetleri de açıklanmaktadır. Çeşitli kimselere tebrik, taltif veya ikram olarak giydirilen hil‘atlerin sayıları, dökümü ve buna benzer ayrıntıları üzerinde durulmayıp teşrifat, rûznâmçe veya masraf defterlerinde gerekli bilgilerin bulunduğuna işaretle yetinildiği de dikkati çekmektedir. Türk kültür tarihi bakımından büyük bir önem taşıyan eser Dîvân-ı Hümâyun bürolarının görevleri, vezir, beylerbeyi, sancak beyi ve rikâb ağalarının emekli olma sebepleri ve kendilerine verilen haslarla gediklilerin hangi görevlerde istihdam edildikleri ve sayıları gibi teşkilâta dair hususlarda da değerli bilgileri ihtiva etmektedir.

Defteri Teşrîfât’ın İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde (TY, nr. 9810) bir nüshası mevcut olup Viyana’da bulunan iki nüshasının ise eksik olduğu anlaşılmaktadır (bk. Babinger, s. 255).

BİBLİYOGRAFYA

Teşrifatîzâde Mehmed, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 9810; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 679; Babinger (Üçok), s. 255.

Filiz Çalışkan

DEFTERDAR

(دفتردار)

Osmanlılar’da maliye teşkilâtının başı.

Osmanlılar’da genel olarak diğer devlet müesseseleri gibi defterdarlık da daha önceki Türk ve İslâm devletlerinin müessese ve teşkilâtlarına dayanmaktadır. Defterdar, Büyük Selçuklu İmparatorluğu ve Anadolu Selçukluları’nda “müstevfî” veya başında bulunduğu divana Dîvânü’z-zimâm ve’l-istîfâ dendiği için “sâhib-i dîvân-ı istîfâ” adıyla anılırdı. İlhanlılar maliyenin başındaki şahıs için XIII. yüzyıla kadar “defterdârî-i memâlik” tabirini kullanmışlardır. Müstevfîliğin ihdasından sonra defterdârî-i memâlik ikinci dereceye düşmüştür (Uzunçarşılı, Medhal, s. 224). Mehmet Zeki Pakalın’ın, bu tarihî gelişmeye temas etmeden defterdârî-i memâliki eyalet maliye işlerine bakan şahıs olarak göstermesi hatalıdır (Maliye Teşkilâtı Tarihi, I, 5). Osmanlılar İlhanlılar’daki bu tabiri benimseyerek devletin malî işlerinde birinci derecede sorumlu olan şahsa defterdar demişlerdir.

Osmanlı resmî terminolojisinde Bâb-ı Defterî olarak da anılan defterdarlık müessesesinin ne zaman kurulduğu hakkında kesin bilgi bulunmadığı için bu müessese ile uğraşanlar çeşitli tahminlerde bulunmuşlardır. Defterdarlığın kuruluşunu Orhan Bey devrine kadar götürenler varsa da o devirde malî işler için ayrı bir müessese kurulabilecek kadar gelişme olmadığından bu mümkün değildir. Pakalın bazı karînelerden hareketle kuruluşu I. Murad devrine kadar çıkarırken Uzunçarşılı II. Murad devrine ait bazı vakfiyelerdeki şahitler arasında “defterdar” ve “defterî” sıfatını taşıyanların bulunmasına dayanarak defterdarlığın en geç XV. yüzyılın başlarında, belki de XIV. yüzyıl sonlarında var olduğunu ileri sürmektedir. Bu tahminlerin ışığı altında defterdarlığın XIV. yüzyılda kurulduğu söylenebilir. Fâtih Kanunnâmesi’nde defterdarın vazife ve selâhiyetleriyle teşrifattaki yeri tesbit edilmiş olduğuna göre müessesenin XV. yüzyıl ortalarında tamamen şekillenmiş olduğu açıktır.

Başlangıçta sadece bir defterdar varken devletin büyüyüp gelişmesiyle birlikte malî işlerin çoğalması defterdar sayısının arttırılmasını gerektirmiştir. Fâtih Kanunnâmesi'nde "başdefterdar" ve "defterdarlar" tabirlerinin geçmesi, ikinci defterdarlığın bu devirde kurulduğunu göstermektedir. Defterdar sayısı ikiye çıkarılınca biri Rumeli, diğeri Anadolu'nun malî işlerine bakmaya başlamıştır. Ancak Rumeli defterdarı daima Anadolu defterdarından önce gelmiş ve başdefterdar kabul edilmiştir. Yavuz Sultan Selim'in Doğu Anadolu ve Suriye'yi zaptından sonra ülkeye yeni katılan toprakların malî işleriyle uğraşmak için merkezi Halep'te olmak üzere Arap ve Acem Defterdarlığı adıyla yeni bir defterdarlık kuruldu. Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının başlarında ise "şıkk-ı sânî" adıyla bir defterdarlık teşkil edilip yalılarla İstanbul'daki mukataalar buraya bağlandı. Uzunçarşılı, bu defterdarlığın kuruluşunun 1540-1560 arasında olduğu kanaatine varmışsa da (Merkez-Bahriye, s. 328, not 1) gerek 1524-1525 yılı bütçesinde şıkk-ı sânî defterdarlığından bahsedilmesi (Sahillioğlu, s. 435), gerekse 1520'li yıllara ait ferman ve beratların arkasında üç defterdar imzasının bulunması (BA, A.DVN, Dosya 1, nr. 25/1, 29), şıkk-ı sânî defterdarlığının en geç 1525'te mevcut olduğu hakkında şüphe bırakmamaktadır. Ayrıca 1567-1568'de biri Rumeli, diğeri Anadolu vilâyetlerine ait olmak üzere ikişer şıkk-ı evvel ve şıkk-ı sânî defterdarlığı tesbit edilmekteyse de (Barkan, s. 300-301) diğer kaynaklarda iki şıkk-ı sânî bulunduğuna dair bir kayıt olmadığı gibi ferman ve beratların arkasında üçten fazla defterdar imzasına rastlanmamaktadır. XVI. yüzyılın son çeyreğinde -en geç 1584'te-Tuna yalılarındaki haslar için Tuna Defterdarlığı da denilen şıkk-ı sâlis defterdarlığı kuruldu, ancak bu uzun ömürlü olmadı. Yavuz Selim devrinde kurulan Arap ve Acem Defterdarlığı da II. Selim'in saltanatının ilk yıllarında sırasıyla Diyarbekir, Şam, Erzurum ve Trablusşam'ın bu idarî birimden kopmasıyla beş eyalet defterdarlığına ayrıldığından XVI. yüzyıl sonlarında sadece üç defterdarlık kalmış ve iki asır kadar bu şekilde devam etmiştir. Ancak XVII. yüzyılda bu defterdarlıkların isimlerinde değişiklikler yapıldı. Anadolu defterdarı aynı zamanda "şıkk-ı sânî defterdarı" olarak anılırken daha önce şıkk-ı sânî adını taşıyan defterdara "şıkk-ı sâlis" denilmeye başlandı.

XVIII. yüzyıl sonlarına kadar başdefterdarlığın öneminin artması dışında durumda pek değişiklik olmadı. III. Selim devrinde Nizâm-ı Cedîd ordusunun kurulmasıyla bunun malî işlerine bakacak yeni bir hazine ve

defterdarlığa lüzum görülerek (1793) bu ordunun başındaki “Tâlimli Asker Nâzırlığı” da uhdesine verilen şıkk-ı sânî defterdarı bundan böyle “Îrâd-ı Cedîd Nâzırı” adıyla anılmıştır. Ancak Nizâm-ı Cedîd ordusu gibi bu müessese de III. Selim’in tahttan indirilip öldürülmesiyle ortadan kalkmıştır.

1795’te Zahire Nâzırlığı kurulunca şıkk-ı sâlis defterdarlığı bununla birleştirilmiş (Cezar, Toplum ve Bilim, s. 122), Tersane Hazinesi’nin kurulmasından sonra ise Tersane nâzırı şıkk-ı sâlis kabul edilip Zahire nâzırları şıkk-ı râbi‘ derecesine indirilmiştir (Cezar, İFM, s. 361).

II. Mahmud döneminde Mukataat Hazinesi kurulunca başında bulunan vazifeliye yine nâzır adı verildi; Mukataat Hazinesi, Mansûre Hazinesi adını aldıktan (1834) ve önemi arttıktan sonra başına getirilen şahıs da Mansûre defterdarı olarak anılmaya başlandı. Tanzimat’ın arefesinde müessesede birkaç defa değişiklik yapıldı. 1837 sonlarında Hazîne-i Âmire ile Darphâne Hazinesi birleştirilince başdefterdarlık lağvedilip yeni müessesenin başına getirilen şahsa Darphâne-i Âmire defterdarı adı verildi. Şubat 1838’de iki hazine ayrılarak Hazîne-i Âmire Mansûre Hazinesi ile birleştirilip defterdarlık Maliye Nâzırlığı haline getirildiyse de ertesi yıl hazineler yeniden ayrıldığından Hazîne-i Âmire’nin başına yine defterdar geçirildi. Fakat 1841’de bu defa kesin olarak iki hazine birleştirildiğinde defterdarlık müessesesi de yerini Maliye Nezâreti’ne bıraktı (Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, s. 252 vd.).

Defterdarın Vazife ve Selâhiyetleri. Fâtih Kanunnâmesi’ne göre defterdar padişahın malının vekilidir. Defterdarın müsaadesi olmadan hazineden tek bir akçe çıkarılmasına dahi izin verilmemiştir. Ancak bu, defterdarın harcamaları danışmadan yapacağı mânasına gelmez. Defterdarların arzetmeksizin hazineden verebilecekleri miktar 2 akçeyi geçemezdi. Maliye ile ilgili hükümler defterdar tarafından yazılırdı. Defterdarlar Dîvân-ı Hümâyun üyesi olup malî konularla ilgili davalar başdefterdar tarafından görülür ve hükümlerin yazılması için gerekli buyruldular yine onun tarafından verilirdi. Başdefterdarlar, verecekleri kararlarda ve padişaha sunacakları hususlarda daima sadrazama danışarak rızasını almak mecburiyetindeydiler. Gizliliği olan meselelerde defterdar sadrazamla özel olarak konuşur, bu nevi konuşmaların vezirler tarafından bile

duyulmamasına itina edilirdi. Diğer defterdarların divanda fazla bir rolleri yoktu. Ancak başdefterdarın ordu ile sefere iştiraki halinde Anadolu defterdarı ona vekâlet eder, şıkk-ı sânî defterdarı ise yanında bulunurdu. Defterdarlar divan üyesi olarak vezirlerle birlikte salı günleri arza girer, ulûfe dağıtılacağı günler ulûfe telhisini okur, yılda bir defa padişaha bütçeyi sunarlardı; daha sonra da kendilerine hil'at giydirilirdi. Bu hususta Fâtih Kanunnâmesi'nde, "Yılda bir kere rikâb-ı hümâyûnuma defterdarlarım îrâd ve masrafım okuyalar. Hil'at-i fâhireler giydirile." şeklinde bir madde bulunmaktadır (bk. Özcan, s. 41). Defterdarlar çavuşluk, sipahlık, kâtiplik tevcihi hususunda arzda bulunabilirlerdi.

Defterdarın, kârlarını arttırmak için halka zulmetmekten çekinmeyen mültezimler hususunda son derece dikkatli olması ve gereğinde sadrazama arzederek cezalandırılmalarını sağlaması icap ediyordu ("Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi", MTM, I/3, 516-517). Özellikle hazineye girecek paranın tam ayar olduğunun tesbiti hassasiyet gösterilmesi gereken konulardan biriydi. Bunun için defterdarın hazineye "yakmadan" (sahih olup olmadığını kontrol etmeden) para sokmaması ve darphâneyi yoklaması, ayrıca hazineden emeklilik vermemeye çalışması gerekliydi (Kütükoğlu, s. 37-38).

Başdefterdar, konağında da divan akdederek malî konular hakkında dava dinlerdi. Sefere gidildiğinde ise hazine çadırı -padişahların sefere gittiği zamanlarda-padişah otağının önünde kurulur ve defterdar burada dava dinlerdi. Defterdarlar, kendi kalemlerinden çıkan evraka "kuyruklu imza" denilen imzalarını koyarlardı. Muameleli evrak üzerindeki defterdar imzaları ise kuyruksuz olurdu. Ayrıca maliyeden yazılan ferman ve beratların arkasına kanuna göre her üç defterdarın imza atması gerekliydi. Fiilen bir ile üç arasında değişen ve kâğıdın ön yüz yazısının ters istikametine konulan bu imzalar, XVII. yüzyıl ortalarına kadar yan yana olup başdefterdarınki kâğıdın orta yerinde bulunur, diğerleri sola doğru kayardı. Sultan İbrâhim devrinden itibaren kuyruklu imza atma hakkı sadece başdefterdara tanındıktan sonra ferman ve beratların arkalarındaki imzaların sayısı ve yerleri de değişmiş, biri kâğıdın üst kenarına yakın olmak üzere alt alta atılan iki imzadan başdefterdara ait olan alttakine kuyruk konmuştur.

Defterdarların idaresi altındaki kalemler ayrılmış olup bunlar birer kalem şefinin başkanlığında olmak üzere muhasebe, mukataa, mevkufat, vâridat, kıla‘ tezkireciliği ve tezkire-i ahkâm kalemleriydi.

Doğrudan doğruya başdefterdara bağlı olarak icra ve tahsilde bulunan memurlar ayrı bürolarda görev yaparlardı. XVII. yüzyılda bunlar başbâki kulu, cizye başbâki kulu, veznedarbaşı, sergi nâzırı ve sergi halifesi olup her birine bağlı birçok memur borçların tahsili, tahsilât ve tediyenin kontrolü, sikkelerin ayarı ve hazine muâmelâtının defterlerini tutmak gibi görevleri yerine getirirlerdi.

XVIII. yüzyılda beş defa başdefterdarlık makamına getirilmiş olan Sarı Mehmed Paşa defterdarın haysiyet, vakar ve istikamet sahibi, dindar, devlet malının toplanmasında bilgili olması gerektiği üzerinde durur. Ona göre ehil olmayanlar kayırma veya rüşvet yoluyla bu mevkiye getirilmemelidir. Devlet hazinesinin korunması çok mühim bir konu olduğundan defterdarın, hazineyi kendi çıkarları uğruna zayıf düşüreceklere karşı dikkatli ve tedbirli olması gerekir. Defterdarlar tamah ve garazdan da uzak olmalı, devletin kendilerine tahsis ettiği meblağlarla yetinmeli, özellikle rüşvete yanaşmamalı, hazinenin gelirini arttırmak, buna karşılık masrafını azaltmak için gayret sarfetmelidirler. Öte yandan defterdarın rahat çalışabilmesi için sadrazam tarafından kendisine malî konularda tam bir serbestiyet verilmeli, kethüdâ ve diğer yakınlarının esiri edilmemelidir. Rüşvet almak için sık sık defterdar değiştirilmesi maliyeyi içinden çıkılmaz durumlara sokar. Defterdar hakkında çıkarılan dedikodulara da aslı araştırılmadan rağbet edilmemeli ve azil yoluna gidilmemelidir. Herhangi bir sebeple azledilen bir defterdarın daha önce maiyetinde bulunan kimselerin emrinde çalıştırılmaması da dikkat edilmesi gereken hususlardandır (Nesâyihu’l-vüzerâ ve’l-ümerâ, s. 51 vd.).

Fâtih Kanunnâmesi’ne göre defter emini ve şehremini, 300 akçe kadılar ve reîsülküttâblar defterdarlığa getirilebilirdi. Başdefterdarlığa ise mal defterdarları tayin edilebilirdi. Mal defterdarlarına 450.000 akçelik sancak verilir ve doğrudan doğruya vezirliğe yükseltilebilirlerdi. Defterdarlara 600.000 akçelik has, 150.000-240.000 arasında sâlyâneye verilir, başdefterdar 90.000, mal defterdarları 80.000 akçe ile emekliye sevkedilirlerdi. Has tevcihlerinde defterdarın yük başına 1000 akçe “imza

hakkı", hazineye para tesliminde binde yirmi kesr-i munzam alma hakkı olduğu gibi havâss-ı hümâyun (padişah hasları) âşârından da kendisine yiyecek yardımında bulunulurdu. Ayrıca defterdarın maiyetindeki kâtiplere de "kitâbet hakkı" verilirdi.

Dîvân-ı Hümâyun üyesi olan defterdarların Kubbealtı'ndaki mevkileri sadrazamın sol yanında ve maliye kâtiplerinin oturdukları bölmeye bitişik olan tarafta idi. Toplantıların bitiminde yenilen yemekte başdefterdar sadrazamın sofrasında yer alırken diğer defterdarlar vezirlerle beraber ayrı bir sofraya otururlardı. Padişahın huzurunda yapılan merasimlerde padişah, vezirlerde olduğu gibi başdefterdarın tebriklerini de ayakta kabul ederdi. Defterdarların teşrifattaki yeri kazaskerlerin altındaydı.

Başdefterdar pâye ve itibarda nişancı ile eşit sayıldığından teşrifatta kıdemlerine bakılırdı. Defterdarlara gönderilen hükümlerde kullanılan elkab da Fâtih Kanunnâmesi'nde tesbit edilmiş olup hükmün divan veya maliyeden yazılmasına göre değişiklik gösterirdi.

Kenar ve Timar Defterdarları. Eyaletlerdeki malî işler, eyalet defterdarı veya kenar defterdarı denilen vazifeliler tarafından görülürdü. Bu defterdarlıklar da merkezdekinin küçük birer modeli gibi teşkilâtlanmış olup tezkireci, muhasebeci, veznedar, mukabeleci, rûznâmeci gibi şef durumundaki vazifeliler ve bunların maiyetinde kâtipler bulunurdu.

Timar defterdarı ise vilâyetlerde timar işleriyle uğraşan defterdarlardı. Bir nevi nüfus ve vergi sayımı olan tahrirlerde vazife aldıkları gibi timarlarla ilgili diğer hususlar da bunlar tarafından görülürdü. Bundan dolayı son derece dürüst ve namuslu kimselerden seçilirlerdi.

BİBLİYOGRAFYA

Kaynak Eserler. BA, A.DVN, Dosya 1, nr. 25/1, 29; "Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi" (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 7-56; "Lütfi Paşa

Âsafnâmesi” (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 37-38, 75, 94-95; “Tevkıî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi”, MTM, I/3 (1331), s. 516-517; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Nesâyihu’l-vüzerâ ve’l-ümerâ (nşr. Hüseyin Ragıp Uğural), Ankara 1969, s. 51 vd.

İncelemeler. Uzunçarşılı, Medhal, s. 45-46, 103, 224, 229-233; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 325-357; a.mlf., “Defterdâr”, İA, III, 506-508; Pakalın, I, 411-418; a.mlf., Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930), Ankara 1978, I, 5, 8, 10, ayrıca tür.yer.; a.mlf., “Teşkîlât-ı Atîkada Defterdar”, TOEM, XVI/14 (91) (1926), s. 96-102; XVI/16 (93), s. 234-244; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986; a.mlf., “Osmanlı Devleti’nin Malî Kurumlarından Zahîre Hazinesi ve 1795 (1210) Tarihli Nizamnâmesi”, Toplum ve Bilim, sy. 6-7, İstanbul 1978, s. 111-156; a.mlf., “Osmanlı Devleti’nin Malî Kurumlarından Tersâne-i Âmire Hazinesi ve Defterdarlığı’nın 1805 Tarihli Kuruluş Yasası ve Eki”, İFM (Ord.Prof. Ömer Lütfi Barkan’a Armağan), XLI/ 1-4 (1984), s. 361-388; a.mlf., “Osmanlı devleti’nin Merkez Mali Bürokrasi Tarihine Giriş: XIII. Yüzyılda Bâb-ı Defterî”, Toplum ve Ekonomi, sy. 4, İstanbul 1993, s. 129-160; Ömer Lütfi Barkan, “H. 974-975 (M. 1567-1568) Malî Yılına Âit Bir Osmanlı Bütçesi”, İFM, XIX/1-4 (1960), s. 277-332; Halil Sahillioğlu, “1524-1525 Osmanlı Bütçesi”, İFM (Ord.Prof. Ömer Lütfi Barkan’a Armağan), XLI/1-4 (1984), s. 415-452; B. Lewis, “Daftardar”, EI^2 (İng.), II, 83.

Mübahat S. Kütükoğlu

DEFTERDAR CAMİİ ve TÜRBESİ

İstanbul Eyüp'te XVI. yüzyılda yapılan cami ve türbe.

Haliç'in İstanbul surları dışında kalan kıyısında Eyüp yolu kenarında bulunan cami, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde 944-949 (1537-1542) ve 951-953 (1544-1546) yılları arasında olmak üzere toplam yedi yıl kadar başdefterdarlık yapan Nazlı Mahmud Çelebi tarafından yaptırılmıştır. Mahmud Çelebi (Efendi), aynı zamanda ünlü hattat Şeyh Hamdullah'ın yanında yetişerek ondan icâzet almış bir hattattır. Yaptırdığı caminin son cemaat yerinden harime açılan cümle kapısı kemeri üzerindeki üç beyitlik Arapça manzum tarih bizzat onun hattıyladır. Caminin inşa tarihi 948'dir (1541-42). Avlunun deniz tarafındaki kapısı üstünde bulunan Farsça bir tarih beyti 947 (1540-41) yılını verir. Hadîkatü'l-cevâmi'de bildirildiğine göre caminin avlusunda ahşap bir medrese ile kara tarafında fevkanî bir taş mektep vardı. Evliya Çelebi burayı "Defterdar İskelesi kenarında kâr-ı kadîm bir küçük cami" olarak tarif eder. "Kâr-ı kadîm bir alçak minaresi dahi vardır" dedikten sonra avlunun deniz tarafında bulunan kapısı üstündeki Farsça tarih manzumesinin bir beytini verir.

Bânisi aynı zamanda hattat olduğu için caminin minare alemi bir hokkanın içindeki kalem şeklinde yapılmış, fakat zamanla kalem düşüp kaybolmuş ve 12 Zilhicce 1179 (22 Mayıs 1766) zelzelesinde harap olan cami tamir edilirken kalem de yeniden yerine konulmuştur. Ancak daha sonra 1940'lı yıllarda kalem tekrar düştüğü gibi 1970'li yıllarda hokka da yok olmuştur. Caminin yanındaki ahşap medrese önce mütevellisi tarafından bekâr odaları haline getirilmiş, fevkanî taş mektep de yıktırılarak deniz tarafındaki kapı üstüne ahşap bir sıbyan mektebi yapılmışsa da günümüzde bunlardan hiçbir iz kalmamıştır.

Bazı yayınlarda bu caminin Mimar Sinan'ın eseri olduğu belirtilirse de onun eserlerini sayan tezkirelerde Defterdar Mahmud Çelebi Camii adına rastlanmamaktadır. Aptullah Kuran da Sinan hakkındaki kitabına bu camiyi almamıştır. Ayrıca yapı bir XVI. yüzyıl binası olmakla beraber ilk mimarisini günümüze kadar koruyamamıştır.

Defterdar Camii'nin etrafını çeviren pencereli avlu duvarından yalnız cadde üzerindeki kısmı kalmış olup avlu içine de tecavüz edilerek herhalde medresenin özel mülkiyete geçmesiyle yerine evler yapılmıştır. Muntazam kesme taştan inşa edilmiş bir yapı olan cami dikdörtgen bir plana sahip olup evvelce önünde mermer sütunlara dayanan kâgir bir son cemaat yeri olduğu anlaşılmaktadır. Fakat sonraları (belki 1766 zelzelesinde) yıkılan bu revakın yerine ahşap bir son cemaat yeri yapılmış, sütunlar ise duvarın içinde kalmıştır.

Tahsin Öz'ün kitabında yanlış olarak kubbeli olduğu yazılan caminin harimi dikdörtgen planlı olduğundan evvelce üstünün kubbe ile örtülü olabileceğine ihtimal verilemez. Ancak kiremit kaplı ahşap çatı içinde Takkeci Camii'nde olduğu gibi belki yine ahşaptan bir kubbe vardı. Evliya Çelebi de bu camiyi tarif ederken "kâr-ı kadîm" demek suretiyle onun kubbeli olmadığını daha XVII. yüzyılda belirtmiştir. Günümüzde (1993) caminin içinde herhangi bir sanat değerine sahip bir unsur göze çarpmadığı gibi minber ve mihrabı da yağlı boya ile boyanmıştır.

Türbe. Caminin hazîresinde pek çok mezar taşı arasında son derece ilgi çekici bir mimariye sahip, bânisi Defterdar Mahmud Çelebi'nin türbesi bulunmaktadır. Kare planlı bir açık türbe olan bu küçük yapı, baklavalı başlıklı dört mermer sütuna oturan dört sivri kemerden ibarettir. Muntazam işlenmiş taşlardan olan kemer ve üst duvarların üzerinde sekiz köşeli sağır bir kasnağa oturan bir kubbe vardır. Dört esas kemer yarım yuvarlak dilimler halinde işlenmiştir. Sütunların aralarında 0,80 m. yüksekliğinde mermerden korkuluk levhaları konulmuştur. Bunların dış yüzleri şebeke motifine göre alçak kabartma olarak işlenmiştir. Türbenin içine girişi sağlayan kapı ise zengin surette işlenmiş bir taçla süslenmiş mermer çerçeveden ibarettir. Kapının yay kemeriyle üstteki taç arasında mermere "Lâ ilâhe illallahü'l-melikü'l-hakku'l-mübîn Muhammedün Resûlullah sâdıku'l-va'di'l-emîn" ibaresi işlenmiştir. Son derece zarif olan bu korkuluk büyük ölçüde tahribe uğramıştır. Türbenin içinde Mahmud Çelebi'nin sandukası üstündeki baş şâhidesi yok edilmiş, yalnız ayak şâhidesi kalmıştır. Bunun üzerinde de 953 (1546) yılında vefat eden Defterdar Mahmud Çelebi'nin adını veren basit bir kitâbe vardır. Bu türbe İstanbul'da yine XVI. yüzyılda yapılan Eyüp'te Ayas Paşa'nın Şehzadebaşı'nda Fatma

Sultan'ın veya Mehmed Bey'inki gibi benzeri diğer açık türbelere nazaran çok daha süslü ve zariftir.

Caminin cadde üzerindeki duvarında kapının yanında aynı tarihlere ait olduğu anlaşılan bir de çeşme vardır. Ayvansarâyî'nin iki eserinde de kopyası bulunan üç beyitlik manzum kitâbesine göre 950'de (1543-44) yapılmıştır. Klasik üslûpta, kesme taştan sivri kemerli olan bu çeşme İstanbul'un günümüze kadar gelebilmiş kitâbeli en eski çeşmelerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 394; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 286-287; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh, s. 114; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 52; a.mlf., Nos mosquées de Stamboul (trc. E. Mamboury), İstanbul 1934, s. 74-75, rs. 24 (türbenin eski ve iyi bir fotoğrafı yalnız bu Fransızca tercümede vardır); Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 4, nr. 3; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 46; Yıldız Demiriz, Eyüp'te Türbeler, Ankara 1989, s. 28-30 (planı ve fotoğrafı ile); Erdem Yücel, "Defterdar Camii", İst.A, VIII, 4338-4339.

Semavi Eyice

DEFTERDAR EBÜLFAZL MEHMED EFENDİ CAMİİ

(bk. EBÜLFAZL MEHMED EFENDİ CAMİİ).

DEFTERDAR SARI MEHMED PAŞA

(ö. 1129/1717)

Osmanlı devlet adamı ve tarihçisi.

İstanbul'da doğdu. Bazı kaynaklarda Bakkalzâde (Bakkaloğlu) ve Hacı (el-Hâc) lakaplarıyla da anılmaktadır. İlk öğrenimini yaptıktan sonra küçük yaşta Rûznâmçe-i Evvel Kalemi'ne girdi. Burada Kılıç (Kıncı) Ali Efendi'nin yanında malî usulleri öğrendi. Onun himayesiyle ve kabiliyeti sayesinde defterdar mektupçuluğuna getirildi ve uzun yıllar burada çalıştı. Râmi Mehmed Paşa'nın sadrazam olmasından sonra başdefterdarlığa tayin edildi (5 Mayıs 1703). Sarı Mehmed Paşa kısa aralıklarla bu makama yedi defa getirilmiştir.

İlk defterdarlığı 1703 Ağustosunda çıkan Edirne Vak'ası'na kadar sürdü. Çünkü bu sırada II. Mustafa'yı tahttan indirerek III. Ahmed'i tahta çıkaran âsiler defterdarlığa Muhsinzâde Abdullah Efendi'yi getirtmişlerdi; isyan sırasında Edirne'de bulunan Mehmed Paşa ise saklanmak zorunda kalmıştı. Fakat Abdullah Efendi, III. Ahmed'in tahta geçişi münasebetiyle askere verilecek cülûs bahşişi için gerekli parayı tedarik edemeyince âsiler Mehmed Paşa'yı tekrar defterdarlığa tayin ettirdiler.

Kısa sürede kapıkuluna cülûs bahşişi dağıtmasına rağmen yine görevinden alınan Mehmed Paşa, eski vazifesi olan rûznâmçe-i evvel memuriyetine döndü. Ancak birkaç ay sonra 29 Şubat 1704 tarihinde tekrar defterdarlığa getirildi. Daha sonra da Haziran 1705, Şubat 1708, Ocak 1712 tarihlerinde başdefterdarlık görevinde bulundu. Ocak 1713'te Tersâne-i Âmire emini oldu. Aynı yıl içinde Prut Antlaşması'nın tâdilinde Osmanlı-Rus sınırının tesbiti için gönderilen heyette görev aldı. Ertesi yıl yedinci defa başdeftardarlığa tayin edilen Mehmed Paşa, Sadrazam Damad Ali Paşa'nın etrafındaki ilim ve fazilet sahibi devlet adamlarından biri oldu.

1715’te yapılan Mora seferinde Eğriboz’dan orduya zahire nakliyle görevlendirildi. 1716 yılında Osmanlı-Avusturya savaşına katıldı. Savaş sırasında Damad Ali Paşa’nın şehid olması üzerine ordu dağılmış ve Belgrad’a çekilmişti. Sadrazamlık mührünü bekleyenler arasında Sarı Mehmed Paşa da vardı. Fakat III. Ahmed’e yakınlığıyla bilinen Mevkufatçı Nevşehirli İbrâhim’in (Paşa) tesiriyle mühür yaşlı vezir Koca Halil Paşa’ya verildi. Bu sırada Prens Öjen (Eugène) kumandasındaki Avusturya orduları Tımışvar’a kadar gelmişti. Mehmed Paşa yaşlı sadrazama yardım etmekle görevlendirilmiş ve padişah tarafından kendisine sadrazamlık vaadinde bulunulmuştu. Gerek bu vaad gerekse çevresindekilerin dalkavuklukları ve mührün gecikmesi onun sabırsızlığını arttırmış, hatta sadrazamlık mührünü açıktan isteyecek kadar hırslandırmıştı. Fakat bu tutumu ve ayrıca III. Ahmed hakkında ileri geri sözler söylemesi aleyhine oldu. Bu davranışları ile asıl sadrazam adayı Nevşehirli İbrâhim Paşa’nın eline yeni kozlar veren Mehmed Paşa ordu Edirne’ye gelinceye kadar bir süre daha oyalandı ve 1717 yılında Selânik muhafızlığına tayin edildi. Ardından, gönderilen bir fermanla, birkaç ay içinde her türlü masrafı kendi kesesinden karşılanmak üzere 3000 askerin teçhizatlandırılarak Niş ovasında hazır bulundurulması emredildi. Zor durumda kalan Mehmed Paşa, padişah hakkında söylediği sözlerle Damad İbrâhim Paşa gibi rakiplerinin eline yeni fırsatlar vermeye devam etti. Buna Selânik’te halka zulmetme, Tımışvar’ın düşman eline geçmesine sebep olma gibi suçlamalar da eklenince Kavala Kalesi’ne hapsedildi, İstanbul’daki mallarına ve parasına el konuldu ve 1717 yılı Mart başlarında idam edildi; cesedi Kavala’daki Ulucami’nin avlusuna gömüldü.

Devletin en buhranlı devirlerinde elli yıla yakın bir süre başarılı hizmetlerde bulunan Mehmed Paşa, bazı tedbirsizlikleri ve sabırsızlıkları olsa da sarayın ve özellikle Nevşehirli İbrâhim Paşa’nın entrikalarına kurban gitmiştir. Mehmed Paşa’nın Şehzade Camii civarındaki Firuzağa mahallesinde ve evinin bulunduğu Kumkapı’da iki çeşmesi vardır.

Eserleri. 1. Zübde-i Vekayiât. 1714-1716 yıllarında kaleme alınan ve 1656-1704 yılları arasında cereyan eden olayları bir vekayi‘nâme tarzında nakleden eser, sadece Kahire nüshasında bulunan ve Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan IV. Mehmed’in tahta çıkışına kadar gelen muhtasar kısım hariç tutulursa iki ana bölüme ayrılabilir. 1656-1671 yılları arasını ihtiva eden birinci bölüm bir nevi giriş niteliğinde olup çok kısadır. Müellif bu

bölümde IV. Mehmed’in tahta geçişini ve hükümdarlığının ilk yıllarında ülkenin mâruz kaldığı felâketleri anlattıktan sonra çok beğendiği Köprülü Mehmed Paşa’nın ve oğlu Fâzıl Ahmed Paşa’nın sadrazamlıkları sırasındaki olayları ve fetihleri nakleder. Eserin asıl metnini teşkil eden, 1671-1704 yılları

arasındaki olayların yıl yıl anlatıldığı ikinci bölümde ise müellif bizzat içinde yaşadığı ve müşahede ettiği vak‘aları anlatır. Her padişah döneminin sonunda zamanın sadrazamları, şeyhülislâmları, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, İstanbul kadıları ve nakîbüleşraflarının sadece tayin ve azil tarihleri belirtilerek listeleri verilir. Zübde-i Vekayiât’ın konu başlıkları şöyle özetlenebilir: Fetihler, muhasaralar, yenilgiler, özellikle II. Viyana Muhasarası’nın ayrıntıları; çeşitli ülkelerle yapılan barış antlaşmaları, bu arada madde madde Karlofça Antlaşması; cülûs, arza girme, elçi kabul törenleriyle şehzade doğumları, sünnet ve evlenme şenlikleri, hil‘at giyme, bayramlaşma ve mevlid merasimleri, mevâcib ve zahire dağıtımı; azil, nasb, katil, vefeyât ve müsadere olayları; IV. Mehmed ve II. Mustafa’nın hal‘i hadiseleri ve bundan önce görülen iç karışıklıklar; müellifin bizzat içinde yaşadığı Edirne Vak‘ası’nın sebepleri, safhaları ve sonucu; eyaletlerde ortaya çıkan ihtilâl ve karışıklıklar, Orta-Macar Kralı Tököly İmre’nin Osmanlı Devleti’ne ilticası; zelzele, fırtına, yangın, yağmur felâketleriyle inşa ve tamir faaliyetleri; maliye ve para durumları ve devrin diğer sosyal olayları. Zübde-i Vekayiât devrine göre oldukça sade bir dille kaleme alınmıştır. İlim dünyasının pek dikkatini çekmeyişi, müellifinin kötü âkıbeti yanında Vak‘anüvis Râşid Mehmed Efendi’nin (ö. 1735) eseri dolayısıyla olmalıdır. Çünkü Râşid, tarihinin 1703 yılına kadar olan kısmını hemen tamamen Zübde-i Vekayiât’tan faydalanarak yazmış, hatta intihal derecesinde onu aynen aktarmıştır. Eserin on ikisi İstanbul kütüphanelerinde, biri Viyana Millî Kütüphanesi’nde, biri de Kahire Hidiviyye Kütüphanesi’nde olmak üzere on dört nüshası bilinmektedir. Hemen tamamı XVIII. yüzyılda istinsah edilen bu yazmaların en iyileri, Süleymaniye Kütüphanesi (Esad Efendi, nr. 2382), Viyana Millî Kütüphanesi (nr. H.O. 85), Kahire Hidiviyye (nr. 160/8956) ve Topkapı Sarayı Müzesi kütüphanelerinde (Revan, nr. 1226) bulunan nüshalardır. Sarı Mehmed Paşa’nın başlıca kaynakları Hoca Sâdeddin Efendi’nin Tâcü’t-tevârîh’i, Kara Çelebizâde Abdülaziz Efendi’nin Ravzatü’l-ebrâr’ı, Peçuylu İbrâhim, Ramazanzâde Mehmed Paşa, Vecîhî Hasan Efendi’nin tarihleri,

Nişancı Abdi Paşa’nın Vekayi‘nâme’si ve Îsâzâde Târihi’dir. Eserin esas kısmını oluşturan olayları ise müellif daha ziyade gözlemlerine dayanarak yazmıştır. Zübde-i Vekayiât üzerinde Abdülkadir Özcan tarafından doktora çalışması yapılmış, eserin tenkitli ve transkripsiyonlu metni neşre hazırlanmıştır. Türk Tarih Kurumu yayınları arasında çıkacak olan bu kitap baskıya hazır durumdadır. Ayrıca eserin başlangıçtan 1684 yılına kadar gelen kısmı aynı kişi tarafından Olayların Özü adı altında sadeleştirilerek üç cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1977-1979). 2. Nesâyihu’l-vüzerâ ve’l-ümerâ. Tam bir siyâsetnâme* niteliğinde olan ve devletin önemli mevkilerinde uzun yıllar hizmet etmiş bir kişi olarak Mehmed Paşa’nın faydalı öğüt ve temennilerini ihtiva eden eser, yüksek mevkilerde bulunanlara rehber olması dileğiyle yazılmıştır. Müellif kitabını yer yer âyet ve hadislerle süslemiş, ayrıca Lutfî Paşa’nın Âsafnâme’sinden nakillerde bulunmuştur. Eser imparatorluğun yapısı hakkında orijinal bilgiler ihtiva etmekte ve XVIII. yüzyıldaki durumuna tenkitçi bir görüş açısından bakma imkânı vermektedir. Nesâyihu’l-vüzerâ dokuz bölüm ve iki zeyilden ibarettir. Bu bölümlerde sadrazamın ahlâk ve davranışlarından; makam sahiplerinin hallerinden ve rüşvetin zararlarından; hazine defterdarının niteliklerinden; Yeniçeri Ocağı’nın o sıradaki durumundan; reâyânın hallerinden ve halka eziyetin kötü sonuçlarından, düşmanın ve serhat boylarının durumundan; cimrilik, cömertlik, hırs, tamah, haset, tevazu, gurur ve iki yüzlülük gibi iyi ve kötü huylardan; sâdık dostlardan; gıybetin kötülüklerinden; timar ve zeâmet meselelerinden bahsedilir. Zeyillerde ise “bid‘at-ı hasene” ve “bid‘at-ı seyyie” ile timar tevcihlerinden söz edilmektedir. Defterdar Mehmed Paşa gerileme döneminin başlangıcında çevresindeki bozuklukları eleştirirken Osmanlı Devleti’nin en parlak dönemini düşünmekte ve devleti Kanûnî devrindeki yapısıyla karşılaştırmaktadır. Bu sebeple sistemi değil onun işleyiş tarzını tenkit etmektedir. Devlet idarecilerinde en

başta zekâ, bilgi, dürüstlük ve tecrübenin bulunması lâzım geldiğini belirtmekte, devlet memuriyetine yapılacak tayinlerde de mutlaka bu niteliklerin aranması gerektiğini vurgulamaktadır. Nesâyihu’l-vüzerâ’nın orijinal metni Walter Livinston Wright tarafından bir önsöz, giriş, İngilizce değerlendirme ve tercümesiyle birlikte Amerika’da yayımlanmıştır (Princeton 1935). Eserin ayrıca Devlet Adamlarına Öğütler adıyla Hüseyin Ragıp Uğural tarafından yapılan ve sadeleştirilmiş metinle beraber orijinal

metni de ihtiva eden yeni harflerle bir neşri de vardır (Ankara 1969; İstanbul 1987). Şehid Ali Paşa’ya izâfe edilen Ta‘lîmâtnâme’nin Nesâyihu’l-vüzerâ’nın tam bir hulâsası olduğu tesbit edilmiştir (Özcan, TED, s. 191-192).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 116, s. 258, nr. 120, s. 53-54, nr. 125, s. 185; BA, KK, Başmuhasebe Defteri, nr. 2322, s. 85, 91; BA, İbnülemin-Tevcîhât, nr. 443, 448; BA, İbnülemin-Adliye, nr. 758; BA, İbnülemin-Bahriye, nr. 1334; BA, İbnülemin-Maliye, nr. 4388, 5279; TSMA, E, nr. 1802; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan, doktora tezi, 1979), İÜ Ed.Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3276; a.mlf., Nesâyihu’l-vüzerâ ve’l-ümerâ (nşr. W. L. Wright), Princeton 1935, nâşirin girişi, s. 2-3, 5, 6, 11-12, 54; III. Ahmed’in Hatt-ı Hümâyunları, İÜ Ktp., nr. 6094, vr. 36a-b; Târih, Berlin Staatsbibliothek, nr. H. S. 216, vr. 223a, 253a-b, 264a, 267b; Silahdar, Nusretnâme, Manisa İl Halk Ktp., nr. 5040, vr. 224b, 229b, 244a, 251b, 258a, 262a, 294b, 358a-b, 363b-364a; Râşid, Târih, İstanbul 1153, I, vr. 275a; II, vr. 5a, 41b, 43a, 49b, 57b, 69a, 73b, 91a, 92a, 160b, 178a-b; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 86, 134; Atâ Bey, Târih, II, 99-100; Sicill-i Osmânî, IV, 212-213; Osmanlı Müellifleri, III, 52; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 597-602; Hediyyetü’l-ârifîn, II, 314; Babinger (Üçok), s. 272-273; M. Zeki Pakalın, Maliye Teşkilâtı Tarihi, Ankara 1978, II, 86-110; Abdülkadir Özcan, “Defterdar Sarı Mehmed Paşa’nın Mâlî Bazı Görüş ve Faaliyetleri”, GDAAD, sy. 10-11 (1983), s. 247-248; a.mlf., “Şehid Ali Paşa’ya İzafe Edilen «Ta’limatname»ye Dair”, TED, sy. 12 (1982), s. 191-192; “Defterî Mehmet Paşa”, TA, XII, 413; İsmet Parmaksızoğlu, “Mehmed Paşa, Sarı Bakkaloğlu Defterdar”, a.e., XXIII, 423.

Abdülkadir Özcan

DEFTERHÂNE

Osmanlılar'da arazi ve timar kayıtlarıyla ilgili defterlerin saklandığı devlet dairesinin adı.

Has, zeâmet, timar, mülk, vakıf gibi arazi türlerini tayin ve tescil eden ana defterlerin muhafaza edildiği ve bu defterlerle ilgili günlük işlemlerin yapıldığı Defterhâne, kaynaklarda Defterhâne-i Âmire, defteri vilâyet, defteri hâkanî, defteri dergâh-ı âlî adlarıyla da geçer.

Defterhâne'nin hangi tarihte kurulduğu tam olarak bilinmemektedir. Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinde timar sisteminin mevcudiyeti ve arazi tahriri yapıldığına dair daha sonraki tahrir defterleriyle Osmanlı tarihlerinde bilgi bulunması, müstakil bir halde olmasa bile Dîvân-ı Hümâyun'un bünyesinde böyle bir birimin mevcut olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Osmanlı devlet teşkilâtının oluşmasında büyük tesirleri bulunan İlhanlılar ve Anadolu Selçukluları'nda da Defterhâne'ye benzer müesseselerin varlığı bilinmektedir (Uzunçarşılı, Medhal, s. 89, 241-243).

Defterhâne'ye dair ilk bilgilere Fâtih Sultan Mehmed'in Teşkilât Kanunnâmesi'nde rastlanmaktadır. Burada, hazine ve Defterhâne'nin padişahın vezîriâzamdaki mührü ile defterdarın huzurunda açılıp kapanması hükmü yer almaktadır. Kanunnâmede ayrıca Defterhâne kâtiplerinden bahsedilmekte ve bunların bayramlarda el öpmelerinin kanun olmadığı belirtilmektedir (Özcan, s. 44, 46).

Defterhâne'nin âmiri olan defter emininin teşkilâtta önemli bir yere sahip olması, Defterhâne'nin Fâtih zamanında bir daire şeklinde teşkil edilmiş olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Fâtih devrinde umumi tahrirlerin yapılması, mülk ve vakıf toprakların timar sistemine dahil edilme teşebbüsü bu durumu desteklemektedir.

XVI. yüzyıl başlarında Defterhâne ile ilgili bilgiler artmaktadır. Mohaç (1526), Viyana (1529) ve Alman (1532) seferlerine Defterhâne'den defter

eminiyle yedi sekiz ulûfeli kâtip katılmıştır (Emecen, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, s. 244). Bu seferler esnasında merkezde önemli sayıda kâtip ve şâkird bırakılması ve bunlar arasında da timar ve zeâmet sahibi kâtip ve şâkirdlerin bulunması, Defterhâne'nin bu tarihlerde önemli bir daire haline geldiğini göstermektedir. 1531'de Kanûnî Sultan Süleyman'ın, timarların dağıtılması ve bu konuda beylerbeyilerin yetkilerinin yeniden düzenlenmesiyle ilgili fermanı Defterhâne'nin gelişiminde önemli bir yer tutar. Buna göre beylerbeyilerin sadece küçük timarları (tezkiresiz timar) tevcih etmeleri, büyük gelire sahip timarları ise (tezkireli timar) o timara hak kazanmış olan sipahiyi bir tezkire ile merkeze teklif etmeleri ve beratın merkezden verilmesi usulünün getirilmesi, Defterhâne'nin idarî faaliyetlerini önemli ölçüde arttırdı (Howard, Ar.Ott., XI, 220-221). Defterhâne'nin gelişmesi, XVI. yüzyıl boyunca timar sisteminin ve merkez bürokrasisinin büyümesiyle orantılı olarak devam etti.

Osmanlı Devleti'nde toprağın mülkiyet ve tasarruf sistemiyle vergi miktarını tayin ve tesbit maksadıyla belirli zamanlarda her sancak için ayrı ayrı tahrir defterleri tanzim edilirdi. Yapılan bu tahrirlerin Osmanlı Devleti'nin teşkilâtlanmasında ve bu teşkilâtın bir düzen içerisinde işlemesinde büyük rolü vardı. Devrin şartları gereği vergilerin toplanması ve nakli güç olduğundan asker ve memurların büyük bir kısmının maaşları merkezî hazineden nakden ödenememekteydi. Bu sebeple askerî ve idarî vazifeliler dirlik beratları ile, maaşlarına karşılık olmak üzere bulundukları yerlerdeki vergileri kendi hesaplarına toplarlardı. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının (1520-1566) ilk yıllarında yapılmış tahrirlerden ve 1527-1528 yılı bütçesinden, timarların 37.000'e ulaştığı ve timar sahiplerinin toprağa dayalı vergilerin yaklaşık % 40'ını tasarruf ettikleri anlaşılmaktadır. Eşkinci timar sahiplerinin beraberlerinde götürdükleri cebelülerle Osmanlı askerî gücünün ana unsuru olan 70-80.000 kişilik bir timarlı sipahi ordusu meydana gelmekteydi (İA, XII/1, s. 289). Bu sistemin iyi bir şekilde çalışması için imparatorluğun gelir kaynaklarının ayrıntılı biçimde bilinmesi ve verilmiş olan timarların takip edilmesi zorunluydu. Bundan dolayı yapılan tahrirler Defterhâne'de saklanır ve bu defterlerle ilgili günlük muameleler de buradan yürütülürdü. Mufassal ve icmal olarak iki kısma ayrılan tahrir defterleriyle günlük kayıtları ihtiva eden rûznâmçe ve derdest defterlerinin saklandığı Defterhâne devletin hazinesi mesabesindeydi. Defterhâne, Osmanlı Devleti'nde her divan toplantısından

sonra çavuşbaşı tarafından padişahın vezîriâzamdaki mührüyle kapanan ve toplantı günleri açılan üç hazineden birisi durumundaydı.

Defterhâne Personeli. Defterhâne defter emini denilen bir memurun idaresi altında bulunuyordu. Nişancının maiyetinde görev yapan defter emini, XVI. yüzyıldan sonra nişancının yetkilerinin azalması ile onun üstünde bir mevki kazanmıştır. Bu sebeple bundan sonra nişancının yetkisinde bulunan timar ve zeâmet işleri defter emini ve reîsülküttâb tarafından görülmüştür. Defterhâne'nin

işleri, defter emininin idaresi altındaki memurlardan oluşan bir teşkilât vasıtasıyla yapılmaktaydı. Defterhâne'de hizmet eden kâtip, şâkird (kâtip yardımcıları) ve daha sonra ihdas edilen mülâzımların tayinleri ve azilleri defter emininin arzı ile olurdu (BA, Ali Emîrî – Ahmed I, nr. 371). Bu şekilde arzedilen kişiler, ruûs kaleminde tezkireleri yazıldıktan sonra işe başlarlardı (BA, TD, nr. 885, s. 1 vd.; BA, İbnülemin, Tevcihat, nr. 187). Defterhâne'ye alınacak memurların seçiminde liyakata önem verilir, adayların sır saklama ve hesap işlerinden anlama vasıflarına sahip olmalarına dikkat edilirdi (BA, Ali Emîrî – Mehmed IV, nr. 7731).

Defterhâne kâtiplerinin bir kısmı hizmetlerine karşılık ulûfe alır, bir kısmı da timar ve zeâmet tasarruf ederdi. Kıdemli kâtipler ulûfe aldıkları gibi timar ve zeâmet de tasarruf etmişlerdir. Ulûfeli kâtipler maaşlarını küçük rûznâmçe kaleminden almaktaydılar (BA, D.KRZ, nr. 33.125, s. 24). Şâkirdlere timar ve zeâmet verilirdi, mülâzımlar ise başlangıçta ulûfeli iken daha sonra kendilerine timar verilmeye başlanmıştır. Defterhâne hizmetlerinin tasarruf ettiği dirliklere "gedik" denirdi. Gedikler belli ve değişmez sayıda olur, boş olan yere derhal başkası tayin edilirdi (BA, Ali Emîrî – Mehmed IV, nr. 7731). Defterhâne'ye ait dirlikler, tasarruf edenlerin ölümü veya emekli olmaları durumunda, kanun üzere kaleme devam etmek şartıyla defter emini arzı ile kâtip ve şâkirdlerin çocuklarına veya diğer hak sahiplerine verilirdi (BA, Ali Emîrî – Mehmed IV, nr. 4811). Emekli olan kâtip ve şâkirdlere ise sâlyâne veya cebelü göndermek şartıyla timar bağlanırdı (BA, KK, nr. 256, s. 45; BA, A.NŞT, Dosya, nr. 147, Evr. 121). Ayrıca Defterhâne memurlarının kalemde yaptıkları işler karşılığında alınan harçlardan hisseleri vardı. "Kalemiye" adı verilen ve belli kurallarla alınan bu harçlardan bir kısmı berat tezkiresini yazan görevliye verilir,

kalanı ise kalem kesedarı eliyle biriktirilirdi. “Orta akçesi” denilen bu paradan mücellit, odacı, imam, müezzin gibi görevlilere “şehriyye” adı altında maaşları verilirdi. Kalemin diğer masrafları da bu paradan görülür, kalanı Defterhâne’de hizmet eden bütün kâtip ve şâkirdlere birkaç ayda bir kesedar vasıtasıyla dağıtılırdı (Ahmed Refik, s. 204-205).

Defterhâne kâtip ve şâkirdleri, defter emininin yardımcısı olan kesedarın nezareti altında çalışırlardı. Kâtip ve şâkirdlerin defterlerden istenilen sûretleri çıkarmak, berat tezkiresi hazırlamak, Defterhâne’nin günlük işleriyle ilgili defterleri tutmak gibi vazifeleri vardı. Defterhâne kayıtlarında gizlilik esastı. Nitekim buradaki hizmetliler bile ancak uzun müddet çalışıp belirli bir dereceye ulaştıktan sonra defterler üzerinde yapılan işlemlerin sırlarını öğrenebiliyorlardı. Kâtip ve şâkirdler, Defterhâne avlusunda gömülü olan pîrlerinin ruhaniyetinden feyiz alarak, “Ser vermek olur, sırrı ayân eylemek olmaz” düsturuyla hizmet ederlerdi (Barkan-Meriçli, s. 10). Defterhâne kâtipleri, Defterhâne’de yaptıkları işlerin yanı sıra arazi tahrirleri esnasında il yazıcısının (tahrir emini) yanında vazife de alırlardı (BA, KK, nr. 231, s. 268). Bazan şâkirdlere de arazi tahririnde görev verilirdi (BA, A.NŞT, Dosya, nr. 147, Evr. 121). Bunların, tahrirlerle ilgili bütün işlerde il yazıcısı ile birlikte karar verme ve belgeleri mühürleme yetkileri vardı. Ayrıca kâtipler, o bölgenin son durumunu en iyi bilen şahıslar olarak icmal defterlerinin hazırlanması ve timarların dağıtılması işlerini de yapmışlardır.

Defterhâne’de görevli memurların sayısı XVI. yüzyıl başlarında muhtemelen on on beş kişi olup zamanla artarak 1577’de kırka ulaşmıştı (Kanunnâme, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1970, vr. 4b). 1615 yılında yapılan Revan seferine Defterhâne’den yedisi ulûfeli, on dokuzu timar ve zeâmetli yirmi altı kâtip ve otuz dört şâkird katılmıştı. II. Osman’ın Lehistan seferine ise (1621) yetmiş yedi kâtip ve şâkird iştirak etmişti. Bu seferde ayrıca mâzul yirmi iki kâtip ve şâkird yer almıştı. Bunlardan başka merkezdeki işler için kıdemli kâtipler bırakılmıştı. Bütün bunlardan, bu tarihte Defterhâne’nin seksen beş doksan kişiden oluşan büyük bir daire haline geldiği anlaşılmaktadır (Emecen, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, s. 248-249). XVII. yüzyıl ortalarında Defterhâne’nin memur sayısı, kırk yedisi timar ve zeâmetli, altısı ulûfeli olmak üzere toplam elli üçe düşmüştür (Eyyûbî Efendi, vr. 10a). Bu durum,

IV. Murad döneminde yapılan kadro düzenlemelerinden kaynaklanmış olmalıdır. 1778'de Defterhâne'de timar ve zeâmetli on beş kâtip, on beş şâkird ve otuz mülâzım vardı (BA, Tahvil Defterleri, nr. 84, s. 14; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 2080). XVIII. yüzyıl sonlarında ise mevcudu 100 kişiydi (d'Ohsson, VII, 194).

Defterhâne'deki memurların çoğunluğu özellikle XVII. yüzyıldan itibaren dirliğe bağlandılar. Bu durum, Osmanlı bütçesinde ödemeler dengesinde meydana gelen güçlükler sebebiyle ortaya çıkmıştı. Nitekim bu yüzyılın başlarından itibaren merkezdeki memurlara da ulûfe yerine timar ve zeâmet verilmeye başlanmıştı (Howard, Ar.Ott., XI, 229-230). Bundan dolayı Defterhâne'deki ulûfeli kâtip sayısı azalmış, 1630'larda on altı on yedi olan ulûfeli kâtip (Koçi Bey, s. 41) XVII. yüzyıl ortalarında altıya, 1670'te ise dörde inmiştir (Barkan, İFM, XVII/14, s. 230).

Görevleri. Defterhâne idaresi, buradaki defterlerden istenilen sûretleri vermek, timarlarla ilgili tevcih, terfi, nakil, mübâdele, tecdid, kasr-ı yed, mukarrer gibi durumlara ait muameleleri diğer kalemlerle birlikte yürütmek ve bu işler için düzenlediği defterleri arazi tahrir defterleriyle birlikte saklamakla görevliydi. Defterhâne'de yapılan işler arasında timar tevcih muamelesi önemli yer tutmuştur. Nitekim timar tevcihlerinde arzlar kural olarak sancağın alay beyince yapılırdı. Eğer timara müstahak kimse arzuhal sunarsa durum alay beyinden sorulurdu. Merkezdeki memurlar için o memurun kendi âmiri arzda bulunurdu. Timarlarla ilgili olarak merkeze gelen arzın sağ üst köşesine reîsülküttâb veya sadâret kethüdâsı tarafından "mahalli görüle", "Defterhâne'den derkenar oluna", "Defterhâne'si" gibi ibareler yazılarak derkenar olunmak üzere Defterhâne'ye gönderilirdi. Arz burada incelendikten sonra o timar veya zeâmetin boş olup olmadığı, daha önce ve o sırada kimin üzerinde bulunduğu, yıllık geliri, sipahinin yoklamaları gibi bilgiler kâtibin parafı ve günün tarihiyle birlikte sadâret kethüdâsının ibaresi altına kaydedilirdi. Buradaki defterler bu bilgiler için yeterli değilse beylerbeyinden kendisinde bulunan icmal defterindeki kayıt veya alay beyinden durumu belirten bir yazı istenirdi. Bu kayıtların nereden çıkarıldığı, üzerlerine yazılan "icmaldir", "derdesttir", "mufassaldır" gibi ibarelerle belirtilirdi. Bazan âmirlerin ve kalem şeflerinin görüşü de istenirdi. Onların düşüncelerini bildirmeleriyle tevcih için hazır hale gelen arz divana gönderilir, burada üzerine "mûcebince tevcih olunmak

buyuruldu”, “mûcebince tahvil hükmü buyuruldu” gibi ibareler yazıldıktan sonra timarların son durumunu gösteren tahvil kalemine sevkedilirdi (BA, A.DVN, Dosya, nr. 360, Evr. 32, 71, 82; BA, A.NŞT, Dosya, nr. 147, Evr. 36, 63, 89, 112; İnalcık, s. 1-14). Tahvil kalemi kendi defterlerindeki kayıtlara bakarak durumu araştırır, eğer Defterhâne’de bir yanlışlık

yapılmışsa hatayı düzeltir ve durumu reîsülküttâb vasıtasıyla vezîriâzama bildirirdi. Böylece iki kalemin kayıtlarının aynı olmasına dikkat edilmek suretiyle muamelede bir yanlışlık ve hile olup olmadığı kontrol edilirdi. Defterhâne’nin derkenarı doğru ise tahvil hükmü yazılır ve bu hükme dayanılarak Defterhâne’den berat tezkiresi verilirdi (TSMA, nr. D 3208/1, vr. 1b); daha sonra da divan kaleminden beratı yazılırdı. Berat yerine geçici olarak verilen tahvil hükmü birçok defa suistimal edilmiş ve tahvil kâğıdı alanlar Defterhâne’den kayıtlarını yenileyip berat almadıklarından dolayı bazan dirliklerin birden fazla kişiye aynı anda verilmesi gibi durumlar ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine muhtelif zamanlarda, tahvil tezkiresiyle timar tasarruf edenlerin en kısa sürede berat almaları emredilmiştir (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 44).

Timarlı sipahi ile köylü arasında vergi konusundaki anlaşmazlıklar başta olmak üzere timar ve arazi ihtilâfları gibi konularda Defterhâne kayıtlarına göre hüküm verilirdi. Tahrir defterlerindeki kayıtlar kesin delil kabul edilmekteydi. Bu sebeple defterler son derece titizlikle saklanır ve icap eden tashih ve şerhler nişancı tarafından yapılırdı. Tashih için nişancıya hitaben yazılan fermanın tuğrası bizzat vezîriâzam tarafından çekilmekteydi. Nişancı bu fermanın zahrının bir köşesine “defteri gele” ibaresini yazarak defter eminine gönderirdi. Defterhâne kesedarı istenen defterle fermanı nişancıya getirir, nişancı da tashihten sonra defteri geri gönderip fermanı kendi dairesinde saklardı. Bu tashihlere resmî ıstılahta “tevkıî kalemiyle tashih” denilmekteydi. Kayıt tashihleri son devirlere kadar nişancılar tarafından yapılmıştır (BA, A.DFE, Dosya, nr. 1, Evr. 95; BA, A. DVN, Defter, nr. 804, s. 6, 12; Tevkıî Abdurrahman Paşa, s. 515). Defterhâne’deki bir beratın yürürlükten kaldırılması ve kaydının silinmesi gibi muameleler ise defter eminine vezîriâzam tarafından yazılan buyuruldu ile yapılırdı (BA, Tahvil Defterleri, nr. 13, s. 8-9, 51-56). Kayıt ilk olarak tahvil kalemindeki defterden, daha sonra da Defterhâne’den silinirdi.

Defterhâne’deki en önemli defter, arazi tahririnin ayrıntılı sonuçlarını ihtiva eden mufassal defterlerdi. Defterlerin tuğralı diğer bir nüshası da ait olduğu eyalette bulunurdu. Bu defterler, “visâle” adı verilen ek belgeler ve derkenarlarla imparatorluğun sonuna kadar kullanılmıştır (EI^{2} [İng.], II, 82). Bunun dışında Defterhâne’de üç ayrı yardımcı defter daha mevcuttu. Bunlardan mufassal defterlere dayanılarak hazırlanan icmal defterleri, devlet gelirlerinin kimler tarafından tasarruf edildiğini göstermekte ve yalnız idarî teşkilâtla köy isimlerini ve yıllık hâsılat miktarını ihtiva etmekteydi. Diğer bir defter olan rûznâmçe defteri ise iki tahrir arasındaki günlük muâmelâtı ihtiva ederdi. Bu defterde ayrıca tevcih, nakil, terfi, becayiş gibi sebeplerle hazırlanan timar beratları günü gününe kaydedilmişti. Üçüncü defter ise derdest defteri olup bu defterler de timarların çekirdeğini oluşturan yerlerin bir listesi bulunurdu. Her timarın mâruz kaldığı aralıksız değişikliklerle sahipsiz kalan timarlar bu defterde yer almaktaydı.

Defterhâne’de yapılan işlerin çeşitliliği, kalemdeki kâtiplerin belli hizmetlerde ihtisaslaşmasına sebep olmuştur. Nitekim XVI. yüzyıl sonlarında mahlûl timarların çeşitlerine göre (müteveffâttan mahlûl-ferâgattan mahlûl) kalem içerisinde bir uzmanlaşmanın meydana geldiği görülmektedir (Howard, Ar.Ott., XI, 223). Buna bağlı olarak Defterhâne daha sonra mufassal, rûznâmçe ve icmal olmak üzere üç kısımdan teşekkül eden bir daire halini almıştır (d’Ohsson, VII, 193; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 95-96).

Padişahın bizzat katıldığı seferlerde diğer kalemlerle beraber Defterhâne de götürülür, defterler ordugâhtaki Defterhâne çadırında saklanıp işler defter emini ve maiyetindeki ulûfeli kâtipler tarafından burada yapılırdı. Padişahın katılmadığı seferlere defterhâne taşınmazdı. Ancak bu durum, 1593’te Vezîriâzam Sinan Paşa’nın cepheye yeniçeri ağası ile defterhâneyi istetmesi üzerine değişmiş ve bu tarihten itibaren vezîriâzamların katıldıkları seferlere de defterhânenin götürülmesi âdet olmuştur (Emecen, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, s. 244-245). Sefere götürülen defterler emin bir yerde saklanır, ancak çok ihtiyaç duyulanları cepheye nakledilirdi. Merkezde herhangi bir mesele çıkması ve ordu ile birlikte giden defterlere ihtiyaç

duyulması halinde durum defter eminine bir yazı ile sorulur, bazan defter geri istenirdi. Merkezdeki defterlere seferde ihtiyaç duyulması halinde ise gerekli olanların bir sûreti veya kendisi gönderilirdi. Sefer sırasında timarlı sipahilerin yoklamalarının düzenli şekilde yapılıp saklanması büyük önem taşımaktaydı. Zira yoklamaların yapılmaması, timar sahibinin belirsizleşmesine ve timarların ihtilâflı bir hale gelmesine yol açmaktaydı. XVII. yüzyıl başlarında defter eminliği yapmış olan Ayn Ali Efendi, göreve başladığında Defterhâne'yi karışık ve düzensiz bir halde bulduğunu ve bu durumu düzeltmek için yoklamalara büyük önem vererek timar ve zeâmet sahipleriyle çavuş, müteferrika ve kâtip gibi diğer timar tasarruf edenlerin yoklamalarını mükemmel bir şekilde tutup Defterhâne'de ciltli olarak muhafaza ettiğini bildirmektedir (Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 75-80). XVII. yüzyıldan itibaren timar sisteminin bozulmaya başlaması ile yoklamalar daha büyük önem kazanmıştır. Timarlarla ilgili arzların üzerine çıkarılan derkenarlarda yoklama defterlerindeki kayıtlar da yer almıştır (BA, A. NŞT, Dosya nr. 147, Evr. 64, 89).

Defterhâne'ye ait defterler eyalet adlarıyla sıralanmış sandıkların içinde saklanırdı. Muamele görmüş evrak, müsveddeleriyle birlikte üzerinde daire adı ve yılı yazılmış bir torbaya konulur ve defter emininin nezaretinde deri kaplı sağlam sandıklara yerleştirilerek gerektiğinde müracaat edilmek üzere Defterhâne mahzenlerinde saklanırdı. Defter ve evrak sandıkları, Defterhâne'de bulunan birbiri içinde mühürlü dört demir kapılı bir mahzende muhafaza edilmiştir. Defterhâne, divan toplantılarının düzenli şekilde devam ettiği zamanlarda Topkapı Sarayı'nın ikinci avlusunda bulunan Kubbealtı'nın yanındaydı. Zira bu daire Dîvân-ı Hümâyun ile yakın ilişki içinde bulunmakta ve ona kaynak hizmeti sunmaktaydı. Öte yandan defter emininin Dîvân-ı Hümâyun'un üyesi olan nişancıya bağlı olması, timar ve arazi işlerinin nişancı tarafından idare edilmesi ve hükümlerin divan tarafından verilmesi, iki müessesenin yakın ilişki içinde olmasını gerektirmiştir. Divan ile Defterhâne arasındaki muhabere pusulalar vasıtası ile olmaktaydı. XVIII. yüzyılda Divan toplantılarının önemini kaybetmesinden sonra ise Defterhâne bugünkü İstanbul Tapu ve Kadastro Müdürlüğü'nün bulunduğu yere taşınmıştır. Defterhâne binası değişik tarihlerde yangın geçirerek tahribata uğramıştır (Silâhdar, I, 384; Vâsıf, I, 66).

1836’da nişancılığın kaldırılmasından sonra tuğra işleri defter eminine verildi. Önemli işlere dair fermanların üzerine Bâbıâli, diğerlerine de defter emini tarafından tayin edilen tuğrakeşler tuğra çekmekteydi. 1838 yılından sonra Cerîde Nezâreti’nin muhasebeciliğe dönüştürülmesi sırasında Defterhâne’deki tuğrakeşlik lağvedildi. Defterhâne de yaptıkları işlerin birbirleriyle olan ilgisi göz önüne alınarak Cerîde Muhâsebeciliği’ne bağlandı (Akyıldız, s. 77). Ancak 1842 yılında yeniden kurulan Defterhâne 1871’de nezârete dönüştürülerek Defteri Hâkanî Nezâreti adını aldı. Bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nin değişik tasniflerinde ve Ankara Tapu-Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-ı Kadîme Arşivi’nde bu müesseseye ait defter ve evrak serileri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 3208/1-2, E 11.389; BA, TD, nr. 727, s. 197-199; nr. 885, tür.yer.; BA, MAD, nr. 170, s. 107; nr. 893, s. 23; nr. 17.896, s. 2; nr. 21.903, s. 1-6; BA, MD, nr. 25, s. 333, hk. 3038; nr. 47, s. 166, hk. 401; BA, KK, nr. 212, s. 33, 86-87; nr. 231, s. 6, 23, 51-52, 69, 91, 97, 268; nr. 256, s. 26, 32-33, 45; nr. 264, s. 44, 47, 62-67; nr. 1794, s. 96; nr. 7530, s. 15; BA, Tahvil Defterleri, nr. 13, tür.yer.; nr. 84, s. 13-14; BA, A.DFE, Dosya, nr. 1, Evr. 9, 46, 52, 59, 81, 84, 95; nr. 20, Evr. 32, 34-35, 38, 40-42, 45, 112; nr. 50, Evr. 83; BA, A.DVN, Defter, nr. 804, s. 6, 12; BA, A.DVN, Dosya, nr. 360, Evr. 14, 32, 71, 82, 94; BA, A.NŞT, Defter, nr. 1140, s. 101[a]; BA, A.NŞT, Dosya, nr. 147, Evr. 36, 63, 64, 66-1, 67, 89, 96, 109, 112, 121; BA, A.DVN-ŞKT, Dosya, nr. 1, Evr. 7, 14; BA, D.KRZ, nr. 33.125, s. 24; BA, Cevdet-Askerî, nr. 40.196; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 2080; BA, Ali Emîrî-Ahmed I, nr. 371; BA, Ali Emîrî-Mehmed IV, nr. 3423, 4073, 4811, 7731; BA, Ali Emîrî-Mahmud I, nr. 17.184; BA, İbnülemin-Tevcihat, nr. 187, 188, 602, 1695; BA, İrade-Meclis-i Mahsus, nr. 1724; “Fatih’in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi” (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 36-37, 41, 44, 46, 50; Mecmûa-i Berâtlar ve Gayruhu, Süleymaniye Ktp.,

Esad Efendi, nr. 3835, vr. 6b-7ª; Kanunnâme, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1970, vr. 4b; Eyyûbî Efendi, Kanunnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 734, vr. 5ª-b, 10ª; Lutfî Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat Kütükoğlu, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 95-97; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 463; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 56, 113, 307, 374; II, 617, 758; "Tevkıî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi", MTM, I/3 (1331), s. 509-510, 512, 515, 543; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 90ª, 354ª; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 61-81; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 40; Hezârfen, Telhîsü'l-beyân fî kavânîn-i Âl-i Osmân, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, nr. 220, vr. 16ª, 80ª, 195ª; Teşrifatîzâde Mehmed, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 9810, vr. 50b, 57b-58b, 98ª; Silâhdar, Târih, I, 384, 390; Vâsıf, Târih, I, 66; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 76-77; Sefînetü'r-rüesâ, s. 70, 91, 98-99; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukuât, İstanbul 1327, I, 58, 118-119; II, 107; III, 78; Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, tür.yer.; Hüdâvendigâr Livası Tahrir Defterleri (nşr. Ö. Lütfi Barkan – Enver Meriçli), Ankara 1988, tür.yer.; d'Ohsson, Tableau général, VII, 4-5, 192-194, 211-212; Uzunçarşılı, Medhal, s. 89, 215-216, 241-244; a.mlf., Merkez-Bahriye, tür.yer.; Barkan, Kanunlar, tür.yer.; a.mlf., "1079-1080 (1669-1670) Malî Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi ve Ekleri", İFM, XVII/1-4 (1960), s. 229-230; a.mlf., "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", TTK Belgeler, IX/13 (1979), s. 308, 352; a.mlf., "Timar", İA, XII/1, s. 286-333; a.mlf., "Daftar-i Khakanı", EI² (İng.), II, 81-83; Sertoğlu, Târih Lügatı, s. 81, 326-328; K. Röhborn, Untersuchungen zur Osmanischen Verwaltungsgeschicht, Berlin 1973, s. 36-39, 59-60, 72-75, 80-84; J. Matuz, Das Kanzleiwesen Sultan Süleymans des Prächtigen, Wiesbaden 1974, s. 21, 24, 80, 89; A. D. Howard, The Ottoman Timar System and Its Transformation: 1563-1656 (doktora tezi, 1987), Univercity of Indiana, tür.yer.; a.mlf., "The BBA Ruznamçe Tasnifi: A New Resource for the Study of the Ottoman Timar System", TSAB, X/1 (1986), s. 11-18; a.mlf., "The Historical Development of the Ottoman Emperial Registry (Defteri Hakani): Mid-fifteenth to Mid-seventeenth Centuries", Ar.Ott., XI (1988), s. 213-230; Ahmed Refik [Altınay], On İkinci Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı: 1689-1785, İstanbul 1988, s. 204-205; Eremya Çelebi Kömürciyan, XVII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1988, s. 98, 129-130; Yusuf İhsan Genç, Osmanlılarda Berâtlar (yüksek lisans tezi, 1988), İÜ Merkez Ktp., nr. 17.923, tür.yer.; Feridun M. Emecen,

“Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Osmanlı Tahrir Defterleri”, Tarih ve Sosyoloji Semineri, İstanbul 1991, s. 143-156; a.mlf., “Sefere Götürülen Defterlerin Defteri”, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 241-268; Ali Akyıldız, Osmanlı Merkez Bürokrasisinde Reform 1836-1876 (doktora tezi, 1992), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 77; Recep Ahıskalı, XVI ve XVII. Yüzyıllarda Reisü’l-küttâblık Müessesesi (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; Halil İnalcık, “Osmanlı Bürokrasisinde Aklâm ve Muamelât”, Osm.Ar., sy. 1 (1980), s. 1-14; M. Tayyib Gökbilgin, “Nişancı”, İA, IX, 299-302.

Erhan Afyoncu

DEFTERÎ MEHMED EFENDİ

(bk. EBÜLFAZL MEHMED EFENDİ).

DEF‘U ŞÜBHETİ’t-TEŞBÎH

(دفع شبهة التشبيه)

Hanbelî âlimlerinden Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) akaide dair eseri.

Kaynaklarda İbnü’l-Cevzî’nin bu eserinden değişik adlarla bahsedilir. Brockelmann onun Defu şübheti’t-teşbîh ve’r-red ale’l-Mücessime adlı bir eseri olduğunu kaydeder (GAL Suppl., I, 918). İbnü’l-Cevzî’nin eserlerini veren bir fihristte bundan Refu’t-teşbîh veya Defu’t-teşbîh bi-eküffi’t-tenzîh adıyla söz edilir (Nâciye Abdullah İbrâhim, s. 202). Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshada ise (Şehid Ali Paşa, nr. 1561) adı Ahbârü’s-sıfât olarak yazılmıştır.

On altı bölümden (fasıl) ibaret olan eser Allah’ı tanımanın (mârifetullah) nakil yoluyla vâcip olduğunu, ancak bu konudaki bilginin akıl yoluyla da kazanılabileceğini belirtmekle başlar. İkinci bölümde aklın önemi üzerinde durulur. Üçüncü bölümde âlemin yaratılmışlığı (hudûs) ve Allah’ın varlığı konusu ele alınır ve hudûs delilinden hareket edilerek mârifetullaha ulaşmaya Hz. İbrâhim’in istidlâli örnek gösterilir. Dördüncü bölümde hudûs ve imkân delilleri incelenir. Beşinci bölümden dokuzuncu bölümün sonuna kadar Ehl-i sünnet’e göre Allah’ın sıfatları anlatılırken Mücessime’nin ilâh telakkisine ve dayandıkları delillere yer verilir. Onuncu bölümde ilim bedîhî, nazarî ve haberî kısımlarıyla ele alınarak âhâd ve mütevâtir haber hakkında bilgi verilir. On birinci bölümde Allah’ı duyu organlarıyla idrak etmeye çalışmanın yanlışlığı anlatılır. On ikinci bölümde Dehrîler ve tabiatçılar ele alınır. On üçüncü bölümde Yahudilik ve Hıristiyanlık incelenir ve tenkit edilir. On dördüncü bölümde taklidin câiz olmadığı belirtilerek Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî’nin aynı yöndeki görüşleri aktarılır. Delilin önemi, kelâm ilmi hakkında yapılan tenkitler ve bunların sebepleri üzerinde durulur. Hanbelî âlimlerinden Ebû Abdullah Hasan b. Hâmid, İbnü’z-Zâgunî ve bunları takip edenlerin haberî sıfatlarla ilgili olarak yazdıkları eserlerde Hanbelî mezhebini Müşebbihe ve Mücessime’ye benzettikleri anlatılır. On beşinci bölümde Ahmed b. Hanbel

ve onun mezhebine bağlı olan Ebû Dâvûd el-Eşrem, Ebü'l-Hasan et-Temîmî, Ebû Muhammed Rizkullah b. Abdülvehhâb ve Ebü'l-Vefâ b. Akıl'in haberî sıfatlar konusundaki görüşleri nakledilerek bu görüşlerin İbn Hâmid ve arkadaşlarının fikirlerinden farklı olduğu, bu sebeple İbn Hâmid'in Hanbelî mezhebinden kabul edilemeyeceği ileri sürülür. Daha sonra da müellifin Müşebbihe ve Mücessime'den saydığı bu âlimlerin delil olarak kullandıkları ve zâhirî mânada kabul ettikleri âyet ve hadisler incelenip ashap ve tâbiînin, ayrıca Ahmed b. Hanbel ile İbn Akıl'in bu nasları nasıl anladıkları açıklanır. On altıncı bölümde Allah'a zaman ve mekân nisbet edilebileceği yönündeki görüş ele alınarak bu konudaki delillerin tartışması yapılır ve reddedilir. Kitabın son kısmında teşbih ve tecsîmi kabul edenlerin dayandıkları hadisler tahlil edilir. Yed, ısba', kef, ayn, vech, üzün, sadr, kadem (el, parmak, avuç, göz, yüz, kulak, göğüs, ayak) gibi organları; güzellik ve gençlik gibi vasıfları; ön, arka, sağ taraf gibi yönleri; yedinci kat göğün

üzerinde veya âlemin yaratılmasından önce bulutun içinde olmak, nurdan ve nârdan perdeleri bulunmak, evi olmak gibi nitelikleri; oturmak, gitmek, gelmek, inmek, gülmek, hayret etmek, Kur'an okumak, sevmek, kızmak, değişik şekillere bürünmek gibi fiilleri Allah'a nisbet eden altmış hadis teker teker incelenerek bunların bir kısmının mevzû, bir kısmının maktû, bir kısmının da zayıf olduğu, sahih olanların ise zâhirî mânalarının kastedilmediği belirtilir. Bu hadislerden hareketle ileri sürülen teşbih ve tecsîm görüşleri reddedilirken Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Tirmizî, Beyhakī, Dârekutnî gibi muhaddislerin hadis metinleri ve râvileri hakkındaki açıklamaları ile İbn Akıl'in görüşleri delil gösterilir. Yer yer İbn Huzeyme'nin görüşlerine de temas edilerek bunlar reddedilir.

Küçük boy kırk iki varak hacmindeki Defu şübheti't-teşbîh, zâhirî mânaları itibariyle teşbih ve tecsîmi andıran nasları toplayıp sahih, mevzû, zayıf olanlarına işaret etmesi ve Müşebbihe ile Mücessime'ye reddiye olması bakımından önemli bir akaid kitabıdır. Eserin yazma nüshaları Süleymaniye (Şehid Ali Paşa, nr. 1561) ve Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (Teymûriyye, Akaid Mecmûaları, nr. 225) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Kitap ayrıca basılmıştır (Şam 1345).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, Ahbârü's-sıfât, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1561; Muhsin el-Emîn, Keşfü'l-irtiyâb fî etbâi Muhammed b. Abdilvehhâb, Dımaşk 1347, s. 486; Brockelmann, GAL Suppl., I, 918; Nâciye Abdullah İbrâhim, "İbnü'l-Cevzî «Fihristü Kütübih»", MMİIr., XXXI/2 (1980), s. 202.

Yusuf Şevki Yavuz

DEGULÎ

(الدغولـي)

Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Abdirrahmân b. Sâbûr ed-Degulî (ö. 325/937)

Muhaddis, fakih ve dil âlimi.

Horasan’ın Serahs şehrinden olan Degulî birçok muhaddis yetiştiren tanınmış bir aileye mensuptur. Bu ailenin, ya Degul adlı bir şahsın veya Serahs’ta yapılan “degul” adlı ekmeği imal eden bir fırıncının soyundan geldiği için Degulî nisbesiyle anıldığı sanılmaktadır. Degulî Horasan, Irak ve Hicaz’da birçok âlimden hadis, fıkıh ve dil ilimleri tahsil ederek Horasan âlimlerinin şeyhi unvanını almıştır. Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Abdurrahman b. Bişr, Ebû Zür‘a er-Râzî, Sa‘dân b. Nasr, Müslim b. Haccâc onun hocalarından bazılarıdır. Kendisinden ilim tahsil edenler arasında Ebû Ali en-Nîsâbûrî, Ebû Hâtim b. Hibbân, İbn Adî, Cevzakı gibi âlimler bulunmaktadır.

İbn Adî Buhara’ya giderken Serahs’a uğrayıp Degulî ile tanışmış ve o çevrede Degulî gibi bir âlim görmediklerini belirtenlere, kendisinin de seyahatleri boyunca böyle birini tanımadığını söylemiştir. İbn Huzeyme de buna benzer bir ifade ile onu takdir etmiştir. Kendisinden rivayet edildiğine göre Degulî dört kitabı yanından hiç ayırmazdı. Bunlar Kitâbü’l-Müzenî, Kitâbü’l-Ayn, Târîhu’l-Buhârî ve Kelîle ve Dimne’dir. Torunu Muhammed b. Abdurrahman’ın (ö. 365/976) dedesinin adıyla anılan bir muhaddis olduğu ve Serahs’ta hadis okuttuğu bilinmektedir.

Muhtelif kaynaklarda Degulî’nin çeşitli eserler yazdığı söylenmekte ve bunlardan el-Müsned, el-Âdâb, Muʿcemü’s-sahâbe ve Fezâilü’s-sahâbe’nin adı zikredilmekte ise de bu kitapların günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir. Bir Şâfiî fakihi olan Degulî’nin fıkıh ve çok iyi bildiği lugat sahalarında kitap yazıp yazmadığı hakkında da bilgi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb, II, 483; Safedî, el-Vâfî, III, 226; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, III, 823-824; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâ, XIV, 557-562; Süyûtî, Tabakatü’l-huffâz, (Lecne), s. 344; İbnü’l-İmâd, Şezerât, II, 307; Îzâhu’l-meknûn, II, 482; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 136; Ziriklî, el-Alâm, Beyrut 1929, VII, 62; Kehhâle, Muʿcemü’l-müellifîn, X, 153.

Nuri Topaloğlu

DEHHANÎ

(bk. HOCA DEHHANÎ).

DEHLEK

(دهلك)

Kızıldeniz'in güneyinde adalar topluluğu.

Eritre sahili açıklarında ve Masavva' (Massava') Limanı hizasında yer alan irili ufaklı 1265 adadan oluşmaktadır. Bu takımadalara adını veren ve en büyükleri olan Dehlek (Dehlek-i Kebîr) adasının yüzölçümü yaklaşık 1350 km²'dir. İklimin çok sıcak ve kurak olduğu adalar yaşamaya pek elverişli değildir; Dehlek ile diğerlerinin bazılarında mevsime göre değişen birkaç bin civarında bir nüfus göze çarpar. Habeş kökenli Tigre ve Denkalî (çoğulu Denâkıl) halklarıyla Sudanlılar'ın, Somalililer'in ve Yemenli Araplar'ın karışımından meydana gelen bu nüfus Tigre dilini konuşur. Müslüman olan halkın başlıca geçim kaynağı keçi ve deve çobanlığı ile balıkçılık, inci, mercan avcılığı ve deniz ticaretidir.

İslâm coğrafyacıları herhangi bir açıklamaya girmeden Dehlek'in Arapçalaşmış yabancı bir isim olduğunu zikretmekle yetinmişlerdir. Ebû Ubeyd el-Bekrî bu ismi Delhek şeklinde yazarken (Muᶜcem, II, 555) Yâkut el-Hamevî adaların Dehlek yanında Dehîk adıyla da anıldığını söylemektedir (Muᶜcemü'l-büldân, II, 492). Kaynaklarda, müslümanların Habeşistan ile Mekke devrinde başlayan ilk ilişkileri sırasında Dehlek'e uğrayıp uğramadıkları hakkında bilgi bulunmamakta, Hz. Ömer zamanında hıristiyan Habeşler'e karşı 20 (641) yılında tertip edilen deniz akınları münasebetiyle de adaların adına rastlanmamaktadır. Dehlek'in fethi, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân döneminde, 83 (702) yılında Habeş korsanlarının Cidde'yi yağmalamaları üzerine başlatılan takip hareketi sonucunda gerçekleşmiştir. Emevîler ve Abbâsîler zamanında Dehlek-i Kebîr adası sürgün yeri olmuş, şair Ahvas el-Ensârî, Medine kadısı Arrâk b. Mâlik ve Abbâsîler'in Horasan valisi Abdülcebbâr el-Ezdî'nin oğulları gibi bazı mühim şahsiyetler buraya gönderilmişlerdir. Adada XI. yüzyıldan başlayarak Arap yazısının gelişimi açısından büyük değer taşıyan çeşitli mezar taşları bulunmaktadır.

Dehlek adası, Emevîler ve Abbâsîler döneminde ve daha çok V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren, özellikle Kızıldeniz'in en işlek limanlarından Sevâkin'e (Suakin) yakın olması sebebiyle Hindistan ile Mısır arasındaki deniz ticaretinde önemli bir nokta oluşturmuştur. Öte yandan Sudan ve Habeşistan'dan Hindistan, Mısır ve Arabistan yönlerine esir sevkiyatı yapılırken kullanılan liman ve iskeleler arasında Dehlek de yer almaktaydı. Ayrıca balıkçılık yanında inci ve mercan avcılığı da yapılıyordu.

III. (IX.) yüzyılda Abbâsî idaresinden çıkan Dehlek, Yemen'in Zebîd şehrinde

hüküm süren mahallî hânedanların eline geçmiş, daha sonra bazan Habeşistan'da güçlenen hıristiyan krallara, bazan Mısır'daki müslüman sultanlara tâbi kalmış, VI. (XII.) yüzyıldan itibaren de kendi meliklerince bağımsız olarak yönetilmiştir.

Dünya deniz ticaretini ele geçirmek ve bunun için de Kızıldeniz'de hâkimiyet kurmak isteyen Portekizliler 1513 yılında Dehlek'e çıktılar ve Melik Ahmed b. İsmâil'e imzalattıkları antlaşma ile adaların idaresini tekrar Yemen'e bağladılar. Portekizliler'in çekilmesinden bir süre sonra Ahmed b. İsmâil antlaşmayı tanımadığını ilân etti. Bunun üzerine geri dönen Diego Lopes de Sequeira kumandasındaki Portekiz kuvvetleri Dehlek'i işgal edip yaktılar (1520). Ancak daha önce adamlarıyla birlikte adayı terketmiş olan Ahmed b. İsmâil, Portekizliler'le yeni bir antlaşma yaparak vergi karşılığında idareyi tekrar eline almayı başardı. Daha sonra Ahmed b. İsmâil, Osmanlılar'dan da yardım görerek 1526'dan itibaren bütün Habeşistan'ı fetheden ve burada İslâmiyet'in yayılmasını sağlayan Harar imamı Ahmed b. Muhammed Gran'ın (ö. 1543) himayesine girdi ve ondan Dahono valiliğini aldı. Dehlek, 1541'de Ahmed Gran'a karşı Habeşler'in yardımına gelen Portekizliler tarafından tekrar işgal edildi.

Dehlek Özdemir Paşa tarafından Yemen'in fethi sırasında Osmanlılar'ın eline geçti. Daha sonra İstanbul'a dönen Özdemir Paşa, 15 Şâban 962 (5 Temmuz 1555) tarihinde kurulan Habeş eyaletine beylerbeyi tayin edilmesi ve Kızıldeniz'in batısındaki toprakları da fethetmekle görevlendirilmesi üzerine 10.000 askerle Süveyş'ten Sevâkin'e geçerek Masavva'a kadar olan

yerlerin tamamını ele geçirdi. Bu sırada Yemen beylerbeyiliğine bağlı olan Dehlek de Habeş eyaletine bağlandı ve geliri bu eyaletin tahsisatına eklendi. Özdemir Paşa, 1557'de Habeşler'in müttefikleri Portekizliler'le de temas kurdukları en önemli limanları olan Masavva‘ ve civarını Osmanlı topraklarına katarken limanın karşısındaki bu stratejik önemi büyük adalardan çok faydalanmıştır.

Hidiv İsmâil Paşa zamanında 1865 yılında padişahın bir fermanıyla Masavva‘ ve Sevâkin ile birlikte Mısır emlâkine dahil edilinceye kadar Habeş eyaletine bağlı kalan Dehlek 1886 yılında İtalya tarafından işgal edildi. II. Dünya Savaşı sırasında 1941 yılında İngilizler'in eline geçen adalar son olarak 1952'de Etiyopya'ya bırakıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kubî, Kitâbü'l-Büldân (Âyetî), s. 76; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 142; Bekrî, Muʿcem, II, 555; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 1351, 1359, 1777; III, 135; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, II, 492; L. O. Schuman, Political History of the Yemen at the Beginning of the 16th Century, Amsterdam 1961, s. 40; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti, İstanbul 1974, s. 3, 10, 20, 38, 43, 158; M. Schneider, Stèles funéraires musulmanes des îles Dahlak, Caire 1983, I, 1-48; R. Basset, “Les inscriptions de l'île de Dahlak”, JA, Neuvième serie: I (1893), s. 77-111; a.mlf., “Dehlek”, İA, III, 508-509; Salih Özbaran, “Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu”, TD, XXXI (1978), s. 85, 111; Kamûsü'l-a‘lâm, III, 2199; el-Kamûsü'l-İslâmî, II, 397-398; S. H. Longrigg, “Dahlak”, EI² (Fr.), II, 92-93.

Mustafa Fayda

DEHLEVÎ

(bk. DİHLEVÎ).

DEHLİ

(bk. DELHİ).

DEHNÂME

(دهنامه)

İran edebiyatında genellikle tasavvufî aşktan bahseden on bölüm veya on mektuptan ibaret mesnevi.

Dehnâme yerine dehfasl, dehbâb adlarının da kullanıldığı bu tür mesnevilere bazı şairler tarafından rûhu’l-âşıkın veya ravzatü’l-âşıkın adı da verilmiştir.

Çoğu hezec bahrinde yazılan Dehnâmeler, diğer mesnevilerde olduğu gibi genellikle tevhid, na‘t, sebeb-i te’lif ve bazan bunlara ilâve olarak na‘t-i Hulefâ-yi Râşidîn, dönemin hükümdarı ve diğer devlet adamlarından bahseden bir girişten sonra âşıkla mâşukun durumları, birbirlerine olan aşkları ile ayrılık acılarını dile getiren ve mesneviyi oluşturan on mektuptan meydana gelir. Bu on mektubun beşi âşık tarafından mâşuka, beşi de cevap olarak mâşuk tarafından âşığa yazılmıştır. Mektuplar genellikle gazel ve müfredlerle süslenir. Âşıkla mâşuk arasında rüzgâr, güneş, ayna gibi sembolik habercilere de yer verilir. Mâşukun acımasızlığından söz eden âşık, ısrarlı yalvarıp yakarmaları sonunda sevgiliyi yumuşatır ve ona kavuşur.

Dehnâme türünün ortaya çıkmasında Fahreddîn-i Gürgânî’nin (ö. 446/1054 [?]) Vîs ü Râmîn’inin veya Fahreddîn-i Irâkı’nin (ö. 688/1289) Dehfasl da denilen Uşşâknâme’sinin etkisi olduğu ileri sürülmüştür. Ancak daha önce aynı türde yazılmış başka eserlerin bulunması bu ikinci ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca âşıkla mâşuk arasındaki ilişkilerin hemen hemen diğer bütün mesnevilerde üzüntülü bir sonla bitmesine karşılık dehnâmelerde Vîs ü Râmîn’de olduğu gibi mutlulukla sonuçlanması, onların Uşşâknâme’den değil Vîs ü Râmîn’den etkilendiğini gösterir.

Bu eserlerden ilham alınarak İran edebiyatında İmâdüddin Fakıh-i Kirmânî’nin, Fettâhî-i Nîşâbûrî’nin ve Ârif-i Herevî’nin doğrudan doğruya “Dehnâme” diye adlandırılan mesnevileri dışında aşağı yukarı aynı nitelikte

olmak üzere Senâî'nin Işknâme, Fahreddîn-i Irâkı ve Ubeyd-i Zâkânî'nin Uşşâknâme, Hümâm-i Tebrîzî'nin Sohbetnâme, Evhadüddîn-i Merâgı'nin Mantıku'l-uşşâk, Selâhaddin Şah Şücâ'ın Rûhu'l-âşıkın, İbn İmâd'ın Ravzatü'l-muhibbîn ve Kâtibî'nin Dehbâb adlı eserleri vardır. Türk edebiyatında da Şah İsmâil ve Mevlânâ Emîrî tarafından yazılmış iki dehnâme bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Irâkı, Külliyyât (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1331 hş., nâşirin girişi, s. 33, 35, 327-374; Evhadî, Külliyyât (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1340 hş., s. 455-479; Ubeyd-i Zâkânî, Külliyyât (nşr. Perviz Atabekî), Tahran 1343, s. 120-148; Kâtibî, Külliyyât, İÜ Ktp., FY, nr. 504, vr. 212b-242[a]; Alî Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâis (nşr. Suyima Canieva), Taşkent 1961, s. 23; Münzevî, Fihrist, II, 1609; IV, 1872, 2817-2819; Ethé, Târîh-i Edebiyyât, s. 79, 178; Rypka, HIL, s. 255, 272; FME, I, 209, 252, 268, 351-352; Banarlı, RTET, I, 524; Safâ, Edebiyyât, III, 561, 567, 576, 577, 712, 731, 975, 1089, 1127, 1131, 1313, 1315; IV, 457, 459, 460-461; Reşîd İvâzî, Dehnâme Gûyî der Edeb-i Fârisî, Tahran, ts. (Neşriyye-i Danişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî), s. 485-536; Mehmed Vanlıoğlu, İran Edebiyatında Dehnâmeler ve Kâtibî'nin Dehbâb'ı (yüksek lisans tezi, 1987), AÜ Fen-Edebiyat Fakültesi.

Mehmet Vanlıoğlu

DEHR

(bk. DEHRİYYE; ZAMAN).

DEHR SÛRESİ

(bk. İNSÂN SÛRESİ).

DEHRÎ

(bk. DEHRİYYE).

DEHRİYYE

(الدهريّة)

Âlemin ezelî olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı.

“Mutlak zaman” anlamına gelen dehr kelimesine nisbeti sebebiyle bu isimle anılan ve İslâm dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarını temsil eden dehriyye, belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefî akımı ifade etmesi yanında çeşitli felsefe akımlarındaki inkârcı tezlerin de ortak adıdır. İslâm dünyasındaki Meşşâiyye ve İşrâkıyye ile kıyaslanabilecek bir dehriyye akımının teşekkül etmemiş olması, bu akımın sistematik felsefe tarihi açısından ele alınmasını zorlaştırmaktadır. İbnü’r-Râvendî gibi belirgin tarihî şahsiyetlerin söz konusu akımın öncüleri arasında sayılmasına rağmen İslâm dünyasındaki ilhâd hareketleri ve bunlara gösterilen şiddetli tepkiler, dehriyye teriminin anlamını yer yer genişletmiş ve hatta belirsizleştirmiştir. Ayrıca inkâra yol açabileceği endişesiyle esasen materyalist olmayan felsefî kabuller de dehriyye adı altında değerlendirilmiştir. Özellikle kelâm kitaplarında, kendisini ötekilerden veya benzerlerinden ayırt etmeye yarayan birtakım niteliklere sahip bir dehriyye tanımından ziyade bir fikri veya şahsı dehrî saymaya yetecek telakkiler söz konusu edilmektedir.

İslâm’dan önce bazı Câhiliye Arapları arasında dehriyye anlamında materyalist bir dünya görüşünün mevcut olduğu Kur’ân-ı Kerîm’de, “Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman (dehr) helâk eder” (el-Câsiye 45/24) meâlindeki âyetten anlaşılmaktadır. Âyette geçen “dehr”in “dehrî”ye dönüşmesi ise sonraki bir gelişmedir. Ancak dehrî olarak nitelendirilen felsefî düşüncelerin ana hatları itibariyle bu âyette belirtilen dünya görüşüne uygun düşmesi, dehrî ve dehriyye terimlerinin doğmasında etkili olmuştur. Nitekim Zemahşerî söz konusu âyeti açıklarken kâinatta olup biten bütün olayları dehrin gücüne bağlayanların dünyadakinden başka bir hayata inanmadıklarını, âhireti reddettiklerini, dehri her şeyin sebebi saydıkları için şiirlerinde sık sık

zamandan şikâyet ettiklerini belirtir ve bundan dolayı Hz. Peygamber'in, "Dehre sövmeyiniz, çünkü dehr Allah'tır (veya Allah dehrdir)" dediğini (Müsned, V, 299, 311; Buhârî, "Edeb", 101; Müslim, "Elfâz", 4) hatırlatır (el-Keşşâf, III, 512-513). Bütün kaynaklarda hadisin son kısmı, "Sizin dehre nisbet ettiğiniz olayların asıl fâili ve yaratıcısı Allah'tır; bu sebeple zamana sövmekle Allah'a hakaret etmiş olursunuz" şeklinde açıklanmıştır. Şehristânî de söz konusu inanç sahiplerinin varlık veren bir tabiat, yok eden bir dehr anlayışına sahip olduklarını kaydetmektedir. Daha sonra dehrîler denilen bu zümre hayatı dünya hayatından ibaret görmekle duyulur nesnelerin tabiatlarına takılıp kalmışlardır. Bu tabiatların birleşip dağılmasıyla ölümün ve hayatın vuku bulduğuna inanmaktadırlar. Dehr ise tabiatlardaki oluş ve bozuluşun (nesnelerin fizikî, kimyevî ve biyolojik özellikleri) gerçek fâilidir. Şehristânî'nin "Muattılatü'l-Arab" (Allah'ı inkâr eden Araplar) başlığı altında incelediği dehriyye, Allah ve âhiret inancına sahip olmayan, duyulur nesnelerden akledilir âleme gerekli sıçramayı yapamamış ve metafiziğe kesin olarak sırtını dönmüş materyalistler olarak tanımlanmaktadır. Bunlar Şehristânî'nin "tabîiyyûn-dehriyyûn" (natüralist-materyalistler) nitelemesiyle kaba sansüalist materyalizmi temsil ederler. Müellifin "el-felâsifetü'd-dehriyye" (materyalist filozoflar) adıyla zikrettiği akım ise metafizik âlemi kabul etmekle birlikte şeriatı kabul etmeyen ve bir ölçüde metafizikçi filozofların da (el-felâsifetü'l-ilâhiyyûn) dahil edildiği akımdır (el-Milel, II, 3-5, 235). Halbuki Gazzâlî daha önce dehriyyûn, tabîiyyûn ve ilâhiyyûn akımlarını kesin biçimde birbirinden ayırmış ve sadece birincileri ateist-materyalist olarak tanımlamıştı (el-Münkız mine'd-dalâl, s. 37-41). Gazzâlî'nin gözünde dehrîler tabiatçı filozoflardan, peygamberleri inkâr yanında peygamber gönderen Allah'ı da inkâr etmeleri bakımından ayrılırlar; bu sebeple onların kâfir sayılmaları daha tabiidir (Faysalü't-tefrika, s. 46-47).

Gazzâlî'nin tasnifindeki netliğe karşılık, birçok kelâm kitabında yer alan bilgilerdeki nisbî müphemlikler dolayısıyla dehrîlerle tam olarak kimlerin kastedildiği yeterince açıklığa kavuşmuş değildir. Allah'ın inkâr edilmesi, yeniden dirilişin reddi, âlemin ezelîliği inancı, tabiatın bir fâil olarak kabul edilmesi gibi telakkiler, belirgin bir felsefî akıma nisbet edilemeyen, fakat, "Bizi helâk eden (fâil) dehrden başkası değildir" diyen eski Araplar da dahil olmak üzere çeşitli düşünce akımlarının belli yönlerden iştirak ettiği fikirler olarak ele alınmakta ve bu telakkiler genel bir felsefî-kozmolojik tavra

işaret etmektedir. Meselâ Mâtürîdî, dehrîlerin âlemin kıdemine olan inançlarını öne çıkarır ve onlara “ashâbü’t-tabâi‘” adını verir. Tabiatın ezelden beri varlığına olan inanç, Allah’ın bir fâil olarak inkârı anlamına geldiği için tabiat kavramı reddedilir ve oluş-bozuluş süreci hem fiil hem hal anlamında Allah’ın yaratmasına bağlanır. Bu sebeple Sünnî kelâmda tabiat kavramına karşı takınılan olumsuz tavır, tabiatı fâil olarak tanımlayan telakkilere karşı tepkiyi gösterir. Mâtürîdî, ayrıca cismanî özellikteki atomların ezelden beri var olduğuna inanıp arazları inkâr eden ve araz kavramını yalnızca determinist-mekanik bir harekete indirgeyen Demokritos atomculuğunu da dehriyye içinde değerlendirir. Yine Mâtürîdî’ye göre âlemin ilk maddesini (tıynet, heyûlâ) eni, boyu, derinliği olmayan ezelî bir imkân (kuvve) olarak tanımlayan, oluş ve bozuluşu yalnızca arazlarda gören Aristocu felsefe de dehriyye kapsamındadır. Burada gözetilen ölçü, Allah’ın varlığını kabul veya inkâr olmayıp heyûlânın ezelîliği fikridir.

Aynı düşünür, Sümeniyye denilen ve herhalde Budist telakkiler taşıyan bir fırkayı da değişmeyi ezelî bir hudûsa bağladığı ve Tanrı fikrine yer vermediği için dehriyye kapsamında değerlendirmektedir (Kitâbü’t-Tevhîd, s. 141-147, 152-153). Hârizmî de dehrin kıdemine inanan dehrîleri, hem Allah’ı inkâr eden muattıla ile hem de putperest, tenâsühçü, ezelî dehr ve âlem anlayışına sahip Sümeniyye ile birlikte anmıştır (Mefâtîhu’l-ulûm, s. 25). Ancak bu son eserde, iki ezelî prensip kabul eden ve zındıklar olarak anılan kesimin dehriyye ile münasebeti belirsizdir.

Zındıklar (zenâdıka) hareketinin dehriyye ile münasebetinin gösterilmesi, Fars-Hint kültürünün bu akımın doğuşundaki rolünün tesbiti bakımından önemlidir. Çünkü kaynaklarda zındıklarla ilhâd hareketleri arasındaki paralelliklere daima

işaret edilmektedir. İslâm dünyasının klasik çağdaki en ünlü ateist ve materyalisti olan İbnü’r-Râvendî’nin hocaları arasında zikredilen İbn Tâlût, Nu‘mân b. Ebü’l-Avcâ’ ve özellikle Ebû Îsâ el-Verrâk gibi isimler ünlü zındıklardır. Yine Beşşâr b. Bürd ve Ebân b. Abdülhamîd el-Lâhikı gibi ediplerin Maniheist oldukları yahut o eğilimi taşıdıkları, bunların gözleriyle görmediklerine inanmayan (sansüalist), cin ve melekleri inkâr eden kimseler olarak nitelendirildiği bilinmektedir. Fars kültürü ve edebiyatının

üstünlüğü teziyle başlatılan Şuûbiyye hareketinin de içinde bulunduğu zındıklar, cüretlerini Kur'an'ın i'câzı fikrini sarsma girişimlerine kadar götürmüşlerdir. Nitekim ünlü edip ve mütercim İbnü'l-Mukaffa' için de Kur'an'a nazîre yazdığı yolunda ithamlar söz konusu olmuştur. Bir tercüme şaheseri olarak kabul edilen Kelîle ve Dimne'nin "Bâbü Berzeveyh" başlığını taşıyan girişi, ister bizzat İbnü'l-Mukaffa' telif etmiş olsun isterse orijinalinden tercüme etmiş bulunsun, dinleri eleştiren cüretli pasajlar ihtiva etmektedir. İslâm dünyasındaki materyalist akımın öncüsü kabul edilen İbnü'r-Râvendî'nin dinleri, peygamberleri ve mûcizeleri inkâra kadar varan tenkitleri de İslâm öncesi İran literatürünün etkisine bağlanmaktadır. İbnü'r-Râvendî ez-Zümürrüd adlı eserinde akıl karşısında naklin gereksizliğini, aklın üstünlüğünü, İslâm'ın akla aykırı, mûcizelerin uydurma, bilimin nübüvvet fikrine zıt olduğunu, ibadetlerin saçmalıktan başka bir şey ifade etmediğini ileri sürmüş, ancak bu fikirlerini Hint kültürünün temsilcisi olan Brahmanlar'a söyletmiştir. Halbuki dinler tarihçisi Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin de el-Ârâ ve'd-diyânât'ta belirttiği üzere Brahmanlar tam aksi inançlara sahiptirler (bk. Firaku'ş-Şîa, s. 23-24). İbnü'r-Râvendî'nin Brahmanlar'la ilgili bu yakıştırması yüzünden kelâm literatüründe Berâhime nübüvveti inkâr eden bir zümre olarak değerlendirilmiştir. Önceden bir Mu'tezilî olan, daha sonra Şîîliğe meyleden İbnü'r-Râvendî, ünlü mülhid Ebû Îsâ el-Verrâk ile karşılaştıktan sonra uydurma Brahmanlar'ın ağzından ateizmin sistemli bir propagandasını başlatmıştır (bk. Abdurrahman Bedevî, s. 35-44, 50-54, 71-74, 97-98, 115-119, 128-131, 153, 186). İbnü'r-Râvendî'ye reddiyesiyle tanınan Mu'tezile kelâmcısı Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, onun Kitâbü't-Tâc adlı eserinde cisimlerin yaratılmışlığını inkâr ettiğini, âlemde Allah'a delâlet eden bir şey olmadığına, âlem ve içindekilerin kadîm olup bir yaratıcı ve yöneticisinin bulunmadığına inandığını belirtmektedir. İbnü'r-Râvendî'nin dehrîliğini eseriyle tescil eden Hayyât, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Câhiz, İbrâhim en-Nazzâm gibi Mu'tezilîler'in de dehriyyeninkine benzer fikirler taşıdıklarını iddia etmesi yüzünden İbnü'r-Râvendî'ye ateş püskürür ve adı geçen Mu'tezile düşünürlerinin gerçek tevhid ehli olduklarını ısrarla kaydeder (el-İntisâr, s. 11-12, 19-21).

Nübüvvet meselesinde İbnü'r-Râvendî'nin izinden gittiği söylenen Ebû Bekir er-Râzî, mutlak zaman anlamındaki dehri Tanrı, nefis, madde ve halâ (boşluk) ile birlikte beş ezelî prensipten biri kabul etmesine rağmen

kendisini dehrî saymamaktadır. Râzî'ye göre âlem hâdistir ve bu hudûs söz konusu beş ezelî prensip sayesinde gerçekleşmektedir. Açıkçası bu beş prensip kozmos ötesi bir mahiyet arzeder. Böyle bir açıklama biçimi Râzî'ye göre dehrîlere karşı yeterli olabilecek yegâne ispat şeklidir. Çünkü ona göre âlemin hudûsü tek illetle açıklanamaz. Râzî'nin dehrîlere karşı kendisine minnet duyulmasını isteyen tavrı, hemşehrisi olan İsmâilî kelâmcısı Ebû Hâtim er-Râzî tarafından reddedilmiştir (Aʿlâmü'n-nübüvve, s. 14, 20-21).

İbnü'r-Râvendî'nin yukarıda anılan zorlama ithamlarına karşılık Câhiz'in dehrîler hakkındaki değerlendirmeleri Hayyât'ı haklı çıkarmaktadır. Özellikle dehrîliğin Grek materyalizmiyle ilgisine işaret etmesi bakımından Câhiz'in verdiği bilgiler önemlidir. Üstelik Câhiz bu bilgileri, İbnü'r-Râvendî'nin dehrîlik ithamına mâruz kalmış olan İbrâhim en-Nazzâm'dan nakletmiştir. Buna göre dehrîler kâinatın nihaî prensibinin dört unsur veya keyfiyet olduğunu ileri sürmektedirler. Dehrîliği daha çok Yunanlılar'a ait bir felsefe olarak gören Câhiz, onların saf aklî seviyelerinin bu kadar yüksek olmasına rağmen dehrî olmalarını veya yıldızlara tapmalarını çevre ve taklidin etkisine bağlar; dolayısıyla dehrîliği araştırıcı aklın değil taklitçiliğin ürünü sayar (Kitâbü'l-Hayevân, V, 40, 46, 327). Câhiz'e göre dehrîler Allah'ın varlığını, mûcizeleri, şeytan, cin ve melekleri inkâr ederler. Onlara göre Hz. Süleyman'ın cinlere de şâmil olan hükümranlığı uydurmadır (a.g.e., II, 139; IV, 85, 90). Daha çok Maniheist karakterli dehrîliğin bir özelliği olan cin ve melekleri inkâr, duyu ötesi varlıkları yok sayan kaba sansüalizmin bir ifadesidir.

Câhiz'in çevre ve taklit faktörüne bağladığı dehrîlik inancını İhvân-ı Safâ da ahlâkî zaafa bağlamaktadır. Onlara göre dehrîler bu iddialarını akılları kıt olduğu için değil psikolojik zaaflarından ötürü ileri sürmüşlerdir; duyulur âleme düşkünlükleri objektif ve aklî davranmalarını engellemiştir. Aristo'nun sistemleştirdiği dört sebepten (fâil, sûrî, maddî, gaî) fâil sebebi inkâr etmeleri öteki sebeplerin temellendirilmesinde hataya düşmelerine yol açmış, yaratıcıyı inkârları yüzünden de Ezeliyye olarak anılmışlardır (Resâil, III, 455-456). Dehrîlerin Ezeliyye şeklinde anılmasına Abdülkahir el-Bağdâdî de işaret etmektedir. Bağdâdî'nin verdiği bilgiye göre bunlar, âlemin, içindeki değişmeleriyle birlikte şimdi nasıl ise ezelden beri öyle olduğu fikrini benimsemişlerdir. Dehrîlerdeki farklılıklar, arazlar yani

kâinattaki değişme meselesinde kendini gösterir. Bir kısmı ezelî atomları kabul, arazları inkâr eder; bir kısmı atomları inkâr, ezelî bir maddeyi kabul eder (ashâbü'l-heyûlâ); bir kısmı arazları ezelden beri hâdis kabul eder (ezeliyyetü'd-dehriyye); bir kısmı da cisimlerde ezelden beri gizli olan arazların belli tabii şartlarda zuhur ettiğini ileri sürer (Usûlü'd-dîn, s. 52-55). Böylece Demokritos, Aristo ve İbrâhim en-Nazzâm gibi düşünürlerin fikirleri, ezel fikriyle olan ilişkileri yüzünden dehriyye adı altında ele alınmış olmaktadır. Âlemin ezelîliğini yahut Allah'tan başka ezelî prensiplerin mevcudiyeti fikrini kabul veya ima eden her türlü yaklaşım dehrîliğe bağlanmış, yahut Seneviyye'de olduğu gibi dehrîlikle yan yana anılmıştır. Çok yaygın olan bu tavır İbn Hazm'da da görülür. İbn Hazm, "Âlem ya ezelîdir ya muhdestir" şeklindeki şıklardan ilkini kabul edenlerin hepsini dehrî saymıştır. Grek atomculuğu, Aristoculuk, Râzî'nin beş ezelî prensibi -ki müellife göre Mecûsîler'den mülhemdir-, Mazdekîler, yıldızlara tapan Harran Sâbiîleri, hep birlikte dehrî sayılmanın asgarî müştereki olan âlemin ezelîliği fikrine katılmaları sebebiyle dehrîdirler. Ancak İbn Hazm, tam anlamıyla dehrîlerin fâil sebebi inkâr etmek suretiyle birden çok ezelî prensibin varlığına inananlardan ayrıldıklarını da söyler (el-Fasl, I, 47-50, 71-73, 86-89, 90-91). Aynı düşünür,

Muammer b. Abbâd'ın, nesnelere ait özelliklerin (meânî) sonsuz olduğu görüşüyle Eş'arîler'in sürekli yaratılışa dair fikirlerinin âlemin ezelîliği kanaatine götürmesi bakımından dehriyyenin doktriniyle paralellik taşıdığını belirtmiştir (a.g.e., V, 60, 82). İbnü'l-Cevzî'nin, Nevbahtî'ye ait el-Ârâ ve'd-diyânât adlı esere dayanarak verdiği basmakalıp bilgiler kendi hamâsî değerlendirmelerinin içinde iyice belirsizleşmektedir. Müellife göre şeytan, bedîhî bir hakikat olan yaratıcının varlığını çok az insana inkâr ettirebilince tabiatı yaratıcı diye telkin etmiş ve neticede dehrîlik doğmuştur. Yunan filozoflarının bir kısmı bu fikirlere kapılmış, bir kısmı da -Aristo gibi- âlemi ezelî bir illetli varlık kabul ederek onlara yaklaşmıştır (Telbîsü İblîs, s. 41-45). Ünlü mutasavvıf Abdülkerîm el-Cîlî ise dehrîliği, tapınma duygusunun yanlış bir yönlendirmesi veya Allah'ın herhangi bir tezahüründe takılıp kalması olarak görür. Putperestliğin doğuşundan sonra putlara tapmaktansa tabiatları aslî prensip kabul etmenin daha mantıklı olacağını düşünenlerin (tabîiyyûn) yanı sıra sahip olduğu ilâhî fıtrat yüzünden dehre tapanlar ortaya çıkmıştır. Halbuki Cîlî'ye göre sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi tabiatlara tapanlar gerçekte Allah'ın hayat,

ilim, kudret ve irade sıfatlarının oluşlar âlemindeki tezahürlerine tapmaktadırlar. Dehrîler de dehre hüviyeti açısından tapar (el-İnsânü'l-kâmil, II, 120-126).

Gazzâlî'nin işaret ettiği ayırıma rağmen natüralistler ve materyalistler, modern düşünür Cemâleddîn-i Efganî tarafından da aynı kategoride değerlendirilmiştir. Efganî, er-Red ale'd-dehriyyîn adlı eserinde "neycirî" (natüralist) olarak andığı dehrîleri Demokritos ve Epikuros materyalizmine dayandırmakta, Ortaçağ İslâm dünyasında Mazdekîler'in ve Bâtınîler'in de neycirî olduğunu söylemektedir. Ona göre gerek kozmolojik materyalizme inanmaları, gerekse mülkiyet ortaklığını benimsemeleri açısından modern komünist, sosyalist ve nihilist akımlar da Mazdekî karakterli dehrîlikle aynı çerçevededir (s. 133, 155-160). Osmanlı Türkiyesi'nde 1789 yılında yayımlanmış bir fermanda Fransız devrimindeki dehrî felsefenin reddedilmesi veya devrimin felsefesinden etkilenen Jön Türkler'in dehrîlikle itham edilmesi, bu terimin İslâm'ın modern çağında daha kapsamlı bir anlamda varlığını devam ettirdiğini göstermektedir (Berkes, s. 316, 351; EI² [İng.], II, 97).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, "dehr", "dehriyye" md.leri; Müsned, V, 299, 311; Buhârî, "Edeb", 101; Müslim, "Elfâz", 4; Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, II, 139; IV, 85-90; V, 40-46, 327; Hayyât, el-İntisâr, s. 11-12, 19-21, 33, 104, 141; Nevbahtî, Fıraku'ş-Şîa, Giriş, s. 23-24; Ebû Hâtim er-Râzî, Aʿlâmü'n-nübüvve (nşr. Salâh es-Sâvî – Gulâm Rızâ A'vânî), Tahran 1397/1977, s. 14, 20-21, 47-48; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 141-147, 152, 153; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 401; Hârizmî, Mefâtîhu'l-ulûm, Kahire 1342 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 25; İhvân-ı Safâ, Resâil, Beyrut 1376-77/1957, III, 455-460; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, Beyrut 1981, s. 52-70; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), I, 47-50, 71-73, 86-89, 90-91; V, 60, 82; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 25; Gazzâlî, Faysalü't-tefrika, Dımaşk 1407/1986, s. 46-47; a.mlf., el-Münkız mine'd-dalâl, Beyrut 1408/1987, s. 37-41; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), III, 512-513;

Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 35, 235; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 41-45; Cemâleddîn-i Efganî, er-Red ale'd-dehriyyîn (İng. trc. Nikkie R. Keddie – H. Algar, An Islamic Response to Imperialism içinde), London 1983, s. 130-174; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, Kahire 1970, II, 120-126; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 316, 351; Abdurrahman Bedevî, Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm, Beyrut 1980, s. 27-54, 71-74, 97-98, 108, 115-131, 153, 186; W. Montgomery Watt, "Dahr", EI^2 (İng.), II, 94-95; I. Goldziher – [A. M. Goichon], "Dahriyya", a.e., II, 95-97.

Hayrani Altıntaş

DEHŞET

(الدهشة)

Hakk’ın heybet, azamet ve celâl tecellileriyle ansızın karşılaşan sâlikin şaşırıp kalma halini ifade eden tasavvuf terimi.

Sözlükte “beklenmedik bir durum karşısında şaşırıp kalmak, aklı başından gitmek” anlamına gelen dehşet, tasavvuf terimi olarak genellikle “Allah âşığı sûfînin birden sevgilisinin heybetiyle karşılaşarak aklının başından gitmesi” mânasında kullanılır. Dehşet halindeki sûfî kendisini ağır bir gücün sarstığını hisseder ve bu yüzden ne yaptığını bilmez. Esas itibariyle heybet* ve hayret*le ilgili olan dehşet hali sekr, fenâ, cem‘, galebe, gaybet, mârifet, hakikat ve tevhid gibi tasavvufî terimlerle açıklanmıştır. Sûfîler umumiyetle dehşeti, tefekkür ve mârifetin sonucunda ulaşılan bir hal şeklinde düşünürler. Bâyezîd-i Bistâmî teemmülü dehşet, mârifeti ise hayret hali olarak kabul eder. Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre dehşet tasavvufî hallerin en değerlilerindendir. Çünkü düşünce tevhidin son mertebesinde hayret ve dehşete ulaşır. Şu halde tevhid konusunda aklın ulaşabildiği en son nokta dehşettir. Sehl et-Tüsterî dehşeti mârifetin gayesi olarak görmüştür; yani mârifet mükemmel olunca dehşete düşülür. Kuşeyrî ve üstadı Ebû Ali ed-Dekkak hakikat makamının dehşet ve mahvı gerektirdiğini, bu sebeple dehşetin hakikatin sonucu olduğunu ifade etmişlerdir. “Vâ dehşetâ” diyerek bu halin ağırlığına işaret eden Ebû Bekir eş-Şiblî de tasavvufu “dehşetli bir ateş” olarak tarif etmiştir.

Dehşete düşen sâlik (medhûş) mecnun ve meczup hükmünde olduğundan dinî mükellefiyetleri yerine getiremez. Ancak bu halinden dolayı kınanmaz ve mâzur görülür. Dinî görevlerin aksatılmasına yol açan dehşet halini sûfîler genellikle sülûkün ârızî bir hali sayar ve bu görevlerin ifasını aksattığı için de bir eksiklik olarak görürler. Hâce Abdullah-ı Herevî dehşet halini, Hz. Yûsuf’un güzelliği karşısında şaşıran ve kendilerini kaybeden kadınların (bk. Yûsuf 12/31) haline benzetmiştir. Hakk’ın lutfuna nâil olan ve O’nun cemâl tecellileriyle karşılaşan sâlikin bundan dolayı şaşırması ve

kendini kaybetmesi haline de dehşet denilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lüma, s. 421; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 215, 453, 499; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 344, 385; Herevî, Menâzil, s. 36; a.mlf., Tabakat, s. 109; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 555; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, II, 77-82; İbnü'l-Hatîb, Ravzatü't-tarîf (nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Kahire 1387/1968, s. 665; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, İstanbul 1286, s. 234; Seyyid Ca'fer Seccâdî, Ferheng-i Ulûm-i Aklî, Tahran 1361 hş./1982, s. 266; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 133.

Süleyman Uludağ

DEİZM

Tanrı'nın varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı bir tabii din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkâr eden felsefî ekolün adı.

Deizm Latince'de "Tanrı" anlamına gelen deus kelimesinden türetilmiş olup Grekçe'de yine "Tanrı" anlamındaki theostan gelen teizm terimiyle aynı sözlük anlamına sahiptir. Ancak XVI. yüzyıldan itibaren hıristiyan dünyasında başlayan felsefî ve teolojik tartışmalarla birlikte teizm terimi Ortodoks inançları savunan kesim için, deizm ise geleneksel inançlardan

sapan düşünürler için kullanılmaya başlanmıştır. Deizm kelimesinin ilk kullanılışlarından birine, Calvinci bir ilâhiyatçı olan Pierre Viret'nin Instruction chrestienne (Cenova 1564) adlı eserinde rastlanmaktadır. Viret bu eserinde, kendilerini ateistlerden ayırmak için deist ismini alan bir grup filozof ve edipten bahsetmiş, kimliklerini vermediği bu kişileri, Allah'a ve O'nun âlemi yarattığına inanmakla birlikte Îsâ Mesîh'i ve Hıristiyanlık doktrinlerini inkâr eden ateistler olarak suçlamıştır. Pierre Bayle tarafından hazırlanan Dictionnaire historique et critique (1697; İng. trc. 1710) adlı eserin "Viret" maddesinde onun deizmi yorumu vurgulanmış ve terim bu şekilde yaygınlaşma imkânı bulmuştur. Kelimenin az bilinen daha önceki bir kullanımına da Burton'un Anatomy of Melancholy (1621) adlı eserinde rastlanmakta, bu eserde ateistlerle aynı kategoride değerlendirilen deistlerden söz edilmektedir.

Öfkeli reddiyelerle önceleri ateizm ile özdeşleştirilen deizmin günümüzde kazandığı anlamı ile tarifi, Dryden'in 1682 tarihli Religio Laici adlı şiirine yazdığı sunuş ile Samuel Johnson'un 1755'te neşrettiği Dictionary'de görülmektedir. Bu metinlerde deizmin, herhangi bir vahyedilmiş dine bağlı olmaksızın Tanrı'nın varlığını kabul etmek, bununla birlikte O'nun ilim ve irade gibi sıfatlarını reddetmek, böyle bir varlığın âlemde tesirleri gözlenen veya tezahür eden hikmet ve inayetinin bulunmadığına inanmak, âhireti inkâr, hususi bir dine ait -Tanrı'nın varlığı dışındaki-bütün itikad esaslarını reddetmek anlamına geldiği belirtilmiştir.

Deizmin Avrupa'da en çok yaygın olduğu ülke İngiltere idi. İngiliz deizminin babası olarak kabul edilen Cherbury'li Lord Herbert (ö. 1648), Tanrı'ya ve âhiret hayatına inanmakla birlikte kutsal metinlerin doğruluğu konusunda ciddi kuşkular beslemiş, din adamlığı kurumunu şiddetle eleştirmiş, ayrıca evrensel gerçekleri kavramaya aklın yeteceğini savunmuştur. Onun takipçisi Charles Blount (ö. 1693), bir deist olduğunu açıkça beyan eden ilk düşünürdür ve intihar ettikten sonra yayımlanan Summary Account of the Deist's Religion (1693) adlı eseri deist fikirlerin yayılmasında hayli etkili olmuştur. Daha sonra John Toland (ö. 1722) Christianity Not Mysterious (1696) ve Matthew Tindal (ö. 1733), "deistlerin mukaddes kitabı" olarak anılan Christianity as Old as the Creation (1730) adlı eserinde deist fikirleri açmışlar ve yaygınlaştırmışlardır. Bunlarda ve devamı olan eserlerde vurgulanan ve az çok farklılıklar gösteren çeşitli deist tavırlar arasında, mûcizenin inkârına varan bir aklîleştirme çabasıyla Hıristiyanlığı tabii din anlayışına yaklaştırma, kutsal metinlerin doğruluğu konusunda ciddi endişe ve yoğun eleştiriler, din adamlarının ruhanî otoritesinin reddi, aklın deney öncesi yapısı ile Tanrı fikrine ulaşabileceği, varlığını ispat edebileceği ve kurtuluşu sağlayan ahlâk kaidelerini koyabileceği iddiası en tipik olanlarıdır. Ayrıca "hıristiyan deistler" olarak anılan William Wollaston (ö. 1724), Thomas Woolston (ö. 1731), Thomas Chubb (ö. 1746) ve Thomas Morgan (ö. 1743) gibi kişiler, Hıristiyanlığa inanmakla birlikte aklın da aynı gerçeklere ulaşabileceği, bir tabii din kurabileceği ve nihayet Hıristiyanlık ile akıl arasında hiçbir çatışma olmadığı şeklinde daha ılımlı tezler ileri sürmüşlerdir. Bu yönüyle deist akımı, Hıristiyanlığın akla aykırı ve hurafî olduğu düşünülen unsurlardan arındırılması istikametindeki bir dinî eleştiri hareketi olarak nitelendirilebilir. Bu akım içinden, inancın temelinin tarih boyunca tahrifata uğramış kutsal metinler değil akıl olması gerektiği tezi ortaya atılmış, bu metinleri yorumlama yetkisine sahip din adamları hiyerarşisi reddedilerek aklın herkeste ortak olan evrensel bir ölçü olduğu ve bu ölçü ile gerçek Hıristiyanlığın bulunabileceği iddia edilmiştir.

Kutsal metinleri şaşmaz bir kılavuz olarak gören Newton'un ortaya koyduğu yeni fizik ve onun pekiştirdiği tabiat kanunu fikrinin İngiltere'de deizm lehine sonuçlar doğurduğu söylenemez. Tam tersine yeni fizik Hıristiyanlığı koruyan bir siper olarak düşünülmüş ve deist çevrelerce

heyecanla karşılanmıştır. Halbuki aynı durumu Kıta Avrupası, özellikle Fransa için söylemek güçtür. Fransız deistleri içindeki en önemli ve tanınmış sima olan Voltaire, Newton fiziği ve tabiat kanunu fikrini esas alan bir tabii din anlayışını savunmuştur. Evrensel çekim kanunundan hareketle Newton fiziğini mübalağalı mekanist terimlerle yorumlayan Voltaire, Tanrı'nın sürekli yaratıcılığı inancı ile âlemdeki tabii süreklilik fikri çeliştiği için deizme ulaşmıştır. Onda en çok göze çarpan deist özellik, Hıristiyanlığa ait kutsal metin ve dinî yapılanmaları istihzacı bir eleştiri üslûbuyla daima alaya almasıdır. Rousseau ise Voltaire'in akılcı deizmini romantik bir anlayışla sürdürmüştür. Filozofa göre insanda doğuştan mevcut olan iyilik ve adalet duygusu sonradan kötülüğe ve eşitsizliğe dönüşebilmekte, ancak insanın tabiatında var olan ışık ona yeniden yol gösterebilmektedir. Bu görüşler Hıristiyanlığın doğuştan günahkâr insan anlayışına ve dolayısıyla Hz. Îsâ'nın kurtarıcılığı inancına aykırıdır; ayrıca kilisenin yol gösterici rolünün ve ruhanî otoritesinin yerine aklî aydınlanmayı koymaktadır. Bu iki büyük Fransız deistinin aksine, aynı felsefî iklimi paylaşan D'Alembert, Diderot, Baron d'Holbach, La Mettrie, Condillac ve Condorcet gibi filozoflar ya açıkça ateist olan yahut da ateizme sevkeden fikirler ileri sürmüşlerdir. Fransa'daki bu felsefî cüretkârlığın temelinde eski rejimin bütün değerlerine kökten saldırı psikolojisi yatmaktadır.

Newton fiziğinin Almanya'da oluşturduğu deist etki ise Kant'ın felsefesinde kendisini göstermiştir. David Hume'un şüpheci görüşlerinden hayli etkilenen Kant, Tanrı'nın varlığının teorik akılla ispatlanamayacağını savunurken aslında deizmin temellerini Hume'dan sonra bir defa daha sarsmıştır; ancak ödev, özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı ve ahlâk gibi mânevî konulara pratik akıl kavramıyla yaklaşan Kant, yine yalnızca aklın sınırları içindeki tabii bir din anlayışına ulaşmıştır. Onu hem bir hıristiyan hem de bir deist kılan şey, bir yandan dinî inançların teorik akılla temellendirilemeyeceğini iddia ederek akıl ve inancın sahalarını ayırması, öte yandan yer yer özgür irade ve vicdan kavramıyla özdeşleşen pratik aklı dinî ve ahlâkî tecrübeye temel yapmış olmasıdır.

Günümüzde deizmin geçmişteki saf ve cüretli şekliyle varlığını sürdürdüğü söylenemez. Deizmin, David Hume'un şüpheciliği sayesinde modern zamanlara "din felsefesi" disiplinini kazandırmış olmasına karşılık

günümüzde din hakkındaki felsefî tartışmalar daha ziyade teizm-ateizm kutuplaşması şeklinde cereyan etmektedir. Ancak bu tartışmaların belli bir dinî teolojiyi esas almadan akla ve hür düşünceye dayalı, dolayısıyla dinî-hiyerarşik imtiyazlara sahip otoritelerden bağımsız tarzda yürütülüyor olması deizmin mirasıdır.

Tamamen Ortaçağ'ın fikir ve inanç ikliminden Yeniçağ'a girerken Hıristiyanlığın yaşadığı teolojik buhranın ve Batı medeniyetine has tarihî şartların bir ürünü

olan deizmin, bir ekol ve akım olarak İslâm Ortaçağı'ndaki muadilinden söz edebilmek zordur. Tanrı'ya, O'nun âlemi yarattığına (aslında yaptığına) inanan, ancak eldeki tarihî verilere göre peygamberliği inkâr edip aklı esas alan felsefî bir yaşama tarzını benimseyen Ebû Bekir er-Râzî'nin bir deist olduğu söylenebilirse de bu görüşlerin felsefî bir ekol haline gelmediği de bilinmektedir.

İslâm düşüncesinin temel yönelişi Allah, âlem ve insan münasebetlerini asla koparmamak veya zayıflatmamak doğrultusunda olmuştur. Esasen İslâm inanç ilkelerine göre yaratıcı faaliyeti, ilmi, hikmeti ve lutfuyla Allah âleme her an müdahale eden yüce bir varlıktır. Bu yüce varlık gerektiğinde âlemdeki kanunîliği mûcizeler yaratmak yönünde yeniden şekillendirebilir. Allah belli zamanlarda seçtiği peygamberler aracılığıyla insanlara mesajlar göndermiştir. İnsan da bunun karşısında takındığı tavra göre değer kazanır. Yine insanlar bu yüce varlığa dua ile isteklerde bulunup lutuf ve yardımını talep edebilir ve Allah'a iletmek istedikleri her mesaj mutlaka yerini bulur. Allah ve insan arasında nübüvvet ve ibadet yollarıyla belirli bir iletişimin olduğuna inanma İslâm'ın temel umdelerindendir. Ayrıca İslâm dininin kutsal metni olan Kur'an'ın lafız ve mâna bakımından mûcize olduğu, ilâhî koruma altında bulunduğu ve tarihen de bilindiği gibi asla tahrif edilmemiş ve edilemeyecek olduğu hususu müslümanların ortak inancıdır. Her ne kadar İbn Teymiyye, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi bazı İslâm filozoflarının Kur'an'ın lafız ve mânasının Tanrı ile ilişkisine dair görüşlerine, vahiy meleğini "faal akıl" olarak anlamalarına, peygamberler dışındaki bazı seçkin insanların da bu akılla ittisâl* kurabilecekleri şeklindeki iddialarına işaret ederek böyle bir anlayışı vahye dayalı din için tehlikeli bulmuş, bu anlayışa göre vahyin dinde belirlenmiş olan yerini,

özellikle normatif özelliğini kaybedeceğini, peygamberliğe duyulan ihtiyacı ortadan kaldıracağını söylemiş ve böylece onların görüşlerinden bir tür deizm sonucu çıkarmışsa da (Derü teâruzi'l-akl ve'n-nakl, X, 210-211, 214-217; a.mlf., Mecmûu fetâvâ, XII, 21-23) Batı'daki deist filozofların yahudi-hıristiyan kutsal metinleri karşısındaki kuşkuları İslâm düşünürleri bakımından vârit olmamıştır. Vahyin sıhhati konusunda Batı'da beslenen bu kuşku ve inkâr tavrı akla mutlak güven psikolojisini doğururken İslâm düşünürleri ya ilâhî vahiyle sağlıklı aklın tam anlamıyla uyuştuğunu yahut daha fazla olarak vahyin akıl ötesi boyutlara da sahip olduğunu vurgulamışlardır. Yine İslâm'a göre âlemdeki kanunîlik Allah'ın isterse değiştirebileceği "meşîet"inden ibaret olduğu için gerek mikro gerekse makro planda mutlak olarak Allah'ın yaratıcı gücüne bağımlıdır. Dolayısıyla Allah ile âlem arasındaki yaratanyaratılan ilişkisi, deizmin bir defa olup bitmiş ve artık söz konusu edilmemesi gereken bir yaratanyaratılan ilişkisi değildir. Allah'ı âlemden ve insandan uzaklaştıran yanlış bir aşkınlık anlayışına sahip deist iddianın aksine Allah "yerin ve göklerin nurudur" (en-Nûr 24/35) ve insana "şah damarından daha yakındır" (Kaf 50/16).

BİBLİYOGRAFYA

A. Laland, Vocabulaire tecnique et critique de la philosophie, Paris 1926, I, 151; Süleyman Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, Ankara 1987, s. 55; İbn Teymiyye, Derü teâruzi'l-akl ve'n-nakl, Riyad 1402/1982, X, 210-211, 214-217; a.mlf., Mecmûu fetâvâ, XII, 2123; Voltaire, Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar (trc. Fehmi Baldaş), Ankara 1947-48, I, 208; H. Arvon, L'Athéisme, Paris 1970, s. 39-40; D. Hume, Din Üstüne (trc. Mete Tunçay), Ankara 1979, s. 45-46; a.mlf., İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma (trc. Selmin Evrim), İstanbul 1986, s. 174-179, 184; Mehmed Aydın, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlâk İlişkisi, Ankara 1981, s. 28-32, 159; a.mlf., Din Felsefesi, İzmir 1987, s. 141-144; J. H. Randall – J. Buchler, Felsefeye Giriş (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1982, s. 116-117; Hüsameddin Erdem, Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdeti Vücûd, Ankara 1990, s. 2; Encyclopedia of Philosophy (ed. P.

Edwards), New York 1976, II, 326-336; Allen W. Wood, “Deism”, ER, IV, 262-264; G. C. Joyce, “Deism”, ERE, IV, 533-543.

Hüsameddin Erdem

DEKAİKU’l-HAKAİK

(دقائق الحقائق)

Kemalpaşazâde’nin (ö. 940/1534) bazı Farsça eş anlamlı ve eş sesli kelimeler arasındaki anlam farklarına dair Türkçe eseri.

Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa’ya ithaf edilen eserde Farsça 411 kelime ele alınıp incelenmiştir. Müellif, “gülsitân-dilsitân” (كلستان – دلستان) gibi ses ve “sühan-güftâr” (سخن – كفتار) gibi anlam bakımından birbirine benzeyen kelimeleri inceleyip bunlar arasındaki anlam ve yapı farklılıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Kelimelere ait bu farkları belirtirken tanınmış İranlı şairlerden çeşitli örnekler vermiştir. Ayrıca eserde yer alan Farsça kelimelerin Türkçe ve Arapça karşılıkları verilerek bu dillerdeki kullanılış şekillerine de temas edilmiştir. Her kelimenin önce telaffuzu üzerinde durulmakta, daha sonra yapısı ile ilgili açıklamalara yer verilmektedir. Kelimenin okunuşunda değişik şekiller varsa bu farklı söyleyişlere de temas edilmektedir. Meselâ “güftâr” kelimesinin okunuşu belirtilirken, “Kâf-ı Acem’in zammesiyledir, kâf-ı Arabî’nin fethasıyla ‘sırtlan’ mânasına olur” denilmektedir. Kelimelerin yapılarıyla ilgili açıklamalar sırasında bunların türemiş veya birleşik oluşlarına da temas edilmekte, türemiş ise hangi kökten geldiği, birleşik ise bu birleşimi meydana getiren unsurlar ayrı ayrı ele alınarak aynı yapıda olan benzer şekillerle karşılaştırılmak suretiyle ayrıntılı biçimde izah edilmektedir. Eser bu yönüyle bir kısım gramer bilgilerini de içine alan açıklamalı bir sözlük mahiyetindedir. Kelimelerin tertip ve sıralanışında belirli bir düzene sahip olmayan Dekaiku’l-hakaik’ın basit, türemiş ve birleşik kelimelerinin Ulvî mahlası ile bilinen Ahmed b. Hakkı-i Üskübî tarafından harf sırasına göre tertip edildiği belirtilmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 223).

Yurt içinde ve yurt dışındaki kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 5476, Süleymaniye, nr. 856; İÜ Ktp., TY, nr. 5791; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4750; TSMK, Hazine, nr. 1181; British Museum, Add. 7887, Or. 36) Dekaiku’l-hakaik’ın bazı kısımları açıklamalarla birlikte Mektep (nr. III/34 [Muharrem 1313], s. 347-

349, nr. III/36 [Safer 1313], s. 451-452) ve Hazîne-i Fünûn ([1311], nr. 5, 6, 8, 9, 15, 19, 23, 24, 25, 31, 35, 36) mecmualarında yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tarama Sözlüğü, Ankara 1963, I, XXII; Keşfü'z-zunûn, I, 758; J. von Hammer, Fundgruben des Orient, Viyana 1811, II, 47 vd.; Flügel, Handschriften, I, 130-133; Rieu, Catalogue, s. 141, 142; a.mlf., Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 514; Blochet, Catalogue, I, 96 (Ancien Fonds 230); Osmanlı Müellifleri, I, 223; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 26; Mustafa Demirel, Kemal Paşazâde, Yusuf u Züleyha, Ankara 1983, s. 14; Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", ŞM, VI (1966), s. 78.

Mustafa Özkan

DEKKAK, Ebû Abdullah

(أبو عبد الله الدقاق)

VI. (XII.) yüzyılda yaşayan Faslı bir sûfî.

Sicilmâse'de doğdu. Yalnızca kaynaklardan biri adının Muhammed olduğunu kaydeder (İbnü'l-Kadî, s. 259). Dekkak ilk tahsilini Sicilmâse'de tamamladıktan sonra gittiği Fas ile Sicilmâse arasında sık sık seyahat yaptı. Sicilmâse'de zamanının birçok meşhur sûfîsi ile görüştü ve onlarla sohbet etti. Fas'ta arkadaşlık ettiği Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Esam (ö. 542/1147) ve bir grup sûfî ile birlikte Murâbıt Hükümdarı Tâşfîn b. Ali el-Merevî (ö. 539/1145) tarafından bilinmeyen bir sebeple tutuklandı. Bir süre sonra suçsuz oldukları anlaşılınca serbest bırakıldılar. Devrin kelâm ve ahlâk âlimi İbn Berrecân (ö. 536/1141) ve Arîfiyye tarikatının kurucusu İbnü'l-Arîf (ö. 536/1141) tarafından sevilen bir sûfî olan Dekkak, Medyeniyye tarikatının kurucusu Endülüslü sûfî Ebû Medyen'in şeyhidir.

VI. (XII.) yüzyılın sonlarında vefat eden Dekkak, Fas'ta Bâbülcîse civarındaki kabristana defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kadî, Cezvetü'l-İktibâs, Rabat 1973, s. 259-260; İbnü'z-Zeyyât, et-Teşevvuf ilâ ricâli't-tasavvuf (nşr. Ahmed et-Tevfîk), Fas 1404/1984, s. 155-157, 196, 197, 254; A. Faure, "al-Dakkak", EI² (İng.), II, 100; a.mlf., "ed-Dekkak", UDMİ, IX, 375.

Recep Uslu

DEKKAK, Ebû Ali

(أبو علي الدقاق)

Ebû Alî Hasen b. Alî b. Muhammed (ö. 405/1015)

Nîsâbur sûfîlerinden.

Nîsâbur'da doğdu. Ebû Ali Rûzbârî ve Ebû Bekir eş-Şiblî'nin sohbetlerinde bulunan Horasanlı sûfî Nasrâbâdî'ye (ö. 367/978) intisap etti ve onun tavsiyesine uyarak tahsile başladı. Ali en-Nahvî'den Arapça öğrendi. Bir süre sonra Merv'e giderek Ebü'l-Heysem Muhammed el-Küşmîhenî, Ebû Bekir el-Kaffâl el-Mervezî ve fakih Ebû Abdullah Ali el-Hıdırî'den hadis ve Şâfiî fıkhı okudu. Ebû Ali Muhammed b. Amr eş-Şebbûyî el-Mervezî'nin teşvikiyle vaaz vermeye başladı. Daha sonra Nîsâbur'a dönerek tekrar Nasrâbâdî'nin sohbetlerine devam etti ve sülûk*ünü tamamladı. Cuma günleri halka vaaz vermeye başladı. Bu arada sonradan müslüman olan Ebü'l-Hasan b. Katrân'ın kızı ile evlendi. Uzun süren vâizlik döneminden sonra münzevi bir hayat yaşamaya başladı. Her sene bir bölgeye gittiği rivayet edilirse de seyahatleri hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Bu seyahatlerin birinde Nesâ'ya gitti ve gördüğü bir rüya üzerine Hankah-ı Sarâvî'yi inşa etti. Bir diğerinde Kâzerûn'a gidip meşhur şeyh Ebû İshak el-Kâzerûnî ile görüştü.

Dekkak çok tesirli bir hitabet yeteneğine sahipti. Abdülkerîm el-Kuşeyrî maliye memuru olmak için geldiği Nîsâbur'da Dekkak ile tanıştıktan sonra memuriyeti bırakıp ilim tahsiline başlamış, daha sonra kızı Fâtıma ile evlenmiştir.

Halkı genellikle Hanefî olan Nîsâbur'da IV. (X.) yüzyılın başlarında Şâfiîler de görülmeye başlamıştı. Nîsâbur Valisi Nasrüddevle, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi ve Şâfiîler'i himaye etti. Ebû Ali ed-Dekkak zamanın Şâfiî âlimleriyle dostluk kurdu. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfahânî bunlardan biridir.

Kuşeyrî, hayatının sonlarına doğru evinin çatısına çıkıp yüzünü güneşe doğru çeviren ve anlaşılmaz sözler söyleyen Dekkak'ın uzun süren hastalıktan sonra vefat ettiğini bildirir.

Iraklı sûfîlerin görüşlerini telkin eden Dekkak konuşmalarında mürid, evliya, kerâmet, semâ hakkında izahlarda bulunur. Ona göre semâ zâhide câizdir. Zühd için yeme ve içmeden kesilmeye, dünya hayatından yüz çevirmeye gerek yoktur.

Dekkak'tan en geniş şekilde bahseden damadı Abdülkerîm el-Kuşeyrî er-Risâle'sinde onun birçok sözünü aktarmıştır. Abdülgafir el-Fârisî de (ö. 529/1134-35) es-Siyâk li-Târîhi Nîsâbûr (The Histories of Nisapur, Paris 1965) adlı eserinde Dekkak'tan bahseder. Kâtib Çelebi Ebû Ali ed-Dekkak'a Kitâbü'd-Dahâyâ adında bir eser nisbet ederse de (Keşfü'z-zunûn, II, 1434) mevcudiyeti tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), bk. İndeks; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (trc. Es'ad Abdülhâdî Kandîl), Beyrut 1980, s. 377; Herevî, Tabakat, s. 630-632; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfterî, s. 226-227; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), Bursa 1984, s. 679-693; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 326; Necmeddîn-i Dâye, Mirsâdü'l-ibâd (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd), Beyrut 1405/1985, II, 177, 212; Sübkî, Tabakat, III, 100; IV, 329-331; İsnevî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye, I, 523-524; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 256; Câmî, Nefehât, s. 291; Münâvî, el-Kevâkib, II, 62-63; Keşfü'z-zunûn, II, 1434; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâ, Kanpûr 1900, s. 159; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 180-181; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâ, Beyrut 1329, I, 281; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, III, 261; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 88, 161-162, 427; F. Meier, Abu Said-ı Abu'l-Hayr, Leiden 1976, s. 44; J. Chabbi, "Abu Alı Daqqaq", EIr., I, 255-257.

Recep Uslu

DEKKEN

(دكن)

Güney Hindistan’da bir bölge.

Dekken kelimesinin aslı Sanskritçe “güney ülkesi” mânasına gelen Dakşinâpatha olup Arapça kaynaklarda Decnî şeklinde geçmektedir. Kuzey Hindistan’dan Vindhya ve Satpuras sıradağları ile ayrılan ve güneyde Tungabhadra nehrine kadar devam ederek asıl Hint yarımadasının kuzey yarısını meydana getiren Dekken’i beş bölgede incelemek mümkündür. 1. Hint denizi ve Batı Ghatlar’la çevrili Deş kesimi; Maratalar’ın asıl yurdudur ve önemli şehirlerden Ahmednagar ile Poona buradadır. 2. Ortaçağ’da Berâr adıyla bilinen ve bugün en önemli şehri Nagpûr olan Vidarbha bölgesi. 3. Eski Haydarâbâd Devleti’nin Marata dilinin konuşulduğu Marathvada kısmı. 4. Topraklarında genellikle ana dili olarak Telugu dilinin konuşulduğu, başşehri Haydarâbâd olan Tilangana bölgesi. 5. En önemli şehri Bîcâpûr olan, nüfusunun çoğunluğunu Kannadigalar’ın meydana getirdiği güneybatı bölgesi.

Hint efsanelerine göre İslâm öncesi devirlerde Dekken’in büyük bir kısmı, muhtemelen Vidarbha bölgesinde (bugünkü Bîder) bulunan bir hükümdarlığın ülkesiydi. Daha sonra bölge, Hindistan’ın kuzeyini işgal eden Mauryalılar’ın topraklarına dahil edildi; bu devletin yıkılışından sonra da çeşitli yerli hânedanların hâkimiyetinde kaldı.

Kaynaklar İslâm fetihlerinden önce de bölgede müslümanların yerleştiğini

göstermektedir. Delhi Sultanı Celâleddin Fîrûz Halacî’nin yeğeni Alâeddin Halacî, 1294’te Devagiri şehrine hücum edip Yadava Racası Ramaçandra’ya boyun eğdirdi ve onu yıllık vergiye bağladı. Halacî Sultanı Kutbüddin Mübârek Şah (1316-1320) daha sonra bu uygulamayı kaldırıp Marata ülkesini doğrudan Delhi Sultanlığı’na kattı (1318); Devagiri şehrinin ismini de Kutbâbâd olarak değiştirdi. Halacîler’den sonra iktidarı ele geçiren Tuğluklular hânedanından Muhammed b. Tuğluk (1325-1351),

Dekken'deki hâkimiyetini sağlamlaştırarak daha merkezî bir yönetim politikası sürdürdü. Güneyde bazı yerlerle birlikte Kakatiyalar'ın yaşadığı Varangal topraklarını sultanlığın sınırları içine kattı ve buradaki hâkimiyetini geliştirmek için daha önce adı Kutbâbâd'a çevrilen Devagiri şehrini Devletâbâd adıyla ikinci bir başşehir haline getirdi (1327). Ancak geniş bir sahaya yayılan devleti kontrol edemedi ve ardından gelen yirmi yıl içinde Dekken çok kanlı biçimde bastırılan çeşitli ayaklanmalara sahne oldu. Son olarak 1347'de Muhammed b. Tuğluk'un kendi güvenilir adamlarından Emin Hasan Gangu (Kanku) isyan edip başarı kazandı ve Alâeddin Hasan Behmen Şah (1347-1358) adını alarak kurduğu Behmenî Devleti'nin ilk hükümdarı oldu; daha sonra da Ahsenâbâd adını verdiği Gülberge'yi başşehir yaparak oraya yerleşti. Yüz elli yıldan fazla süreyle Dekken'in siyasî hayatını elinde tutan Behmenîler'in otoritesi denizden denize bütün ülkeyi kapladı. Başlangıçta Ahsenâbâd-Gülberge olan başşehir daha sonra yerini Muhammedâbâd-Bîder'e bıraktı.

XV. yüzyılın sonlarına doğru Behmenî Devleti'nde zayıflama belirtilerinin ortaya çıkmasıyla eyaletlere gönderilen valiler bağımsızlıklarını ilân etmeye başladılar. Sonunda Dekken Ahmednagar, Bîcâpûr, Berâr, Bîder ve Golkonda (Gûlgunde) adlarında beş devlete bölündü (1512); bu devletlerde sırasıyla Nizamşâhî (1490-1595), Âdilşâhî (1489-1686), İmâdşâhî (1484-1572), Berîdşâhî (1492-1609) ve Kutubşâhî (1512-1687) hânedanları kuruldu. Daha sonra Berâr ve Bîder, Şah Cihan zamanında Bâbürlü İmparatorluğu'na bağlanan (1633) Ahmednagar'ın sınırlarına dahil edildi. 1686-1687 yıllarında Bâbürlü Sultanı Evrengzîb Bîcâpûr ve Golkonda'yı imparatorluğunun sınırlarına kattı. Ancak 1674'te müstakil bir krallık kuran Maratalar'ın sürekli saldırıları Dekken'de Bâbürlü Devleti'nin otoritesini zayıflattı. Her ne kadar Evrengzîb Maratalar'ın gücünü kırmak için çaba gösterip askerî harekâta bizzat nezaret ettiyse de coğrafî durumun onların lehine olması sebebiyle bir sonuç alamadı. Evrengzîb'in 1707'de ölümünden sonra Bâbürlüler'in Dekken valisi (sûbedâr) olan Nizâmülmülk Âsaf Câh, 1724'te Şakarhira'da Mübâriz Han'ı yenerek bütün Dekken üzerinde hâkimiyet sağladı. Bundan sonra Âsafcâhîler (Nizâmîler), 1948'de Haydarâbâd Devleti'nin Hint birliğine katılmasına kadar yönetimde kaldılar. Yedinci Nizam Mîr Osman Ali Han devletin resmî başkanı (râcpramuh) olarak tayin edildi ve bu durum 1956 yılında Haydarâbâd eyaletinin, dil yakınlıklarına göre Andre Pradeş, Bombay ve Meysûr

eyaletleri arasında paylaştırılmasına kadar devam etti.

BİBLİYOGRAFYA

J. D. B. Gribbe, History of Deccan, London 1936, I; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 416-454; II, 154, 171, 217-226, 242-301 vd.; III, 164-171, 181, 183; History of Medieval Deccan (1295-1724) (ed. H. K. Sherwani – P. M. Joshi), Hyderabad 1974, I-II; M. A. Nayeem, Mugal Administration of Deccan Under Nizamul Mulk Asaf Cah, Bombay 1985, s. 13-15, 23; H. G. Briggs, The Nizam, Delhi 1985, I, 1-32; G. Michell, Islamic Heritage of the Deccan, Bombay 1986; Yusuf Husain Khan, "The Deccen Under the Asaf Cahi Nizams", A Comprehensive History of India, New Delhi 1987, IX, 199, 207-210; History of India, III, 119, 185-193; IV, 105-107, 109-114; V, 141-153; Ishtiaq Husain Qureshi, Akbar, The Architect of the Mughul Empire, Delhi 1987, s. 105-117; H. K. Sherwani, The Bahmanis of the Deccan, Hyderabad, ts.; a.mlf., "Dakhan", EI² (İng.), II, 99; Iftikhar Ahmad Ghauri, "Muslims in the Deccan; An Historical Survey", Journal of the Research Society of Pakistan, II/1, Lahore 1965, s. 1-19; Iftikhar Ahmad Han, "Local Goverment Under the Sultanates of Bijapur and Golconda", a.e., III/ 1-2, Lahore 1966, s. 43-62; T. W. Haig, "Dekken", İA, III, 514-515.

K. A. Nizami

DEKKENÎ

Güney Hindistan’da özellikle Haydarâbâd çevresindeki müslümanların konuştuğu dil, Urduca’nın ilk ürünlerini verdiği lehçesi.

(bk. URDUCA).

DEKORATİF SANATLAR

(bk. TEZYİNAT).

DELÂÎ

(bk. İBNÜ'd-DELÂÎ).

DELÂİL

(bk. DELÂİLÜ'l-HAYRÂT).

DELÂİL-i NÜBÜVVET-i MUHAMMEDÎ

(دلائل نبوة محمدى)

Molla Miskîn'in (ö. 954/1547) "delâilü'n-nübüvve" türünde yazdığı Meʿâricü'n-nübüvve adlı Farsça eserinin Türkçe tercümesi

(bk. MEÂRİCÜ'n-NÜBÜVVE).

DELÂİLÜ’l-HAYRÂT

(دلائل الخيرات)

Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 870/1465) tarafından derlenen salavat mecmuası.

Türkler arasında daha çok Delâʾil-i Şerîf, Delâʾil-i Hayrât ve Delâʾil diye bilinen risâlenin tam adı Delâʾilü’l-hayrât ve şevâriku’l-envâr fî zikri’s-salât ʿale’n-nebiyyi’l-muhtâr’dır. Şâzeliyye tarikatının Cezûliyye kolunun kurucusu olan Şeyh Cezûlî’nin bu risâlesi müridleri arasında bir tarikat evrâdı olarak çok okunmuş ve dolayısıyla çok sayıda istinsah edilmiştir. Eserin nüshaları arasında bazı farklar görüldüğünden Cezûlî’nin müridi ve halifesi Ebû Abdullah es-Sehlî farklılık gösteren nüshaları düzenleyerek vefatından sekiz yıl önce şeyhine sunmuş, şeyh de bu fazlalıkların bir bölümünü Delâʾil metnine dahil etmiştir. Delâʾil’in bu tür nüshalarına “nüsha-i dâhiliyye-i Sehliyye”, satırların dışına kaydettiği fark ve fazlalıkları ihtiva eden nüshalarına ise “nüsha-i hâriciyye-i Sehliyye” adı verilmiştir. Delâʾil’in Sehlî tertibi olmayan nüshaları da mutemet olan ve olmayan diye ikiye ayrılır. Mutemet olanların satır içine yazılanına “muʿtemede-i dâhiliyye”, satır dışına yazılanına “muʿtemede-i hâriciyye” denir. Mutemet olmayanlar ise daima satır dışına yazılır. Bu farklar “sin”, “gayın” ve “mim” harfleriyle gösterilir. Bu durum eserin metnine verilen değeri açık bir şekilde göstermektedir.

Delâʾil’i sadece Cezûliyye veya Şâzeliyye mensupları değil diğer tarikat mensupları, hatta bir tarikata bağlı olmayan müslümanlar dahi faziletine inanarak düzenli bir biçimde okumuşlardır. Önsözünde, salavatı belli zamanlarda düzenli bir şekilde okuyanların çok sevap

kazanacakları, Hz. Peygamber’in şefaatına nâil olacakları, günahlarının affedileceği, kötü huyları terkedip iyi huylar edinecekleri, maddî ihtiyaçlarının karşılanacağı ve dünya işlerinin düzeleceği belirtilmiştir. Bu salavatı düzenlemiş olması sebebiyle Cezûlî’nin kabrinin misk gibi koktuğuna inanılır.

Delâʾil'in yazılış sebebini anlatan bir menkıbeye göre kerâmet sahibi bir kız çocuğu, Cezûlî'ye bu mertebeye Hz. Peygamber'e salavat okuyarak ulaştığını söylemiş, ancak onun ısrarına rağmen bu salavatın metnini kendisine söylemeyip belli salavatların içinde bulunduğunu ifade etmiş, bunun üzerine Cezûlî bütün meşhur salavatları derleyip kıza göstermiş, kız da söz konusu salavatın bu derlemede birkaç defa geçtiğini bildirmiştir. Diğer bir menkıbeye göre ise Cezûlî'nin bu eseri yazmasına kerâmet sahibi olan hanımı sebep olmuştur.

Delâʾil her gün, gün aşırı, dört günde veya haftada bir defa olmak üzere beş tertip üzere okunur. Okumaya pazartesi günü başlanır; hangi gün nerelerin okunacağı sayfa kenarına not edilmiştir. Delâʾil'i okumaya başlamadan önce niyet ve istiğfar etmek, esmâ-i hüsnâ okumak, başlama ve bitirme duası yapmak âdâbdandır. Delâʾil okumak için izin almak gerektiğine, izinsiz okuyanların çıldırdıklarına dair söylentilerin aslı yoktur. Fakat ehlinden usulüne göre Delâʾil okumanın öğrenilmesi tavsiye edilir.

Kuzey Afrika'da ve özellikle Anadolu'da büyük bir rağbet gören Delâʾil, Mısır ve İstanbul'da 1260-1320 (1844-1902) yılları arasında on dört defa basılmıştır (bk. Karatay, Arapça Basmalar, s. 441). Risâlenin ayrıca Petersburg'da yapılmış bir baskısı bulunmaktadır (1258/1842).

Birçok şerhi yapılan (bk. Keşfü'z-zunûn, I, 759; Brockelmann, GAL, II, 328; GAL Suppl., II, 360) eserin Türkçe şerhleri de vardır. Bunların en meşhuru Kara Dâvudzâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1170/1756) yaptığı şerh olup Tevfîku muvaffikı'l-hayrât fî îzâhi meânî Delâili'l-hayrât (Tevfîku muvaffıki'l-hayrât li-neyli'l-berekât fî hidmeti menbai's-saâdât) adını taşıyan bu eser birçok defa basılmıştır (bk. Özege, Katalog, IV, 1645; Türkçe tercüme ve şerhler için bk. Osmanlı Müellifleri, I, 399). Kara Dâvudzâde diğer kaynaklardan aktardığı tasavvufî menkıbe ve bilgilerle eserin hacmini oldukça genişletmiştir (İstanbul 1254, 897 sayfa).

Şeyh Hasan el-Adevî'nin Bulûgu'l-müsirrât ʿalâ Delâʾili'l-hayrât (Mısır 1289), Muhammed Mehdî el-Fâsî'nin Metâliʿu'l-müsirrât bi-cilâʾi Delâʾili'l-hayrât (Mısır 1298) adlı Arapça şerhleri basılmıştır

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Mehdî el-Fâsî, Mümettiʿu'l-esmâʾ fî zikri'l-Cezûlî, Fas 1313, s. 2-33; Keşfü'z-zunûn, I, 759; el-Hulelü's-sündüsiyye, I, 280; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 331; Îzâhu'l-meknûn, I, 340; Osmanlı Müellifleri, I, 399; Brockelmann, GAL, II, 327-328; Suppl., II, 359-360; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I, 165; Karatay, Arapça Basmalar, s. 441; Özege, Katalog, IV, 1645.

Süleyman Uludağ

DELÂİLÜ’l-İ‘CÂZ

(دلائل الإعجاز)

Abdülkāhir el-Cürcânî’nin (ö. 471/1078-79) Kur’ân-ı Kerîm’in i‘câzına dair eseri.

Başlangıcından beri müslümanlar Kur’an’ın mu‘ciz bir kitap olduğunu ittifakla kabul etmişler, ancak II. (VIII.) yüzyıldan itibaren bu i‘câzın lafızda mı mânada mı, lafız-mâna dengesinde veya bir başka hususta mı bulunduğunu tartışmaya başlamışlardır. Nazzâm (ö. 231/845) gibi bazı Mu‘tezile kelâmcılarına göre Kur’an’ın i‘câzı, insanın onun bir benzerini ortaya koymaktan âciz kalması anlamına gelir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu ise Kur’an’ın i‘câzını fesahat ve belâgatında aradılar. Fakat bu görüşte olanların bir kısmı fesahati lafızlarda, bir kısmı da lafız-mâna güzelliğinde aradığı için fesahat ve belâgat kavramları üzerinde ortak bir kanaate varılamadı. Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü’l-iʿcâz’da bu görüşlere karşılık Kur’an’ın i‘câzının onun nazmında, yani üslûp ve âhenginde olduğu nazariyesiyle ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Gerçi Abdülkāhir’in eserinden önce nazım nazariyesi Câhiz, Rummânî, Hattâbî, Bâkıllânî ve Kādî Abdülcebbâr tarafından da söz konusu edilmiş, ancak Delâʾilü’l-iʿcâz’da bu nazariye açık ve sistemli hale gelmiştir. Cürcânî eserinde daha önceki âlimlere ait fikirleri kime ait olduğunu belirtmeden nakletmiş, eserin nâşirlerinden Mahmûd Muhammed Şâkir bu görüşlerin sahiplerinden tesbit edebildiklerini göstermiştir.

Abdülkāhir el-Cürcânî, Kur’an’ın i‘câzının nazmında olduğuna dair görüşlerini mantıkî bir tutarlılıkla ortaya koyabilmek için eserine ilmin değerini anlatmakla başlayarak önce beyân ilminin önemine işaret etmiş; bu ilmin konusu olan belâgat ve fesahatin yanlış anlaşıldığını, dilin birtakım inceliklerinin bulunduğunu, üstünlüğünün de bu inceliklerden geldiğini belirtmiş; Kur’an’ın i‘câzının ancak bu inceliklerle anlaşılabileceğini, bunun da iç içe olan Arap dil mantığı ve nahviyle mümkün olabileceğini ifade ederek tahlillerini bu esasa dayandırmıştır. Genel olarak Mu‘tezile’nin, fesahat özelliklerini tek tek kelimelerde, hatta harf ve

seslerde aramasına karşılık Cürcânî bu özelliklerin cümle tekniğinde bulunduğunu söylemiştir. Kur’an’ın nazmıyla ilgili diğer görüşlerin onun i‘câzını ispata yetmeyeceğini belirten müellife göre i‘câz kelimelerde aranmaz. Çünkü Arapça’da daha önce de var olan bu kelimeler, pek azı müstesna olmak üzere Kur’an’da da aynı anlamlarla yer almıştır. Tek tek kelimeler mânalara sembol olmaktan öteye geçmez. Kur’an’da mütenâfir (telaffuzu güç) kelimelerin bulunmaması i‘câzı pekiştiren önemli bir unsursa da yeterli değildir. Aksi halde kolayca söylenebilen alelâde sözlerin de fasih sayılması gerekirdi. Müzikal uyumda i‘câz aranmayacağı gibi vezin de fesahat ve belâgat için bir ölçü değildir.

Ayrıca i‘câz âyetler arasındaki fâsıla*larda da aranmaz; zira kafiyeyi büyük bir ustalıkla seçebilenler fâsılayı da kolaylıkla uygulayabilirler. İ‘câz, muhtelif âyetlerde görülen istiare, mecaz ve kinaye gibi edebî sanatlarla da olmaz. Aksi bir görüş, bu tür edebî sanatların yer almadığı âyetlerde i‘câz bulunmadığı sonucuna götürür. Cürcânî’ye göre Kur’an’ın gerçek anlamda i‘câzı, aynen muhafaza edilen nazmındaki fesahat ve belâgattan kaynaklanmaktadır.

Eserin yazımında belli bir planın uygulanmaması, özellikle ana başlıkların konulmaması birtakım tekrar ve tedâhüllere sebep olmuştur. Konular arasındaki geçişler “faslun” veya “i‘lem” ifadeleriyle yapılmaktadır. Bu sebeple Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) eseri, müellifin Esrârü’l-belâga’sıyla birlikte Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz adıyla hülâsa ve yeniden tasnif etmiştir.

XIX. yüzyılın sonlarında bilhassa Muhammed Abduh ve Hüseyin b. Ahmed el-Marsafî’nin gayretleriyle belâgat ilimlerine olan ilgi artınca klasik belâgat kitapları basılmaya başlanmıştır. Bu arada Muhammed Abduh ve Şeyh Muhammed eş-Şinkıtî’nin tashihleri ve Muhammed Reşîd Rızâ’nın hâşiye ve izahları ile basılan Delâʾilü’l-iʿcâz (Kahire 1321, 1331, 1366), daha sonra Ahmed Mustafa el-Merâgı (Kahire 1369/1950), Muhammed b. Tâvît (I-II, Tıtvân 1950), Muhammed Abdülmün‘im el-Hafâcî (Kahire 1389/1969) ve Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire 1404/1984) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire 1404/1984; Hamdullah Müstevfî, el-Îzâh fî ʿulûmi'l-belâga (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1984, IV, 142-166; V, 226-243; Serkîs, Muʿcem, I, 681; Abdülazîz Atîk, Fî Târîhi'l-belâgati'l-Arabiyye, Beyrut 1970, s. 160-189; Ahmed Matlûb, ʿAbdülkāhir el-Cürcânî, Beyrut 1393/1973, s. 33-36, 51-118; Bedevî Tabâne, el-Beyânü'l-ʿArabî, Kahire 1396/1976, s. 215-263; M. Ali Sultânî, Maa'l-Belâgati'l-ʿArabiyye fî târîhihâ, Dımaşk 1978-79, s. 144-197; Sâmî Mekkî el-Ânî – Abdülvehhâb M. Ali el-Advânî, el-Mektebe: Taʿrîf bi'l-masâdiri'r-reʾîsiyye ve'l-müsâʿide fî dirâseti'l-luga ve'l-edeb, Bağdad 1399/1979, s. 176-179; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, III, 184-187; Mâzin el-Mübârek, el-Muʿcez fî târîhi'l-belâga, Dımaşk 1401/1981, s. 89-95; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-bahsi'l-ʿilmî, Mekke 1983, s. 542; Şevki Dayf, el-Belâga, Kahire 1990, s. 160-189; M. Halefullah, "Arap Edebiyatı: Edebi Tenkit Teorileri" (trc. Lamii Güngören), İslam Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1991, III, 255-257; Ahmed el-Hûfî, "Delâʾilü'l-iʿcâz li'l-Cürcânî", Tİ, V, 167-178.

Hulûsi Kılıç

DELÂİLÜ’n-NÜBÜVVE

(دلائل النبوة)

Peygamberlik müessesesini, özellikle Hz. Muhammed’in peygamberliğini ispatlamak amacıyla yazılan eserlerin ortak adı.

“Bilinmeyen şeyin öğrenilmesini sağlayan bilgi, kılavuz” anlamındaki delîlin çoğulu olan delâil ile “peygamberlik” anlamındaki nübüvvet kelimesinden oluşan delâilü’n-nübüvve, terim olarak bir peygamberin bizzat gösterdiği veya peygamberliğine alâmet olmak üzere kendisi dışında meydana gelen tabiat üstü olayları konu edinen, peygamberin getirdiği ilkeleri ilmî tahlillere tâbi tutarak bunların ilâhî kaynaklı olduğunu, dolayısıyla o peygamberin de hak peygamber olduğunu ispatlamayı amaçlayan eserleri ifade eder. Peygamberlerin gerçekleştirdiği tabiat üstü olaylar, benzerlerini meydana getirme açısından muhataplarını âciz bıraktıkları için mûcize, nübüvveti kanıtladıkları için de delil-delâil diye adlandırılır. Peygamber olacak kişinin doğumu sırasında veya nübüvvetle görevlendirilmesi esnasında meydana gelen hârikulâde olaylar nübüvvetin delillerinden sayılmakla birlikte mûcize olarak isimlendirilmez. Ebû Hâtim er-Râzî’ye göre bu iki türe giren olayların tamamına “işaretler ve alâmetler” anlamında a‘lâm denilir. Bunlara ayrıca “deliller” mânasında olmak üzere âyât ve şevâhid adı da verilir (Aʿlâmü’n-nübüvve, s. 193). Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ise a’lâm terimini mûcize ile birlikte ve daha geniş bir anlamda kullanır (Makālât, s. 438). İslâm âlimleri, mutlak olarak nübüvvet müessesesini ve özellikle Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispatlamak amacıyla yazdıkları bu tür eserlere a‘lâmü’n-nübüvve yanında delâilü’n-nübüvve adını vermek suretiyle hem bizzat peygamberlerce gösterilen mûcizeleri, hem de kendileri dışında meydana gelen hârikulâde olayları delâil kapsamına almışlardır. Nitekim İbn Teymiyye, delâilü’n-nübüvve ve a‘lâmü’n-nübüvve tabirlerinden her birinin diğerinin yerinde kullanılabileceğine işaret etmektedir (en-Nübüvvât, s. 268). Nübüvvetin ispat edilmesi amacıyla yazılan eserler bu iki isim dışında çeşitli adlarla da anılmıştır. “Peygamberliğin kanıtlanması” anlamında kullanılan isbâtü’n-nübüvve, isbâtü’r-risâle, tesbîtü delâili’n-nübüvve ile “nübüvvetin delilleri”

anlamındaki hucecü'n-nübüvve, âyâtü'n-nübüvve, şevâhidü'n-nübüvve, alâmâtü'n-nübüvve, meâricü'n-nübüvve, emârâtü'n-nübüvve ve el-hasâisü'n-nebeviyye bunların başlıcalarıdır. Beşâirü'n-nübüvve tabiri ise genel olarak "Hz. Muhammed'in nübüvvetini doğrulayan belgeler", özel olarak da "önceki kutsal kitaplarda onun peygamberliğini müjdeleyen metinler" anlamında kullanılır (bk. BEŞÂİRÜ'n-NÜBÜVVE).

Taşköprizâde, metafiziğin bölümleri içinde mûcizelerin peygamberliğe delil oluşu keyfiyetini, mûcizelerle sihir vb. hârikulâde olaylar arasındaki farkları incelemeyi konu edinen "emârâtü'n-nübüvve" adlı müstakil bir ilim dalının bulunduğunu belirtmekteyse de (Miftâhu's-saʿâde, I, 321) Kâtib Çelebi onun bu görüşünü isabetli bulmaz ve sadece peygamberlik müessesesi ile Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispatlamak için müstakil eserlerin yazılmasının, bu konunun kelâm ilminden ayrı bir ilim dalı olarak kabul edilmesini gerektirmeyeceğini belirtir (Keşfü'z-zunûn, I, 161). Nübüvvet meselesinin kelâm ilmine ait üç temel konudan birini teşkil etmesi Kâtib Çelebi'nin haklılığını ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber'in nübüvvetle görevlendirilmesinden sonra vahye inanmayan çeşitli zümrelerin ortaya çıktığı, bunların arasında yer alan bazı şairlerin şiirlerinde peygamberlik müessesesini tenkit ettikleri bilinmektedir. İslâmiyet'in Arap yarımadasını aşarak hızla yayılmasının ardından Mecûsîlik ve Maniheizm gibi eski dinlere, materyalizme veya sadece Tanrı'nın varlığını kabul edip vahyi inkâr eden felsefî akımlara, ayrıca İslâm dinine mensup olduğu iddiasında bulunan aşırı fırkalara bağlı değişik zümreler bu tenkitlere fikrî boyutlar ekleyerek bunları devam ettirmiş, nihayet nübüvvet müessesesi aleyhinde yazılan eserlerle konu İslâm dini için önemsenecek bir problem haline gelmişti. İlk olarak hicrî II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında başlayıp III. (IX.) ve IV. (X.) yüzyıllarda etkisini sürdürdüğü kabul edilen zındıklık ve ilhâd hareketleri çerçevesinde İbnü'l-Mukaffa', Abdülkerîm b. Ebü'l-Avcâ, Beşşâr b. Bürd, Ebû Îsâ el-Verrâk, İbnü'r-Râvendî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî gibi âlimlerin nübüvveti felsefî açıdan eleştirenlerin başında geldiği zikredilir (İbnü'n-Nedîm, s. 216; Kadî Abdülcebbâr, I, 106, 129; Abdurrahman Bedevî, Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm, s. 37). İslâm âlimleri, söz konusu kişilerce ileri sürülen iddialara ve yazılan eserlere erken devirlerden itibaren hem umumi kelâm kitapları içinde, hem de

değişik adlarla müstakil eserlerde cevaplar vermişlerdir. Bunun sonucu olarak genellikle delâlilü'n-nübüvve veya a'lâmü'n-nübüvve diye bilinen telif türü teşekkül etmiştir. Abdülhalim Mahmûd, bu tür eserlerin telifini sadece nübüvvet probleminin dinin temel konularından biri olarak telakki edilmesine bağlıyorsa da (Delâ᾽ilü'n-nübüvve, s. 14) vahyi inkâr etmek suretiyle peygamberlik müessesesini hiçe sayan akım ve eserlerin etkilerini göz ardı etmek mümkün değildir. Nitekim Ebû Hâtim er-Râzî'nin, A῾lâmü'n-nübüvve* adlı eserini vahyi inkâr eden filozof Ebû Bekir er-Râzî'ye reddiye olarak yazdığı bilindiği gibi Kādî Abdülcebbâr da aynı konuya dair Tesbîtü delâ᾽ili'n-nübüvve*sini Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlamanın yanı sıra onun peygamber olmadığını öne sürenleri reddetmek maksadıyla kaleme aldığını kendisi kaydetmektedir (a.g.e., I, 5, 51). Son devir âlimlerinden M. Zâhid Kevserî de bu görüşü teyit etmektedir (Tebyînü kezibi'l-müfterî, Mukaddime, s. 18).

Yapılan tesbitlere göre elde mevcut kaynaklar içinde delâilü'n-nübüvve konusuna ilk olarak yer veren İbn İshak olmuştur (es-Sîre, s. 257). İlk müstakil eserleri ise İsbâtü'l-ilm ῾ale'n-nübüvve ve İsbâtü'r-rusül adlarıyla Mu'tezile'den Dırâr b. Amr yazmış, onu el-Hücce ve'r-rusül adlı eseriyle Ebû Bekir el-Esam takip etmiştir. Bişr b. Mu'temir'in el-Hücce fî isbâti'n-nübüvve'si, Ebü'l-Hasan el-Medâînî'nin Âyâtü'n-nebî'si, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın ῾Alâmâtü sıdkı'r-Resûl'ü, diğer Mu'tezile âlimlerince yazılan fakat günümüze kadar ulaşmayan eserlerdendir (İbnü'n-Nedîm, s. 113, 185, 204, 214, 215). Câhiz'in Hucecü'n-nübüvve adlı eseriyle (Kahire, ts.) Kādî Abdülcebbâr'ın Tesbîtü delâ᾽ili'n-nübüvve'si (Beyrut, ts.) ve el-Mugnî'nin XV. cildini teşkil eden "en-Nübüvvât ve'l-mu῾cizât"ı ise (Kahire 1965) Mu'tezile âlimlerine ait olan ve günümüze intikal eden başlıca delâilü'n-nübüvve eserleridir. İslâm filozoflarından Kindî'nin Risâle fî tesbîti'r-rusül, İbn Sînâ'nın Risâle fî isbâti'n-nübüvvât adlarıyla birer risâle yazdıkları da bilinmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 318; Serkîs, Mu῾cem, I, 129).

Selef âlimlerinden İmam Şâfiî'nin İsbâtü'n-nübüvve adıyla bir eser kaleme aldığı nakledilir (Sübkî, V, 146). Buhârî de el-Câmi῾u's-sahîḥ'indeki "Kitâbü'l-Menâkıb"ın "῾Alâmâtü'n-nübüvve fi'l-İslâm" adını taşıyan hacimli babında (nr. 25) konuyla ilgili olarak elliden fazla rivayet kaydetmiştir. Daha sonra ise Ebû İshak el-Cûzcânî'nin Emârâtü'n-nübüvve'si zikredilebilir. Bilindiğine göre delâilü'n-nübüvve adını kullanan

ilk Selef âlimi Ebû Zür'a er-Râzî'dir. Dâvûd ez-Zâhirî'nin Aʿlâmü'n-nebî'si, Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin Delâʾilü'n-nübüvve'si, İbn Kuteybe'nin Aʿlâmü'n-nübüvve'si (Delâʾilü'n-nübüvve), İbn Ebü'd-Dünyâ, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, İbn Hibbân, Taberânî ve Ebû Zer el-Herevî'nin Delâʾilü'n-nübüvve'leri, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin ed-Dürrü's-semîn fî hasâisi'n-nebiyyi'l-emîn'i, Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin en-Nübüvvât'ı ve Süyûtî'nin el-Hasâʾisü'l-kübrâ'sı Selef âlimlerinin bu konuya dair eserlerinden bazılarıdır.

Eş'ariyye'den peygamberliğin ispatlanmasına ilişkin ilk eser, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Delâʾilü'n-nübüvve'sidir (İbn Asâkir, s. 136). Eş'arî'den sonra onun mezhebine mensup âlimler aynı konuda farklı adlar taşıyan eserler telif etmişlerdir. Bâkıllânî'nin el-Beyân*ı (Beyrut 1958), Ebû Ca'fer el-Hemedânî'nin el-İklîl fî delâʾili'n-nübüvve'si (Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, I, 661), Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin Delâʾilü'n-nübüvve'si (Usûlü'd-dîn, s. 158), Fahreddin er-Râzî'nin en-Nübüvvât'ı (Beyrut 1986) ve Molla Miskîn'in Meʿâricü'n-nübüvve'si bunlardan bazılarıdır.

Mâtürîdiyye'nin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin bu konuda müstakil bir eser yazdığı bilinmiyorsa da Kitâbü't-Tevhîd'inde nübüvvetin ispatlanması konusuna ayrıntılı sayılabilecek bir şekilde bilgi vermiştir (s. 176-210). Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî'nin Delâʾilü'n-nübüvve'si, Alâeddin Moğultay b. Kılıç'ın Aʿlâmü'n-nübüvve'si (Selâhaddin el-Müneccid, s. 188), Nûh b. Mustafa'nın Eşrefü'l-makāle fî maʿne'n-nübüvve'si (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 789), İbn Kemal'in Risâle fî tahkıki'l-muʿcize'si ve Ahmed Midhat Efendi'nin Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*si (İstanbul 1312), Mâtürîdî âlimlerince yazılan delâilü'n-nübüvve eserleri arasında sayılabilir. Molla Câmî'nin çeşitli tarihlerde basılan Şevâhidü'n-nübüvve*si ile İmâm-ı Rabbânî'nin İsbâtü'n-nübüvve'si ise (Îzâhu'l-meknûn, I, 23) bu hususta sûfîlerce yazılan eserlere ait örneklerdir.

Şiî âlimleri, imâmet fikrini temellendirme gayesiyle de olsa nübüvveti ispatlamak için çeşitli eserler yazmışlardır. Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'in İsbâtü'n-nübüvve'si (Ahmed Mahmûd Subhî, s. 144), Ebû Hâtim er-Râzî'nin Aʿlâmü'n-nübüvve'si, İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin

Câmiʿu huceci'l-enbiyâʾsı, İbn Nevbaht'ın el-İhticâc li-nübüvveti'n-nebî'si (Keşfü'z-zunûn, I, 352; Îzâhu'l-meknûn, I, 430; II, 263), Nevbahtî'nin Tesbîtü'r-risâle'si (İbnü'n-Nedîm, s. 225) ve Ebû Ya'kūb es-Sicistânî'nin İsbâtü'n-nübüvve'si (el-Mecdû, s. 183), Şîa'nın çeşitli fırkalarına mensup âlimlerin bu türdeki eserlerinden bazılarıdır.

Delâilü'n-nübüvve türündeki eserleri, muhtevalarına ve peygamberliği ispat ediş metotlarına göre iki ana gruba ayırmak mümkündür. 1. Sadece nakle dayanarak nübüvveti mûcizeler ve diğer hârikulâde olaylarla ispatlamaya çalışan eserler. Daha çok Selefiyye'ye bağlı hadisçiler tarafından kaleme alınan bu grubun en meşhur eserleri, Ebû Nuaym el-İsfahânî ile Beyhakī'nin Delâilü'n-nübüvve* adını taşıyan kitaplarıdır. Bu tür eserlerde nübüvvet ve özellikle Hz. Muhammed'in nübüvveti, Kur'an'ın yanı sıra daha ziyade çeşitli rivayetlerle nakledilen hârikulâde olaylara dayanılarak ispat edilmeye çalışılmış, buna karşılık mûcize vb. olayların nübüvvete delil oluş keyfiyeti üzerinde hemen hemen hiç durulmamıştır. Hz. Muhammed gibi ümmî bir insanın ünlü Arap ediplerince bile benzeri getirilemeyen fesahat ve belâgat mûcizesi niteliğindeki Kur'ân-ı Kerîm'i getirmesi, onun cansız varlıklarla konuşması, az miktardaki yiyecek ve içeceği çoğaltması, hastaları iyileştirmesi, geçmiş milletlerle ilgili olarak Ehl-i kitap arasında tartışma konusu olan meselelere ayrıntılı açıklamalar getirmesi, geleceğe dair verdiği haberlerin gerçekleşmesi, geçmiş ilâhî kitaplarda peygamberliğinin müjdelenmesi ve dualarının kabul edilmesi gibi hususlar bu eserlerin başlıca konularını teşkil eder. 2. Peygamberlik müessesesini aklî temellere dayandırarak ispatlamaya çalışan eserler. Bu tür eserler bir taraftan mûcizeye aklî bir temel bulmaya çalışırken diğer taraftan vahiy dışındaki bilgi kaynaklarının (akıl ve duyular) bütün varlık ve olayları kuşatacak bir mükemmellikten yoksun olduğunu, bu sebeple de zihinlerde doğan ve hayatta karşılaşılan problemlerin çözülebilmesi için evrensel bir kaynağa ihtiyaç duyulduğunu ispata çalışmışlardır. Söz konusu eserlerde peygamberlerin getirdiği öğretilerin evrenin yaratılış ve işleyişini mantıkî ve tutarlı yorumlara kavuşturduğu vurgulanmış, bu öğretilerin içerdiği ilkelerin gerek fert gerekse toplumun her türlü ihtiyacına cevap verecek nitelikte olduğu

kanıtlanmaya çalışılmıştır. Bu tür eserlerin müellifleri peygamberlik müessesesine epistemolojik, ontolojjik ve etik açıdan felsefî yaklaşımlar

yapmaya çalışmışlardır. Câhiz'in Hucecü'n-nübüvve'si, Ebû Hâtim er-Râzî'nin Aʿlâmü'n-nübüvve'si, Bâkıllânî'nin el-Beyân'ı, Kādî Abdülcebbâr'ın Tesbîtü delâʾili'n-nübüvve'si, Mâverdî'nin Aʿlâmü'n-nübüvve*si, Fahreddin er-Râzî'nin en-Nübüvvât'ı, Muhammed Rüşdî Abîd'in en-Nübüvve fî davʾi'l-ʿilm ve'l-ʿakl'ı (Bağdat 1986), bu gruba dahil olan eserlerin bazı örneklerini oluşturur.

Doğrudan doğruya delâilü'n-nübüvve konusuna ayrılan eserlerin dışında beşâirü'n-nübüvveye dair eserlerle Hıristiyanlık ve Yahudiliğe karşı yazılan reddiyeler de bu tür içinde değerlendirilebilir. Ali b. Rabben et-Taberî'nin er-Red ʿale'n-nasârâ'sı ile (Beyrut 1959) Kurtubî'nin el-İʿlâm bimâ fî dîni'n-nasârâ mine'l-fesâd ve'l-evhâm'ı (Kahire 1980) bunlara ait örnekler arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Menâkıb", 25; İbn İshak, es-Sîre, s. 257; Ebû Hâtim er-Râzî, Aʿlâmü'n-nübüvve, Tahran 1977, s. 193; Eş'arî, Makālât (Ritter), s. 438-439; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 176-210; Makdisî, el-Bed ve't-târîh, V, 25-26, 34-62; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 113, 129, 185, 204, 211, 214-216, 221, 225, 318, 359; Kādî Abdülcebbâr, Tesbîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut, ts., I, 5, 51, 86-87, 106, 129; II, 313, 377, 509, 511; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 158; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfterî, s. 136; a.e., M. Zâhid Kevserî'nin mukaddimesi, s. 18; Fahreddin er-Râzî, en-Nübüvvât (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1406/1986, s. 171; İbn Teymiyye, en-Nübüvvât, Beyrut 1405/1985, s. 268, 284, 286; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 297, 401, 402; XVI, 128, 284; XVII, 212, 256, 514, 560; Sübkî, Tabakāt, V, 146; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, I, 321; Keşfü'z-zunûn, I, 161, 352, 387, 760; İsmâil b. Abdürresûl el-Mecdû, el-Fehrese, Tahran 1344 hş./1966, s. 183; Serkîs, Muʿcem, I, 129; Îzâhu'l-meknûn, I, 23, 263, 352, 430, 477; II, 263, 508, 691; Yûsuf en-Nebhânî, Hüccetullāh ʿale'l-ʿâlemîn, Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), s. 4, 67; Abdurrahman Bedevî, Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm, Beyrut, ts., s. 31-37; a.mlf., Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1971, I, 661; Selâhaddin el-

Müneccid, Muʿcem mâ üllife an Resûlillâh, Beyrut 1402/1982, s. 62, 64, 188; Abdülhalîm Mahmûd, Delâʾilü’n-nübüvve, Kahire 1404/1984, s. 14-15, 55, 73, 227, 281, 343; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 144; Yusuf Şevki Yavuz, “A‘lâmü’n-nübüvve”, DİA, II, 337-338; Ahmet Saim Kılavuz, “A‘lâmü’n-nübüvve”, a.e., II, 339; Mehmet Aydın, “Beşâirü’n-nübüvve”, a.e., V, 549-550; M. Orhan Okay, “Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye”, a.e., V, 548-549; İlyas Çelebi, “el-Beyân”, a.e., VI, 25-26.

Yusuf Şevki Yavuz

DELÂİLÜ’n-NÜBÜVVE

(دلائل النبوة)

Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin (ö. 430/1038) Hz. Peygamber’in nübüvvetini mûcizeleriyle ispat etmeyi amaçlayan eseri.

Hz. Peygamber’in nübüvvetine ilişkin delilleri ihtiva eden ve çeşitli kaynaklarda dağınık olarak bulunan rivayetleri bir araya toplamak amacıyla telif edilen eser, üç bölüm halinde ele alınabilecek otuz beş fasıldan meydana gelmiştir. Birinci bölümü oluşturan ilk on fasılda Hz. Peygamber’le ilgili olarak doğumundan önceki bazı hususları konu edinmiştir. Bu bölümde Peygamber’in isimleri, soyu, mensup olduğu ailenin asâleti, Kur’an’da belirtilen faziletleri, diğer peygamberlerden üstünlüğü, zuhurundan önceki peygamber beklentileri, geçmiş ilâhî kitaplarda yer alan vasıfları, ebeveyninin evliliği ve kendisinin anne rahmine intikalinden itibaren meydana gelen hârikulâde olaylarla ilgili rivayetler nakledilmiştir.

İkinci bölümü teşkil eden daha sonraki altı fasılda, Hz. Peygamber’in doğumundan nübüvvetle görevlendirilmesine kadar geçen hayatı, bu süre içinde gerçekleşen ve nübüvvet alâmeti olarak kabul edilmesi gereken olaylarla ilgili rivayetler sıralanır. Doğduğu yılda Fil Vak‘ası’nın meydana gelmesi, annesi Âmine ile süt annesi Halîme’nin bazı tabiat üstü olaylar müşahede etmeleri, çocukluk ve gençlik dönemlerinde Kureyşliler’in kendisi hakkında olumlu kanaatler besleyip onu güvenilir bir şahsiyet olarak tanıması, sırtında nübüvvet mührü taşıması, Câhiliye inançlarından ve sapıklıklarından korunmuş bulunması bu kısımda ele alınan konulardan bazılarıdır.

Üçüncü bölümü oluşturan son on dokuz fasılda, Hz. Peygamber’in nübüvvetle görevlendirilmesinden vefatına kadar geçen sürede vuku bulan mûcizelerle ilgili rivayetler sıralanır. Vahyin ve vahiy meleğinin geliş şekilleriyle başlayan bu bölüm içinde hicret esnasında gerçekleşen mûcizeler, hayvanların Hz. Peygamber’le konuşması, uzaktaki bir ağacın

onun yanına gelip tekrar yerine dönmesi, çeşitli zamanlarda parmaklarından su akması, az bir yemeği çoğaltması, iştirak ettiği gazvelerde ve vefatı anında birçok hârikulâde olayın meydana gelmesi, gayba dair haberler vermesi ve bunların aynen gerçekleşmesi, ashâb-ı kirâmın bir kısmından kerâmet sayılabilecek bazı ilginç olayların zuhur etmesi gibi hususlarla ilgili rivayetler başlıca konular olarak işlenir. Eserin son fasıllarında Hz. Muhammed ile diğer peygamberlerin mukayesesi yapılır ve Kur'an mûcizesinden başka her peygambere verilen maddî mûcizenin bir benzerinin Hz. Peygamber'e de verildiği hususu çeşitli rivayetlerle ispat edilmeye çalışılır.

Delâˀilü'n-nübüvve'nin kaynakları arasında Sîretü İbn İshâk, ve Vâkıdî'nin el-Megāzî'si de yer alır. Eserde nübüvvet delilleri olarak nakledilen rivayetler, genellikle duyularla algılanan (hissî) ve olmuş ya da olacak olaylarla ilgili bulunan (haberî) mûcizelerden oluşmuştur. Hz. Peygamber'e ait vasıfların Ehl-i kitap âlimlerince bilinişi ve onun güven duyulan yüce bir şahsiyete sahip oluşu da nübüvvet delilleri arasında mütalaa edilmiştir. Ancak bu eserin ihtiva ettiği rivayetlerin doğruluk açısından tenkide tâbi tutulması gerekmektedir. Delâˀilü'n-nübüvve ilk defa Haydarâbâd'da (1320), daha sonra da Halep'te (1397/1977) yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Delâˀilü'n-nübüvve, Haleb 1397/1977; Keşfü'z-zunûn, I, 760; Brockelmann, GAL, I, 446; W. Madelung, "Abū Noʿaym al-Esfahānı", EIr., I, 355.

Yusuf Şevki Yavuz

DELÂİLÜ'n-NÜBÜVVE

(دلائل النبوة)

Ebû Bekir el-Beyhakī'nin (ö. 458/1066) Hz. Peygamber'in nübüvvetini mûcizeleriyle ispat etmeyi amaçlayan eseri.

Tam adı Delâʾilü'n-nübüvve ve maʿrifetü ahvâli sâhibi'ş-şerîʿa olan eser, Beyhakī'nin ileri yaşlarında yazdığı en son kitaplarından biridir. Beyhakī, kendi ifadesinden anlaşıldığına göre, eseri telif ederken "eş-Şeyhü'r-Reîs" diye andığı hocası (muhtemelen Ebû Sa'd Muhammed b. İbrâhim el-Hargūşî) tarafından yazılmış olan el-Medhal ilâ Kitâbi Delâʾili'n-nübüvve adlı eseri örnek almıştır.

Bablar şeklinde düzenlenen eseri bir giriş ve on bir bölüm halinde ele almak mümkündür. Giriş kısmında geçmiş peygamberlerin nübüvvetiyle Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ancak mûcizelerle ispat edilebileceği belirtildikten sonra

Hz. Peygamber'e ait en büyük mûcizenin Kur'ân-ı Kerîm olduğuna ve Kur'an'ın taşıdığı çeşitli i'câz yönleriyle diğer mûcizelerden daha kuvvetli bir delil teşkil ettiğine işaret edilir. Haberin kısımları, haber-i vâhidin delil oluşu, hadislerin nevileri ve hadis usulüne dair çeşitli konular hakkında verilen kısa bilgilerle giriş kısmı tamamlanır. Birinci bölümde Hz. Peygamber'in soyu, isimleri, doğumu, çocukluk dönemi ve bu sırada meydana gelen hârikulâde olaylarla ilgili rivayetler nakledilir. İkinci bölüm, Hz. Peygamber'in bedenî ve ahlâkî özellikleriyle (sûret ve sîreti) geçmiş ilâhî kitaplardaki vasıflarına ilişkin bilgileri ihtiva eder. Üçüncü bölüm Hz. Peygamber'in doğumundan nübüvvetle görevlendirilmesine kadar geçen hayatı boyunca zuhur eden nübüvvet alâmetlerine ayrılmıştır. Dördüncü bölümde Hz. Muhammed'in nübüvvetle görevlendirilmesi, vahyin başlaması, Müslümanlığı ilk kabul edenler, müşriklerin müslümanlara yaptığı eziyetler, Habeşistan'a hicret, mi'rac olayı, Akabe biatları, Mescidi Nebevî'nin inşası, kıblenin Kâbe yönüne çevrilmesi ve bu hadiselerde ortaya çıkan mûcizeler nakledilir. Beşinci bölüm Hz. Peygamber'in gazve

ve seriyyelerde müşahede edilen mûcizelerini, altıncı bölüm ilk beş bölümde belirtilenlerin dışında kalan birçok mûcizesini kapsar. Yedinci bölümde Hz. Peygamber'in yaptığı duaların kabul edilmesi, sekizinci bölümde bazı yahudi âlimlerinin, Hz. Peygamber'e sordukları sorulara aldıkları tatmin edici cevaplardan sonra müslüman olmaları, dokuzuncu bölümde Hz. Peygamber'in gayba dair verdiği haberlerin gerçekleşmesi ve bunların nübüvvetine delil oluşu üzerinde durulur. Onuncu bölümde Hz. Muhammed'in peygamber olacağına dair rüyalar, vahyin gelişinin Hz. Peygamber üzerinde müşahede edilen etkileri ve bunların nübüvvetine delil oluşu anlatılır. On birinci bölümde Hz. Peygamber'in hastalanması ve vefatı sırasında meydana gelen hârikulâde olaylar nakledilir.

Beyhakī'nin Delâˀilü'n-nübüvve'si, muhteva ve plan bakımından büyük çapta Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin aynı adı taşıyan eserine benzer. Kitapta hadisler tahrîc edilerek daha çok sahih hadislere yer verilmiş, nübüvvetin delili mahiyetindeki hârikulâde olayları ihtiva eden rivayetlerin zayıf veya mevzû olanlarına işaret edilmiş, ayrıca günümüze kadar ulaşmayan bazı kaynaklarda mevcut bilgiler nakledilmiştir. Kaynakları arasında Kütüb-i Sitte'den başka Hâkim'in el-Müstedrek'i, Vâkıdî'nin Megāzî'si, Sîretü İbn İshâk, ve İbn Mende'nin Delâˀilü'n-nübüvve'si yer alır. Kelâmî konularda Ebû Süleyman el-Hattâbî, Ebû Abdullah el-Halîmî ve Ebû Mansûr el-Eyyûbî'den de nakiller yapılmıştır. Eserde bazı rivayetlerin tekrarlandığı görülür. Veciz bir kitap olan Kur'ân-ı Kerîm'den istifade edilerek ciltler dolusu eserlerin meydana getirilişini önemli bir i'câz noktası olarak kaydeden Delâˀilü'n-nübüvve, âlimlerin takdir ederek başvurduğu önemli bir kaynak olmuştur. Özellikle İbn Kesîr'in el-Bidâye'si ile Süyûtî'nin el-Hasâˀisü'l-kübrâ'sında ondan bolca nakiller yapılması bu hususu teyit edici mahiyettedir.

İbnü'l-Mülakkın'ın Gāyetü's-sûl fî hasâˀisi'r-Resûl, İbn Dihye el-Belensî'nin Bugyetü's-sâˀil ʿammâ havâhü Kitâbü'd-Delâˀil adıyla ihtisar ettiği ve Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî'nin hakkında el-Kavlü'l-murtekā fî hatmi Delâˀili'n-nübüvve adlı bir çalışma yaptığı Delâˀilü'n-nübüvve, önce Abdurrahman Muhammed Osman'ın tahkikiyle iki cilt halinde (Kahire 1389/1969), daha sonra Abdülmu'tî Kal'acî'nin tahkikiyle yedi cilt olarak (Beyrut 1405/1985) yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakī, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi’l-müfterî, s. 233-236; Keşfü’z-zunûn, I, 760; Îzâhu’l-meknûn, II, 253, 691; Brockelmann, GAL Suppl., I, 619; Yûsuf en-Nebhânî, Hüccetullāh ʿale’l-ʿâlemîn, Beyrut 1317, s. 4; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü mahtûtâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 153-155.

Yusuf Şevki Yavuz

DELÂL

(الدلال)

Ebû Zeyd Nâkıd ed-Delâl (ö. 145/762)

Emevîler devrinde yaşayan Medineli ünlü mûsikişinas.

70 (690) yılında Medine'de doğdu. Âişe bint Saîd b. Âs'ın âzatlısıdır. Benî Zeyd'in âzatlısı olduğu da rivayet edilmiştir. "Delâl" (işve, naz, cilve) adı kendisine inceliği ve zarafeti sebebiyle verilmiş olmalıdır. Mûsikideki hocası meşhur hânende ve bestekâr Tuveys'tir (ö. 92/710-11). Hişâm b. Meriye'nin nakline göre Delâl, Emevîler devrinin ünlü şairi Cerîr b. Atıyye'den öğrendiği iki makamı güzel ve müessir bir şekilde icra ederdi. İbn Süreyc Ubeydullah ve Nevmetü'd-Duhâ gibi zamanın meşhur mûsikişinaslarıyla aynı devirde yaşadı ve kısa zamanda ünlü hânendeler arasına girdi. Daha çok def eşliğinde dinleyicileri âdeta büyüleyen tarzda eserler okumasıyla tanınmıştır. Bazı kaynaklar, kadınlarla beraber oturup sohbet etmekten ve onlarla yakınlık kurmaktan hoşlanan Delâl'in, daha sonra onların hallerini erkeklere anlattığı için Halife Süleyman b. Abdülmelik'in emriyle Medine Valisi Amr b. Hazm el-Ensârî tarafından hadım edildiğini rivayet eder. Diğer bazı kaynaklar ise Abdülmelik'in onu himaye ettiğinden ve sarayında bir müddet ağırladıktan sonra ikramlarla geri gönderdiğinden bahseder. İçki içmediği halde bir mecliste içtiği bal şerbetine gizlice içki karıştırılması sonucunda hoşa gitmeyecek hareketler yapması üzerine bir daha şarkı söylememeye ve içki meclisinde bulunmamaya yemin ettiği nakledilir. Hayatının bundan sonraki dönemini Medine eşrafı ile sohbet ederek geçirdi ve orada vefat etti.

Güzel sesi, renkli kişiliği ve nüktedanlığı ile tanınan Delâl'in hânendeliği yanında bestekârlığı üzerinde de önemle durulmaktadır. Daha çok çağdaşı olan şairlerin şiirlerini bestelemiştir. Nâbiga ez-Zübyânî, Ma'bed b. Vehb, Mugıre b. Amr, Osman, Mecnûn, Cemîl, İbn Muhriz, İbn Kays er-Rukayyât, Ömer b. Ebû Rebîa adlı şairlerin şiirlerine yaptığı besteler bunlardan bazılarıdır. İsfahânî, el-Egānî adlı eserinde onun bestelediği otuz

eserin güftesini kaydetmektedir. Üstat Tuveys ile talebeleri İbn Süreyc ve Delâl yaptıkları yeniliklerle devrin mûsikisine büyük itibar kazandırmış, İslâm mûsiki tarihinde üç seçkin şahsiyet olarak yerlerini almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿârûs, VII, 324-325; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1986, IV, 266-295; İbn Manzûr, Muhtârü'l-Egānî, Beyrut 1964, XI, 192-210; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 298-302; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 57-58; Samha Amin al-Kholy, The Function of Music in Islamic Culture in the Period up to 1100 A. D., Cairo 1984, s. 146; Ali el-Useylî el-Âmilî, el-Gınâʾ fi'l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 91-95; Abdülemîr Ali Mühennâ, Ahbârü'l-mugannîn ve'l-muganniyât, Beyrut 1990, s. 110-113; E. Neubauer, "al-Dalāl", EI² Suppl. (İng.), s. 183.

Fuat Günel

DELÂLET

(الدلالة)

Zihnin bir şey hakkındaki bilgiden başka bir şeyin bilgisine ulaşması anlamına gelen mantık ve fıkıh terimi.

Sözlükte "yol gösterme, kılavuzluk etme" anlamına gelen delâlet kelimesi dil ve edebiyat, mantık, cedel, fıkıh usulü gibi ilimleri yakından ilgilendiren ve söz, davranış, yazı, hareket, durum gibi herhangi bir şeyin belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere müştereken kullanılan bir kavramdır.

MANTIK.

Klasik mantık kitaplarında delâlet terimi genellikle "bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir" şeklinde tarif edilir. Bu iki şeyden ilkine dâl, ikincisine de medlûl denir.

Delâlet lafzî ve gayri lafzî olmak üzere ikiye ayrılır. Meselâ "kitap" lafzının iki kapak arasındaki yazılı metne delâleti lafzî, dumanın ateşe delâleti ise gayri lafzî delâlettir. Dâl ile medlûl arasındaki bağı her zaman akıl kurmaktaysa da bu bazan sadece zihin planında mâkuller arasında kurulurken bazan da duyularla elde edilen tecrübe, bilgi, görgü, insanlar arası ortak iletişim ve kullanım birliği gibi mahsûsât alanının verileriyle kurulmaktadır. Bu sebeple ister lafzî ister gayri lafzî olsun bütün delâletler başlıca üç kısma ayrılır.

1. Aklî Delâlet. Aklın dâl ile medlûl arasında zâtî yani doğrudan ve zorunlu bir alâka görerek ilkinin bilgisinden ikincisinin bilgisine ulaşmasını sağlayan delâlettir. Buna göre meselâ dumanın ateşe veya duvar arkasından duyulan insan sesinin orada bir insan bulunduğuna delâleti aklî delâlettir. Çünkü akıl dumanın ateşe, sesin insana ait zâtî vasıflar olduğunu bilir ve bu

şekilde eserin bilgisinden müessirin bilgisine ulaşır.

2. Tabii Delâlet. Aklın dâl ile medlûl arasında tabii yani biyolojik, fizyolojik veya psikolojik bir alâka görerek ilki hakkındaki bilgiden ikincinin bilgisine ulaşmasıdır. Yüz kızarmasının utanmaya, yüz sararmasının korku ve heyecana, "of" sesinin iç sıkıntısı ve bıkkınlığa delâleti gibi. Bazı olaylar karşısında bir kimsenin fizyolojik veya psikolojik yapısında meydana gelen bu gibi değişiklikler onun insan olmasının tabii bir sonucudur.

3. Vaz'î Delâlet. Dâl ile medlûl arasında zorunlu olarak aklî veya tabii bir alâka bulunmayıp sadece örfe, kültüre, ortak iletişim ve kullanıma bağlı ilişkiden hareketle aklın medlûl hakkında bilgiye ulaşmasıdır. Meselâ "kitap" lafzının iki kapak arasındaki yazılı metne delâleti, başı aşağıya sallamanın kabule, yukarı kaldırmanın redde delâleti, trafik işaretlerinin veya çeşitli şirketlerin kullandığı simgelerin yaptığı çağrışımlar birer vaz'î delâlettir. Zira bu örneklerdeki delâlet edenlerle medlûlleri arasındaki ilişkiler aklî veya tabii olmayıp tamamen eğitim, görenek ve kültürden kaynaklanan ilişkilerdir.

Bu şekilde klasik mantıkta lafzî aklî, lafzî tabii, lafzî vaz'î delâlet ve gayri lafzî aklî, gayri lafzî tabii, gayri lafzî vaz'î delâlet olmak üzere başlıca altı çeşit delâlet düşünülmüşse de bunlardan sadece lafzî vaz'î delâletin mantık ilmini ilgilendirdiği kabul edilmiştir. Zira öncelikle mantık ilmi lafızlarla mânalar arasındaki ilişkiler üzerinde durur. Mantığın temel gayesi doğru ve tutarlı düşünmedir. İnsan, düşüncelerini esas itibariyle sözle ifade edebildiği ve başkalarının düşüncelerini de söz yardımıyla anlayabildiği için mantık ilminde düşünceyi ifade eden dilin önemli yeri vardır. Buna karşılık fiil, işaret, durum, sükût, renk gibi şeylerin belli bir anlam ifade etmesiyle gerçekleşen gayri lafzî delâletler mantığın dışında kalır. Öte yandan lafzî aklî ve lafzî tabii delâletler de mantık ilminin dışında tutulmuştur. Çünkü bunların ilkinde delâlet eden sözün anlamı değil sesidir. Nitekim sadece konuşulanı duymakla konuşanın kim olduğunun anlaşılması halinde konuşulan sözün anlamından değil konuşanın sesinin delâletinden faydalanılır ve "bu filanın sesi" veya "bu insan sesidir" denir. Ayrıca taklit örneğinde olduğu gibi bu delâletin yanıltıcı olabilmesi, insanların aklî ve zihnî bakımdan farklı seviyelerde olmaları da lafzî aklî delâletin mantık ilmi dışında tutulmasına gerekçe gösterilmiştir.

Lafzî tabii delâlete gelince, insanın herhangi bir tabii halin etkisiyle çıkardığı sesler her zaman aynı ve tutarlı anlamlara delâlet etmez; zira bu delâletler belirsiz, izâfî ve sübjektiftir. Tabii olarak çıkan “ah”, “of” gibi ses veya sözlerin anlamlarının yeterince belirli olmaması yanında parça parça olması, bir bilgi, düşünce veya hükmü doğru ve tutarlı biçimde ifade edecek söz dizileri meydana getirmemeleri de bu tür delâletlerin mantık ilminin dışında bırakılmasına sebep olmuştur.

Mantık ilminin asıl konusunu teşkil eden lafzî vaz‘î delâlette esas olan, bir sözün doğru bir tasavvur veya tasdike ulaştıracak şekilde sabit ve kesin bir anlam taşımasıdır. Bu bakımdan lafzî vaz‘î delâlet bir fikri ifade etmeye veya ondan faydalanmaya, öğrenme ve öğretmeye en elverişli delâlet çeşididir. Ayrıca lafzî vaz‘î delâlet bir kere vazedildikten sonra kişilere göre değişmeksizin daima aynı anlamı korur; akıl, idrak ve duyu alanına giren bütün bilgi objelerini ifade edebildiğinden en kapsamlı delâlettir.

Klasik mantıkta lafzî vaz‘î delâletin mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç türünün bulunduğu kabul edilir. Bir nesneyi veya bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın o nesnenin veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına delâlet etmesine mutabakat, bu unsurlardan birine veya birkaçına delâlet etmesine tazammun denir. Meselâ “insan” lafzının bütün varlık ve unsurlarıyla “düşünen canlı”ya delâlet etmesi mutabakat, sadece “canlı” veya “düşünen” varlığa delâlet etmesi tazammundur. Bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesine iltizam denir. Meselâ “mahlûk” lafzının bütün yaratılmışlara delâleti mutabakat, insana delâleti tazammun, hâlika delâleti ise iltizamdır. Çünkü mahlûk lafzı hâlik fikrini içermemekle birlikte zihin mahlûk lafzından dolaylı ve zorunlu olarak (bi’l-iltizâm) hâlik fikrine varmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, “delâle” md., I, 486-492; et-Taʿrîfât, “delâle”, “ed-delâletü’l-lafziyyetü’l-vazʿiyye” md.leri; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 563-564; Fârâbî, el-Elfâzü’l-müstaʿmele fi’l-mantık, Beyrut 1968, s. 41-43; İbn Sînâ, Mantıku’l-meşrikıyyîn, Kahire, ts., s. 14-15; a.mlf., Kitâbü’l-İşârât: Les Livres des directives et remarques (trc. A. M. Goichon), Paris-Beyrut 1951, s. 82; Gazzâlî, Miʿyârü’l-ilm, s. 72; a.mlf., Mihakkü’n-nazar, Beyrut 1966, s. 15-16; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1974, s. 14-15; Abdurrahman Hasan el-Meydânî, Davâbitü’l-maʿrife, Beyrut 1975, s. 23-29.

M. Naci Bolay

FIKIH.

İslâm mantıkçılarınca yapılan delâlet tarifleri ve tasnifleri İslâm hukuk usulünde de hemen hemen aynen benimsenmiştir. Ancak mantık ilminin ilgi alanının dışında görülen gayri lafzî

delâlet İslâm hukukunu ilgilendiren, gerek fürû gerekse usulde itibar edilen bir delâlet nevi olmuştur. Nitekim, “Sâkite bir söz isnat olunmaz. Lâkin maʻraz-ı hâcette sükût beyandır” (Mecelle, md. 67) kaidesiyle belli durumlarda mânaya delâlet edeceği belirtilerek sükût bir nevi beyan (beyân-ı zarûret) sayılmıştır. Muttali olduğu bir söz veya uygulama hakkında Hz. Peygamber’in sükûtunun “takrîrî sünnet” olarak adlandırılıp onaylama sayılması da bu sebepledir. Fakat burada hükme delâlet eden unsur mücerret fiil, işaret, sükût vb.den ziyade içinde bulunulan ortam ve karinelerdir.

Lafzî delâlette ise dilciler ve usulcüler, ilk dönem mantıkçılarından farklı olarak, lafzın kullanımı ile anlaşılması arasında genellik ve süreklilik arzeden bir bağ bulunmasını şart görmezler. İltizamî delâlette zihin, söylenenin dışında fakat yine de onunla belli bir irtibatı olan alana intikal ettiğinden zihnin bu intikalinde insanın kendi bilgi, tecrübe, kültür ve çevresinin, sübjektif şartların tesirinin olacağı açıktır. Usulcülerin iltizamî delâlette objektif ve sürekli bir gerekliliği şart görmeyip normal (mutlak) gereklilikle yetinmesi bundan dolayıdır. Öte yandan delâletin mutabakat, tazammun ve iltizam şeklindeki üçlü ayırımı, lafzın muhteva ile ilişkisi göz önünde bulundurularak yapıldığından gayri lafzî delâlette tazammun ve

iltizam nevine pek rastlanmaz. Bununla birlikte Seyfeddin el-Âmidî ve Cemâleddin İbnü'l-Hâcib gibi bazı usulcüler iltizamî delâleti gayri lafzî delâlet olarak nitelerler.

Kur'an ve Sünnet'in lafızlarının İslâm hukukunun aslî kaynaklarından olması sebebiyledir ki dil ve edebiyat, mantık ve cedel ilimleriyle meşgul olan âlimler kadar İslâm hukukçuları da Arap dilinin yapı ve kuralları, lafız ile mâna arasındaki bağlantılarıyla yakından ilgilenmişler, bu ilimlerin ortaklaşa tesis ettikleri delâlet anlayışını usulcüler "lafızlardan hüküm çıkarmada kullanılan dil kuralları" ana başlığı altında daha da genişleterek Kur'an ve Sünnet'in lafızlarını anlamada, yorumlamada, mâna ve hükümle irtibatını kurmada kullanılan bir metodoloji olarak sistemleştirmişlerdir. Belki de Arap dilinde lafızlar ilk defa usulcüler tarafından sistemli bir tahlil ve tasnife tâbi tutulmuştur.

Gazzâlî'nin de belirttiği gibi (Miʿyârü'l-ilm, s. 45) insanın dış dünyadan algıladığı nesneler (a'yân) önce şuur ve zihinde tasavvur olunmakta, sonra da lafızlarla simgelenip ifade edilmektedir. Bu sebeple lafızlar maksadı ifadede alet durumunda olup aslolan mânadır. Lafızlar dilde belli maksat ve anlamları ifade etmek için vazolunduğundan lafzın mâna ile bağını ve mânaya delâletini dil kurallarının, o sözün kullanım alan ve yönünün belirleyeceği açıktır.

Fıkıh usûlünde mâna asıl olup lafız maksadı ifade etmekte sadece bir vasıta konumunda bulunduğundan söyleyenin maksadı lafız harici bir karîne ile açığa çıkmışsa çok defa bu yeterli görülür. Bu sebeple usulcüler lafzın mânaya delâletini belirlerken sözün siyakına, söyleyenin ve muhatabın konumuna ayrı bir önem verir, lafzı bu ortamdan koparıp bağımsız olarak ele almanın yanlışlığına dikkat çekerler. Gazzâlî de nasların mânasını anlamada lafızlara sıkışıp kalmanın sakıncasından söz ederek önce mânanın zihinde yerleşmesini, sonra da lafızların bu mânayı takip etmesini isterken bunu anlatmaktadır (el-Müstasfâ, I, 21). Bununla birlikte nasların lafzî delâlet yönüyle incelenmesi metodu, nasların bütünlük ve maksadına, tarihî ve içtimaî şartlarına ağırlık veren diğer yorum tarzlarına göre daha şeklî, katı ve objektif bir görünüm arzeder. Buna rağmen naslardan hüküm çıkarmada lafzî delâlete ağırlık verilmesi, biraz da hukukta objektif ve sabit ölçüleri hâkim kılma, sübjektif ve değişken bir zemine oturtulacak

yorumlardan kaçınma kaygısına dayanır.

Mâna ve hükme delâleti incelenen lafızlar İslâm hukuk usulünde vaz‘, kullanım, açıklık-kapalılık, delâlet tarzı şeklinde incelenir. Ancak konuyu ele alışta, alt ayırım ve isimlendirmelerde fukaha metoduna mensup usulcülerle kelâmcı metoduna sahip usulcülerin iki ayrı yol takip ettiği, hatta aynı ekole mensup âlimler arasında bile zaman zaman ciddi ayırım ve adlandırma farklılıklarının bulunduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Ayrıca bu konudaki sistematik usulî yaklaşımın ilk dönemlerde daha sade ve bağımsız bölümler halinde olduğu, daha sonraki dönemlerdeki klasik şeklini almasında ise Hanefîler'de Ebü'l-Usr el-Pezdevî ile Şemsüleimme es-Serahsî'nin, kelâmcılar ekolünde de Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve bilhassa Cemâleddin İbnü'l-Hâcib gibi usulcülerin büyük emeğinin geçtiği söylenebilir. Öte yandan Kur'an'ın delâletinde sadece lafzın vaz‘î delâleti söz konusu iken Hz. Peygamber'in sözleri kadar fiil ve takrirleri de önem arzettiğinden sözlü sünnetin yanı sıra fiilî ve takrîrî sünnetin de hükme delâleti, ilk dönemlerden itibaren usulcüler tarafından benzeri bir ayırım ve metodoloji ile incelenmiştir (bk. Eşkar, Efʿâlü'r-resûl, I-II).

Lafızlar vazolunduğu mâna itibariyle has, âm ve müşterek şeklinde üç kısma ayrılır. Bu ayırım bir bakıma lafzın vaz‘î delâletini ve bu delâletin derecesini belirleme çabasıdır. Hanefîler bu ayırıma "nazmın siga ve lugat itibariyle yönleri" (Pezdevî, I, 26) adını da verirler ve bunu has, âm, müşterek ve müevvel şeklinde dört alt başlıkta ele alırlar. Has lafzın vazolunduğu mânaya delâletinin kural olarak kesinlik taşıdığında usulcüler ittifak ederler (bk. HAS). Mutlak ve mukayyet lafızlar, ayrıca emir ve nehiy has lafız çatısı altında incelenir. Âm lafzın delâletinin kati mi zannî mi olduğu, müşterek lafzın aynı anda uygun mânaların hepsine birden delâlet etmesinin mümkün olup olmadığı (umûmü'l-müşterek) hususları usulcüler arasında tartışma konusudur (bk. ÂM; MÜŞTEREK). Müevvelin de lafzın vaz‘ı itibariyle ayrıldığı kısımlardan biri değil de müctehidin görüşü ve tercihi olduğu ileri sürülmektedir (bk. MÜEVVEL).

Lafızlar, vazolunduğu mânada kullanılıp kullanılmamasına göre de hakikat, mecaz, sarih ve kinaye şeklinde dört kısma ayrılır. Usulden çok beyan ilminin konusunu teşkil eden hakikat-mecaz ayırımı lafzın lugat, din veya

örf tarafından belirlenen mânada kullanılıp kullanılmadığını, sarih-kinaye ayırımı da kastedilen mânanın niyete ve söyleniş ortamının delâletine ihtiyaç olmadan lafızdan açıkça anlaşılabilip anlaşılamadığını bildirme gayesine yöneliktir.

Mânaya delâleti açık olan lafızlar, açıklık derecesi itibariyle en kuvvetliye doğru zâhir, nas, müfesser ve muhkem şeklinde; mânaya delâleti kapalı olan lafızlar da en kapalıya doğru hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde dörder kısım ve kademede ele alınır. Bu ayırım ve sıralama Hanefî usulcüleri tarafından benimsenmiş olup Şâfiî usulcüleri açıklık yönünde zâhir, nas veya sarih nas, gayri sarih nas; kapalılık yönünde de mücmel ve müteşâbih şeklinde pek de net olmayan ikili ayırımlarla yetinmişlerdir.

Lafzın mânaya delâlet tarz ve keyfiyetine delâlet yolları da denilir. İki usul ekolü arasındaki metot ve adlandırma

farklılığı bu bölümde daha da netleşmektedir.

A) Fakihler Ekolü. Hanefî usulcüleri bu ayırımı “murad ve mânaya vukufiyetin yönleri” (Pezdevî, I, 27), “nazmın ahkâmına vukufiyet yolları” (Habbâzî, s. 149) gibi başlıklarla da verirler. Serahsî ise bunu “kıyas ve rey olmaksızın nassın zâhiriyle sabit olan ahkâm” şeklinde adlandırır (Usûl, I, 236). Hanefî ekolünde bu açıdan lafzın delâleti kuvvetliden zayıfa doğru dört kademede ele alınır.

1. İbarenin Delâleti. Lafzın ibaresi onu meydana getiren harf, kelime, terkip ve cümleler demektir. İbarenin delâleti ise nassın lafız ve sigasından ilk bakışta anlaşılan mânaya, harfî mânasına delâlet etmesi demektir. Bu lafza “dâl bi’l-ibâre” denilir. Bu mâna, lafzın sevkedilişinin aslî veya ikinci derecede (tâlî, tebaî) gayesini teşkil ettiğinden birçok usulcü bunu “nassın sevkediliş gayesi” olarak tanımlar. Meselâ birden fazla kadınla evlilikten bahseden âyetin (en-Nisâ 4/ 3) sevkedilişinin aslî gayesi, çok evliliğin mubahlığını, adaleti sağlamada endişesi olanların tek kadınla evlilikle yetinmesinin gerekliliğini bildirmek içindir. Âyetten, evlililiğin helâl ve mubah olduğu kendiliğinden anlaşılmakla birlikte bu mâna lafzın söyleniş gayesi açısından ikinci derecede kalmaktadır. Mânanın, sevkin aslî veya tâlî gayesi olması şeklindeki ikili ayırımı lafzın mânaya delâletinin açıklığının

da dereceleri olduğundan bu aynı zamanda zâhir ile nassın ayırımını da sağlayan bir kriterdir.

2. İşaretin Delâleti. Lafzın, ibarenin delâletinin ve sözün sevkediliş gayesinin dışında kalan, fakat yine de dil ve mantık kurallarına göre lafızdan dolaylı olarak çıkarılabilen bir mânaya delâletidir. "Lafzın iltizamî delâleti" de denilen bu nevi delâlet lafzın doğru anlaşılmasının şartı değildir. Çünkü lafzın ibare mânasını o dili bilen herkes anlayabildiği halde işaret mânalarını ancak dilin inceliklerini bilenler kavrayabilir. Öte yandan nassın işaret mânası bazan çok açık olup az bir inceleme ile anlaşılabilirken bazan da kapalı olduğundan derin düşünce ve dikkatli incelemeye ihtiyaç gösterir. İnsanların düşünce tarzı, bakış açısı ve derinliği eşit olmadığından bu tür delâletler anlamada değişik seviyelere sahip olmuşlardır. Bu sebeple lafızların işaret yoluyla delâlet ettiği mânalarda müctehidler arasında önemli görüş farklılıkları meydana gelmiştir. Meselâ Kur'an'da Medine'ye hicret eden muhacirlerin "fakirler" olarak nitelendirilmesinin (el-Haşr 59/8), Mekke'deki malları üzerinde mülkiyet haklarının sona erdiğine ve kâfirlerin istilâsının temellük sebebi olduğuna işaret yoluyla delâlet ettiği söylenir. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de çocuğun babaya nisbet edilmesinin (el-Bakara 2/ 233) nafakasının da babaya ait olacağı, evlenme sırasında denkliği belirlemede babanın nesebinin asıl alınacağı, ihtiyaç halinde babanın çocuğunun malını karşılıksız harcayabileceği gibi hususlara işaret yoluyla delâlet ettiği ifade edilir. Lafızlardan bu kabil işaret mânalarının çıkarılmasında o konuda rivayet edilen muhtelif hadislerin, o dönemin örf ve kültürünün de önemli rolü vardır.

3. Nassın Delâleti. Nassın, ibaresiyle delâlet ettiği mânanın özüne ve illetine inilerek benzeri veya daha elverişli bir başka olaya da uygulanmasıdır. Diğer bir ifadeyle, sözün ibaresiyle delâlet ettiği mânadaki illette ortaklığı sebebiyle, sözün söylenen (mantûk) kısmındaki hükmünün söylenmeyen hususlar (meskûtün anh) için de geçerli sayılması ve nassın bu ikinci alana uygulanmasıdır. Ancak buradaki illet, ictihadı gerektiren usulî anlamda bir illet olmayıp lafzın mânasını anlayan herkesin dil ve mantık kurallarına göre nastan çıkarabileceği bir illettir. Meselâ, "Anne babaya öf deme ve onları azarlama" (el-İsrâ 17/23) âyeti, ibaresiyle anne ve babaya öf demeyi ve onları azarlamayı, delâletiyle de her türlü eziyeti, dövmeyi ve kötü söz söylemeyi yasaklamaktadır. İbare ile getirilen yasağın illeti ebeveyne kötü

davranma olup bu illet nasta zikredilmeyen dövme fiilinde de öncelikle vardır. Bu delâlet tarzına “evlâ delâlet” denmesi de bundan dolayıdır. Sözü söylenmeyen alana taşımanın doğruluğu, ictihad ve kıyasa gerek kalmaksızın dil ve mantık kurallarıyla nastan anlaşılmakla birlikte illetten hareket edildiği için buna “celî kıyas” dendiği de olur. Nassın delâleti yoluyla elde edilen hüküm nassın lafzından değil mâna ve gayesinden çıkarıldığı için bazı usulcüler bu nevi delâleti “delâletin delâleti”, bazıları “fahve’l-hitâb”, Şâfiîler de “mefhûm-i muvâfakat” olarak adlandırır.

4. İktizânın Delâleti. Sözün doğru anlaşılıp hüküm ifade edebilmesi için belli bir takdir yapılması gerekiyorsa, söylenmiş kısmın bu takdir edilecek söylenmemiş kısma delâletine “iktizâ yoluyla delâlet” veya “nassın iktizâsı” denilir. Meselâ, “Anneleriniz size haram kılındı” (en-Nisâ 4/23) meâlindeki âyetin takdiri, “Annelerinizi nikâhlamanız size haram kılındı” tarzındadır. Aynı şekilde ümmetten hatanın, unutmanın ve zorla yaptırılan şeylerin kaldırıldığını bildiren (İbn Mâce, “Talâk”, 16) hadisin takdiri de “hata, unutma ve ikrahın sonuçlarının ve bunlardan doğacak mesuliyetlerin kaldırıldığı” tarzındadır. İktizâ ile yani sözün gereği sabit olan şeyler, lafızda mevcut olmadığı halde sözün doğru ve anlamlı olması için yapılması gereken takdir ve ilâvelerdir. Böyle bir takdiri yapmak bazan aklen, bazan da şer‘an (hukuken, dinen) gerekli olur. Ancak sadece şer‘an takdir gerektiren lafızları iktizânın delâleti sayıp diğerlerini mahzuf ve muzmer sayanlar da vardır (Pezdevî, II, 563-570).

Bu delâlet yollarından en kuvvetlisi ibarenin delâleti olup diğerleriyle çatışma halinde bu delâlet esas alınır. İşaretin delâleti nassın delâletinden daha kuvvetlidir. En zayıf delâlet şekli ise iktizânın delâletidir. İslâm hukuk usulünde gerek delâlet yolları arası çatışma, gerekse iktizânın delâletinin umum ifade edip etmeyeceği üzerinde ayrıntılı bir metodolojik ve doktriner tartışma mevcuttur ve birçok fıkhî görüş ayrılığı da bu tartışmalarla yakından bağlantılıdır.

B) Kelâmcılar Ekolü. Şâfiî usulcülerinin önderliğini yaptığı bu ekole göre lafzın delâleti önce mantûkun delâleti ve mefhumun delâleti şeklinde iki ana bölüme, bunların her biri de alt bölümlere ayrılır. Ancak bu ikili ayırımla alt ayırım ve adlandırmalar ilk dönem usulcülerinden itibaren belli bir gelişim seyri göstermiş, İbnü’l-Hâcib’den sonra daha da netleşip ayrıntı

kazanmış ve sonraki usulcüler tarafından devam ettirilmiştir.

1. Mantûkun Delâleti. Lafzın söylendiği alana delâletidir. Sarih mantûk ve gayri sarih mantûk şeklinde ikiye ayrılır. Sarih mantûk, lafzın vazedildiği alana mutabakat veya tazammun yoluyla delâletidir. Hanefîler bu delâlet tarzına "nassın ibaresinin delâleti" demektedirler. Gayri sarih mantûk ise lafzın vaz'î mânası dışında kalan iltizamî bir mânaya delâletidir. Bu iltizamî mâna sözü söyleyenin de maksadı ise iktizâ veya "ima"nın delâleti, değilse işaretin delâleti adını alır. İktizânın delâleti konusunda cumhur ile Hanefî usulcüleri arasında ciddi bir görüş farklılığı yoktur. Bazı usulcülerin "tenbihin delâleti" adını verdikleri imanın delâleti ise lafzın ifade ettiği hükmün bir vasıfla zikredilmesi halinde, bu vasfa dayanarak hükmün açıkça söylenmemiş

illetini kavramak ve lafzın delâletini bu illet üzerine kurmaktır. Meselâ, "Kim bir ölü araziyi ihya ederse ona sahip olur" (Buhârî, "Hars", 15; Ebû Dâvûd, "İmâre", 38; Tirmizî, "Ahkâm", 38) hadisinin lafzından, ölü araziyi temellük edebilmenin illetinin ihya olduğu anlaşılmaktadır. İmanın delâleti, Hanefî usulcülerine göre müstakil bir delâlet tarzı olmayıp söyleyenin maksadı dahilinde bulunduğundan ibarenin delâletine dahildir.

İktizâ ve imanın delâleti, sözün söyleyenin maksadı dahilinde olan bir mânaya delâleti, işaretin delâleti ise sözün söyleyenin maksadı haricinde, fakat yine de lafzın lâzımı olan bir mânaya delâleti şeklinde anlaşılır. Bununla birlikte Şâtıbî, sözün delâlet ettiği mânayı aslî mâna-tebaî mâna şeklinde ikiye ayırarak işaretin delâletini tebaî mâna grubunda mütalaa eder (el-Muvâfakāt, II, 95103).

2. Mefhumun Delâleti. Lafzın, söylendiği alanın dışında kalan, fakat yine de lafızdan anlaşılan mânaya delâletidir. Cumhur, lafzın mefhumunu mefhûm-i muvâfakat ve mefhûm-i muhâlefet olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mefhûm-i muvâfakat, Hanefî usulcülerinin "nassın delâleti" adını verdiği delâlet şeklidir. Ancak cumhur, lafzın söylenen kısmının hükmü söylenmeyen kısım hakkında evleviyetle geçerli ise buna "fahve'l-hitâb", aynı kuvvette ise "lahnü'l-hitâb" demektedir. Mefhûm-i muhâlefet ise lafzın mantûkunun delâlet ettiği hükmün zıddının meskûtun anhı için geçerli olduğuna delâlet etmesidir. Diğer bir ifadeyle lafzın söylenen

husustaki hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşımaması sebebiyle, söylenmeyen alan için geçerli olmadığına delâlet etmesidir. Buna "delîlü'l-hitâb" da denir. Mefhûm-i muhâlefetin mantûkta mevcut kayıtlar itibariyle on kadar nevinden söz edilir. Nasların mefhûm-i muhâlefetinin alınıp alınmayacağı ise tartışmalıdır. Hanefî usulcüleri kural olarak mefhûm-i muhâlefetle amel etmemekte ve bunu fâsid bir istidlâl tarzı saymaktadırlar.

Delâlet, aslında İslâm hukuk usulünün ana konularından birini teşkil etmekle birlikte fürûda da delâlet kavramına yer yer temas edilir. Ancak bu bir terim olmaktan çok bir söz, davranış ve durumun mâna ve hükümle irtibatını kurma çabası olarak anlaşılmalıdır. Gerek söyleyenin maksadı gerekse muhatabın anlayışı açısından söz ve yazının önem arzettiği ve incelemeye alındığı alanlarda mantık ve dildeki delâlet kavram ve tasnifinden faydalanılmaktadır. Nitekim, "Tasrih mukabelesinde delâlete itibar yoktur" küllî kaidesinde (Mecelle, md. 13) zikredilen delâletle gayri lafzî delâletin, tazammun ve iltizam yoluyla delâletin kastedilmiş olması gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "delâlet" md.; Tehânevî, Keşşâf, "hasen", "hüsn", "istihsân" md.leri, I, 386-392; Buhârî, "Hars", 15, "İmâre", 38; İbn Mâce, "Talâk", 16; Ebû Dâvûd, "Harâc", 35, 37, "İmâre", 38; Tirmizî, "Ahkâm", 38; Pezdevî, Kenzü'l-vüsûl, I, 26-28; II, 530-572; Serahsî, el-Usûl, I, 237-277; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 21, 30; II, 186-192; a.mlf., Miʿyârü'l-ʿilm, s. 42-47; Fahreddin er-Râzî, el-Mahsûl, Beyrut 1988, I, 76-86; Âmidî, el-İhkâm, I, 17; III, 61-68; İbnü'l-Hâcib, Müntehe'l-vüsûl, s. 17, 147-148; Karâfî, Şerhu Tenkıhi'l-fusûl, Kahire 1973, s. 23-26, 53-57; Habbâzî, el-Mugnî, s. 149-164; Sadrüşşerîa, et-Tavzîh, I, 129-142; Sübkî, el-İbhâc, I, 204-221, 364-367; Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ, I, 235-245; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvakkıʿîn, Beyrut 1973, I, 218; III, 95-120; Şâtıbî, el-Muvâfakāt, II, 87, 95-103; İbnü'l-Hümâm, et-Tahrîr, I, 98-114; Teftâzânî, el-Mutavvel ʿale't-Telhîs, İstanbul 1260, s. 274-281; Molla Hüsrev, Mirʾât, II, 69-103;

Mecelle, md. 13, 67; Ahmed ez-Zerka, Şerhu'l-kavâʾidi'l-fıkhiyye, Dımaşk 1989, s. 141-146; Ali Haydar Efendi, Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul, ts., s. 228-270; Muhammed el-Hudarî, Usûlü'l-fıkh, Kahire 1969, s. 118-123; Hayreddin Karaman, Fıkıh Usulü, İstanbul 1964, s. 84-127; M. Ebû Zehre, İslâm Hukuku Metodolojisi (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1973, s. 123-172; Mustafa İbrâhim ez-Zelemî, Delâlâtü'n-nusûs ve turuki istinbâti'l-ahkâm fî davʾi usûli'l-fıkhi'l-İslâmî, Bağdad 1983; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nusûs fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 466, 471, 478, 516, 547, 591, 621; M. Süleyman el-Eşkar, Efʾâlü'r-resûl ve delâletühâ ʿale'l-ahkâmi'ş-şerʿiyye, Beyrut 1988, I-II; Bâbekr Hasan Halîfe, Menâhicü'l-usûliyyîn fî turuki delâlâti'l-elfâz ʿale'l-ahkâm, Kahire 1989; Zekiyyüddin Şâban, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İ. Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 263-349; Abdülkerîm Mücâhid Abdurrahman, "ed-Delâle ʿinde'l-usûliyyîn", el-Fikrü'l-ʿArabî, VII/41, Beyrut 1986, s. 129-151.

Ali Bardakoğlu

DELÂLETÜ’l-HÂİRÎN

(دلالة الحائرين)

Yahudi filozofu İbn Meymûn’un (ö. 601/1204) İslâm filozoflarının tesiri altında din-felsefe ilişkilerini incelediği felsefî-kelâmî eseri.

İbn Meymûn’un düşünce sisteminin derli toplu yer aldığı en büyük ve yahudi düşüncesinin en meşhur eseridir. 1186 yılında müellifin gözde öğrencisi Rabbi Yûsuf b. Rabbi Yehûdâ’ya hitaben yazılmaya başlanmış (Delâletü’l-hâ ͗irîn, s. 3) ve 1190 yılında tamamlanmıştır. İskenderiye’de bulunduğu sırada kendisinden mantık, matematik, astronomi dersleri alan ve gerçek adı Yûsuf İbn Şem‘ûn (Joseph İbn Sham‘un) olup yanlış olarak İbn Aknîn nisbesiyle de tanınan (EJd., XI, 757) bu talebesinin kutsal metinlerdeki sırları kavramaya liyakatli olduğunu gören İbn Meymûn, ona bu sırları öğretmek istemişse de talebesi bunlarla yetinmeyerek ilâhiyat bilimlerini öğrenmek ve müslüman kelâmcıların görüşlerini de yakından tanımak arzusunda olduğunu bildirmiştir. İbn Meymûn ise bazı temel ilimleri öğrenmeden ilâhiyat öğrenmeye girişmenin fayda sağlamayacağını düşünerek onun bu isteğini yerine getirmemiştir. Fakat konu üzerinde ısrar eden talebesi, İbn Meymûn’un derslerini bırakıp o sıralarda İslâm bilim ve düşüncesinin merkezi durumunda olan Halep ve Bağdat’a gitmek üzere İskenderiye’den ayrılmıştır. Bir süre sonra bu entellektüel çevrede yolunu kaybederek yahudi akaidiyle ilgili bazı konularda şüpheye düşmüş, bu durumdan haberdar olan İbn Meymûn, hem kafası karışmış olan bu öğrencisine hem de onun gibi yolunu yitirenlere hakikati gösterecek bir kılavuz olmak üzere bu eseri kaleme almıştır (Delâletü’l-hâ ͗irîn, s. 7-8).

Üç bölüm (cüz) halinde düzenlenen eserin birinci bölümü bir mukaddime ile yetmiş altı fasıldan oluşmaktadır. Mukaddimede, eserini yazmaktan asıl amacının Tevrat’taki bazı terimleri açıklamak olduğunu bildiren müellif, bu terimlerden bir kısmının ortak lafızlar (müşterek), bir kısmının alegorik (müstear), bir kısmının da anlamları aynı olmakla birlikte derece bakımından farklılık ifade eden (müşekkek) terimler olduğunu belirtmektedir (a.g.e., s. 9). Filozofun maksadı, eserde yer alan konuları

halk kitlelerine veya felsefeye ilk başlayanlara yahut dinî ilimlerden başka bilimlerle ilgisi olmayanlara anlatmak değildir. Onun asıl amacı, mensubu bulunduğu Yahudiliğin gerçekliğini kabul eden, mükemmel bir din ve ahlâk anlayışına sahip olduğu halde felsefî ilimleri öğrenen ve onların câzibesine kapılarak aklın üstünlüğüne inanan, şeriatın sırlarını kavrayamadığı için Kitâb-ı Mukaddes'teki ortak lafızları, alegorik ve girift anlamlı terimleri anlayamayan, bu yüzden "hayret ve dehşet içinde kalmış" dindar insanları uyarmaktır. İbn Meymûn'a göre

bu insanlar için iki seçenek vardır. Ya aklın verilerine tâbi olup dinin ortaya koyduğu tezleri reddedecekler veya inandıkları ilkelere bağlanıp aklın verilerini görmezlikten gelecekler, fakat her iki durumda da bocalayıp kalacaklardır. Müellif, kitabı yazmaktaki ikinci amacının mukaddes metinlerde müphem olarak zikredilen misalleri açıklamak olduğunu belirtir. Zira bu misallerin neden zikredildiğini kavrayamayan bazı cahiller onları sadece zâhirlerine göre değerlendirmektedir. Halbuki bunların zâhirî anlamlarının yanı sıra bir de bâtınî mânaları vardır. Bilgin kişiler de bu misalleri zâhirî anlamlarıyla değerlendirdiklerinde şaşırıp kalmaktadırlar. Şu halde söz konusu misaller izah edilir veya bunların gerçek anlamları ile yorumlanamayacağı delilleriyle kendilerine anlatılırsa onlar da içine düştükleri hayretten kurtulup doğru yolu bulabilirler. Bu sebeple kitabına Delâletü'l-hâ˒irîn (hayrette kalanlara kılavuz) adını verdiğini bildiren müellif, eserinin onu iyice anlayıp kavrayanların bütün problemlerini halledeceği iddiasında olmadığını, sadece problemlerin pek çoğunu veya belli başlılarını çözeceği kanaatini taşıdığını ifade etmektedir (s. 9-10). Aynı meseleyi dinî eserlerinde de ele aldığını bildiren İbn Meymûn, mukaddes kitaplarda söz konusu edilen "yaratılış kıssası"nın tabiat bilimlerinin (fizik) konusunu oluşturduğunu, "emir kıssası"nın ise ilâhiyatın (metafizik) mevzuunu teşkil ettiğini, dolayısıyla emir konusunun sadece bilgelerle şuurlu kimselere ve ancak ana meseleler halinde izah edilebileceğini söylemektedir (s. 11). Bununla beraber fizik bilimlerinin de büyük bir bölümünün herkese açıklanmaması gerekir. Nitekim yaratılış kıssasının başkalarına anlatılması, yalnız ilâhî dinler tarafından değil antik dinler ve filozoflar tarafından da uygun görülmemektedir. Meselâ Eflâtun (Platon) heyûlâdan dişi, sûretten de erkek diye söz ederken varlığın prensiplerini sembolik olarak anlatmaya çalışıyordu (s. 49). Gerçekte tabiat ilimlerinin bazı prensipleri, bilhassa ilâhiyatla ilişkisi bulunan bölümleri bir sırdır ve

herkese açıklanması mümkün değildir. Kaldı ki bu sırlar tek bir kişi tarafından derinliğine ve tam olarak bilinemez, sadece belirli zamanlarda bazı insanlara bu sırlar feyiz halinde ayan olur, sonra çeşitli engellerden dolayı “gecenin karanlığı gibi” kaybolup gider. Bu feyizler, kimilerinde ardarda gelerek süreklilik gösterirken kimilerinde uzun veya kısa aralıklarla ortaya çıkar. İnsanların kemal dereceleri bu feyze göre değerlendirilir. Müellif, feyizden hiç nasip almamış kabul ettiği halk yığınlarının devamlı zifiri karanlıklar içinde bulunduğunu düşündüğünden eserinde onları hiç nazarı itibara almadığını, yalnızca bilim ve felsefeye gerçekten vâkıf olduğu halde dinî konularda şaşkınlık içinde kalmış bulunan aydınlara doğru yolu göstermek istediğini tekrar tekrar vurgulamaktadır (s. 12-15). Buna göre bilgi sahibi olmayan ve ilimlere yeni başlamış olan insanlar Delâletü’l-hâ’irîn’in ancak bazı kısımlarından faydalanabilirler; tam dindar oldukları halde belirtilen sebeplerle hayrette kalmış olanlar ise bu kitaptan fazlasıyla istifade edecekleri gibi ondan çok hoşlanıp zevk de alacaklardır. Yanıltıcı yöntemler ve doğru olmayan görüşlerle beyinleri kirlenmiş olan bulanık fikirli kimseler ile hiç bilgileri olmadığı halde bilgili olduklarını sananlar ise bu kitabın birçok kısımlarından hoşlanmayacaklar, kitabı eleştirecekler ve onu bir türlü anlayamayacaklardır. İbn Meymûn, on binlerce cahil yerine bir tek erdemli kişinin kendisiyle aynı düşünceyi paylaşmasını tercih ettiğini ve o bir tek kişinin içine düştüğü bunalımı ve hayreti gidermeyi daha önemli gördüğünü ifade etmekte (s. 21-22), daha sonra herhangi bir eserde karşılaşılabilen çelişki veya tezadın sebeplerini tesbite çalışarak Kitâb-ı Mukaddes’teki çelişkilerin de bunlardan farklı olmadığını örnekleriyle göstermektedir (s. 22-25).

Müellif, Delâletü’l-hâ’irîn’in birinci bölümünde ilkin Tevrat’ta yer alan ve çeşitli anlamlara gelebilen sûret, şekil, hey’et, nazar, re’y, ayn, recül, imree, vilâdet, mekân, kürsî, cülûs, kavme, vukuf, nasb, sahrâ, kurb, mes, tekaddüm, melâ’, ulüv, abr, mecî’, hurûc, sîre, seken, ricl, gazab, ekl gibi antropomorfizmi andıran temel kavramların İbrânîce ve Arapça’daki anlamlarının yanı sıra Tevrat’taki kullanılışlarını da örnekleriyle açıklamaktadır. Daha sonra insan aklının bazı varlıkları kavrayabildiğini, bazı varlık türlerini ise kavrama imkânından yoksun olduğunu, bu sebeple insanların kavrayamadıkları şeyleri kendilerine göre algılamaya çalıştıklarını bildirerek bu tutumun, duyu vasıtalarıyla kavranması mümkün olmayan şeyleri organik yapıya dönüştürerek algılama sakıncası (tecsîm)

doğurduğunu belirtmekte ve daha çok duyular üstü konuları ihtiva eden ilâhiyat biliminin öğrenciye ilk başta öğretilmesinin sakıncalı olduğunu tekrarlamaktadır. Ona göre bu sakıncanın üç temel sebebi vardır. a) Genellikle ilâhiyat bilimlerinin konusu kapalı olup anlaşılması güçtür. b) İnsan zihni, ilâhiyatın konusunu oluşturan ilimleri ilk merhalede kavrayacak kapasitede değildir. c) İlâhiyat alanına giren bilimleri kavrayabilmek için öncelikle daha başka bilgilere ihtiyaç vardır. Bu sebeple önce mantık, riyâzî ilimler, tabii ilimler öğrenilmeli ve ancak bundan sonra ilâhiyat öğrenimine geçilmelidir (s. 80). Filozofun bu husustaki düşüncelerinin Kindî ve Fârâbî'den mülhem olduğu anlaşılmaktadır. Tanrı'nın cisim olmadığını, ancak O'na izâfe edilen sıfatlardan bir kısmının Tanrı'nın bir cisim halinde algılanması sonucunu doğurabileceğini düşünen İbn Meymûn, konuyla ilgili olarak Tevrat'ta yer alan vech, âhir, kalb, ruh, nefis, hay, cenah, ayn, sîmâ gibi terimleri açıklamaktadır. Allah'ın sıfatları konusunda Meşşâî düşünürlerin ve Mu‘tezile'nin büyük ölçüde etkisinde kalan İbn Meymûn'a göre Tanrı'nın hiçbir şekilde sübûtî sıfatları yoktur ve O'nun cisim olması mümkün değildir (s. 119). Bu bölümün önemli bir kısmını oluşturan sıfatlar konusunda Tevrat'taki bazı metinleri yorumlamaya çalışan İbn Meymûn, Tanrı'nın selbî sıfatlarla tavsifinin (ne olmadığını belirlemenin) en doğru tavsif olduğunu, sübûtî sıfatlarla tavsifinin ise hem şirk hem de Tanrı'ya eksiklik isnat etme anlamı taşıdığını özellikle vurgulamaktadır (s. 140 vd.). Ardından Tanrı'nın isimleri konusuna geçen düşünür, Meşşâî filozofların Tanrı'yı akıl, ma‘kūl ve âkıl diye ifade etmelerinin tevhid ilkesine ters düştüğünü ve Tanrı'da çokluğu gerektireceğini söyleyerek onların Tanrı'ya ilk illet veya ilk sebep demelerine kelâmcıların karşı çıktıklarını ve bunun yerine fâil terimini kullanmayı tercih ettiklerini, bunun ise konunun özüne ilişkin farklı bir anlayış getirmediğini söylemektedir (s. 174). Felekler teorisini geleneksel Yeni Eflâtuncu anlayışla açıklarken feleklerin canlı olduğunu, hepsinin birlikte hareket ettiği ve bu bakımdan tek bir insana benzediğini, bu sebeple insana küçük âlem, âleme ise büyük insan denildiğini belirterek kâinatta var olan her hareketin ilkesinin feleğin hareketi olduğunu ve yine âlemde nefis sahibi her varlığın ilkesinin de feleğin nefsi olduğunu bildirmekte (s. 192-193), bu şekilde âdeta Kindî'nin görüşlerini

tekrarlamaktadır. Bu bölümün son dört faslında kelâmcıların ana tezlerini özet halinde ortaya koymaya çalışan müellif, önce on iki mukaddime

halinde kelâmcıların atom (cevheri ferd), boşluk (halâ), zamanın anlardan oluşması, cevherin mutlaka bazı arazlarla birlikte bulunması, bazı arazların atomdan ayrı bulunmayacağı, arazların iki ayrı zamanda var olamayacağı, varlıkta bir tek cevherle arazlardan başka bir şey bulunmadığı, arazların birbirini taşımayacağı, sonsuzun mümkün olmayacağı ve duyuların yanılması gibi konulardaki görüşlerini değerlendirmektedir (s. 199-218). 74. fasılda kelâmcıların âlemin yaratılmış (hâdis) olduğuna dair görüşlerini, Fârâbî'nin bugün kaybolduğu sanılan el-Mevcûdâtü'l-mütegayyire adlı eserine dayanarak incelemektedir. 75 ve 76. fasıllarda ise kelâmcıların Allah'ın birliği ve cisim olmadığı konusundaki delillerini özetlemektedir. Bütün bunlar, İbn Meymûn'un düşünce hayatının şekillenmesinde İslâm düşünürlerine ne ölçüde borçlu olduğunun birer belgesi durumundadır.

Kırk sekiz fasıldan oluşan ikinci bölümün giriş kısmında mukaddimeler halinde Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisim olmadığı anlatılarak madde ve hareket, feleği hareket ettiren güç, feleğin ve hareketin oluş ve bozuluşa mâruz kalması, feleklerin hareketinden mufârık akılların varlığının ispatı, feleklerin canlı ve idrak yeteneğine sahip bulunmaları, -Pisagorcular'ın söyledikleri gibi-feleklerin hareket ederken düzenli sesler çıkarmaları, feleklerin şekli ve sayıları gibi antik felsefenin ve Ortaçağ düşüncesinin bazı problemleri, diğer bölümlerde olduğu gibi Tevrat'tan alınan pasajlarla açıklanmaktadır. Daha sonra Aristo'nun ilk hareketin ezelîliği konusundaki görüşü nakledilerek âlemin kıdemi ve hudûsü problemine geçilmekte ve âlemin kıdemine ilişkin Aristo şârihlerinin iddiaları ile dayandıkları deliller eleştirilmektedir. Ardından hudûs delilinin, varlığın tabiatından değil aklın Tanrı hakkındaki hükümlerinden çıkarılması gerektiği savunulmakta ve bu konuda üç ayrı delil zikredilmektedir. Tabii olarak buradan sudûr teorisine geçilmekte, âlemde bir nizamın hâkim olduğu belirlenerek tesadüfün imkânsızlığı vurgulanmakta ve Tanrı birleşik olmadığı için O'ndan sâdır olan şeyin de basit olması gerektiği şeklindeki Yeni Eflâtuncu müslüman filozofların tezleri tekrarlandıktan sonra Tanrı'nın cisim olmayacağı sonucuna varılmakta ve âlemin kadîm olmayıp hâdis olduğuna dair Tevrat'tan deliller getirilmektedir.

İbn Meymûn'un Delâletü'l-hâ˒irîn'i yazmaktaki amaçlarından biri, Kitâb-ı Mukaddes'te söz konusu edilen "yaratma" ve "emir" kıssalarını açıklamaktır. Buraya kadar ele alınan konuların emir kıssasını

ilgilendirdiğini bildiren düşünür, bundan sonra yaratma kıssasına geçeceğini bildirmekte ve ilkin konuya dair iki mukaddime zikrederek “evvel” ile “mebde” terimleri arasındaki farkı açıklamaktadır. Buradan nübüvvet bahsine geçen müellif Kitâb-ı Mukaddes’e dayanarak nübüvvetin mahiyetini araştırmakta, Hz. Mûsâ’nın nübüvvetinin diğerlerinden farklı olduğunu ileri sürmektedir. İnsanın tabiatı itibariyle medenî bir yaratık olduğu, medeniyetin toplum halinde yaşamayı ve toplumsal hayatın kanun koymayı gerektirdiği şeklindeki Aristocu yaklaşımı tekrar ettikten sonra İslâm düşüncesindeki geleneksel anlayış doğrultusunda peygamberlerin kanun vâzıı olarak bu görevi yerine getirdiklerini belirtmekte, dolayısıyla şeriatın lüzumunu, peygamberliğin özelliğiyle peygamberlerin mertebelerini anlatarak ikinci bölümü bitirmektedir.

Delâletü’l-hâ˒irîn’in üçüncü bölümüne, Tevrat’ın anlaşılması güç olan kısımlarını ana başlıklar halinde açıklayarak başlayan İbn Meymûn, yahudi din adamlarının özel sebeplerle Tevrat’taki bütün sırları halka açıklamadıklarını ve yazıya dökmediklerini, sadece bir kısmını sözlü olarak naklettiklerini bildirmekte ve buradan hayır ve şer problemine geçmektedir. Ardından Ortaçağ’ların en çok tartışılan konularından biri olan Tanrı’nın bilgisi mevzuunu ele almakta ve felsefecilerin bu konudaki yaklaşımlarının yanlışlığını delilleriyle açıkladıktan sonra ilâhî inâyet meselesine girmektedir. Eskiden beri ilâhî inâyet konusunda beş farklı kanaat bulunduğunu söyleyen düşünür, bu kanaatleri saydıktan sonra kendi görüşünü belirtirken aklının gösterdiğine değil Kitâb-ı Mukaddes’in gösterdiğine bağlı kalacağını ifade etmektedir. İlâhî bilgi konusunda genellikle filozofların yanıldığını kabul eden müellif, bu yanılgının sebebinin İbn Rüşd’ün de dediği gibi Tanrı’nın bilgisinin bizim bilgimize benzetilmesinden kaynaklandığını söyleyerek Tevrat’tan verdiği örneklerle filozofların görüşlerini değerlendirmektedir. Tanrı’nın fiilleri konusunda bazı temel ilkeler tesbit etmeye çalışan İbn Meymûn’a göre şeriatın asıl amacı nefsin ve bedenin ıslahıdır. Şeriatların en doğrusu Hz. Mûsâ’nın şeriatı olduğundan nefsin ve bedenin ıslahı Yahudilik’te önemli bir yer tutmaktadır. Daha sonra öteki dinlerle Mûsevîliğin gaye ve hedeflerini mukayese ederek Yahudilik’teki emir ve yasakların hikmetlerini açıklamaktadır. Bundan sonra Kitâb-ı Mukaddes’in anlaşılması en güç bölümlerinden birini oluşturduğunu söylediği Tevrat’taki kıssaların sırlarını anlatmaya çalışmaktadır. Eserin sonunda insanın yetkinliği konusunda eski

ve yeni diye ayırdığı filozofların görüşlerini aktaran müellif, filozofların söyledikleriyle peygamberlerin söylediklerinin aynı olduğunu belirtmekte ve bu hususta Kitâb-ı Mukaddes'ten pasajlar nakletmektedir.

İbn Meymûn, bütün eserlerinden haberdar olduğu Joseph ben Juda'ya yazdığı bir mektuptan anlaşılan (Renan, s. 177) İbn Rüşd'ün Faslü'l-makāl'inin sonunda söylediği gibi şeriatla hikmetin aynı gerçeği ifade ettiği kanaatindedir. Çeşitli tarihî sebeplerle yahudi ilimlerinin kaybolup gittiğini, buna karşılık hem doğu hem de batı İslâm dünyasında ilim ve tefekkürün büyük gelişmeler kaydettiğini, yahudilerin ise dinlerinin ilkeleriyle çelişmediği sürece müslüman filozofların görüşlerini benimsediklerini söyleyen İbn Meymûn, kendisinin de Delâletü'l-hâ˒irîn'de bu görüşlere bağlı kaldığını bildirmektedir (s. 183-184).

İbn Meymûn bu eserinde, Aristo başta olmak üzere Pisagorcular ve Platon gibi Grek düşünürleriyle Galen, Epikür ve Proclus gibi Helenistik düşünürlerin, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi müslüman filozoflarla Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılarının görüşlerinden faydalanmıştır (bk. İBN MEYMÛN).

Delâletü'l-hâ˒irîn Ortaçağ'dan günümüze kadar, Spinoza da dahil yahudi düşünürler yanında başta Albertus Magnus ve Saint Thomas olmak üzere Ortaçağ hıristiyan düşüncesi üzerinde etkili olmuştur. Kitap 1233 yılında, İbn Meymûn'un fikirlerine düşman olan yahudi liderlerce Dominiken engizitörlerine ihbar edilmiş ve Fransa'nın güneyindeki Montpellier'de yakılmıştır (EJd., XV, 769). Buna karşılık eserin bilhassa Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili fasılları Tebrîzî ve çağdaş bilginlerden Muhammed Zâhid Kevserî tarafından değerlendirilmiştir.

İbrânî harfleriyle ve Arapça kaleme alınmış olan Delâletü'l-hâ˒irîn'in Leiden'de

iki, Paris Bibliothèque Nationale'de üç, Londra British Museum'da iki, Oxford Bodleian'da on iki, Berlin ve Kahire kütüphanelerinde birer nüshası bulunmaktadır (diğer nüshalar hakkında geniş bilgi için bk. Delâletü'l-hâ˒irîn: The Guide for the Perplexed [trc. M. Friedlander], mütercimin girişi, s. XXVII-XXVIII). Eserin metnini ilkin İbrânî harfleriyle Salomon

Munk üç cilt halinde Fransızca çevirisiyle birlikte neşretmiş (Paris 1850-1866), daha sonra Arap harfleriyle Hüseyin Atay tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bir nüshaya (Cârullah, nr. 1279) dayanılarak yayımlanmıştır (Ankara 1974).

Delâletü'l-hâ˒irîn, müellif henüz hayatta iken Samuel İbn Tibbon tarafından İbrânîce'ye çevrilmiş, Moreh Nevukhim adını taşıyan bu çeviriyi bizzat müellif tashih etmiştir. Bu sebeple modern çeviriler de dahil mütercimlerin çoğu Samuel İbn Tibbon'un tercümesinden faydalanmıştır. Bu çeviriden British Museum'da sekiz, Bodleian'da dokuz, Bibliothèque Nationale'de üç nüsha bulunmaktadır. Delâletü'l-hâ˒irîn ikinci defa Judah al-Harizi tarafından tercüme edilmiş olup bilinen tek nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de saklanmaktadır (a.g.e., s. XXX). Eserin bilinmeyen bir mütercim tarafından Harizi'nin İbrânîce çevirisine dayanılarak yapılmış ilk Latince tercümesini J. Perle Münih'te bulmuş ve bunun 1520'de Paris'te basılan nüshanın aynısı olduğu anlaşılmıştır. Gedalih İbn Yahyah tarafından zikredilen Jacob Monteno çevirisi günümüze ulaşmazken Johannes Buxtorfius çevirisi bugün elimizde bulunmaktadır. Eseri Yedidyah ben Moses İtalyanca'ya, Samuel İbn Tibbon'un çevirisine dayanarak adı bilinmeyen bir kişi Almanca'ya ve Dr. Klein da Macarca'ya tercüme etmiştir.

Eserin modern tercümelerine gelince, ilkin Salomon Munk tarafından Le guide des ZgarZs adıyla üç cilt halinde neşredilmiştir (Paris 1850-1866). İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça metni de ihtiva eden bu çeviri daha sonra Arapça metin çıkarılarak 1970 ve 1979 yıllarında iki defa basılmıştır. M. Friedlander'ın The Guide for the Perplexed adıyla İngilizce'ye çevirdiği eser 1904'te Newyork'ta basılmış ve bu baskı sonraki yıllarda birçok defa tekrarlanmıştır. Daha sonra aynı adla Shlomo Pines tarafından yeniden tercüme edilerek 1963 ve 1969 yıllarında Chicago ve Londra'da basılmıştır.

Delâletü'l-hâ˒irîn'e, başta Abraham Abulafia ve Abraham Crescas gibi bazı yahudi düşünürleri olmak üzere yaklaşık kırk kişi tarafından şerh yazılmıştır. Ayrıca dünya kütüphanelerinde müellifi bilinmeyen çok sayıda anonim şerhleri bulunmaktadır.

Eserin ikinci bölümünün yirmi beş mukaddimeden oluşan girişi üzerine

Kutbüddin el-Mısrî'nin (ö. 618/1221) öğrencilerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir et-Tebrîzî'nin yazdığı şerh, M. Zâhid Kevserî tarafından el-Mukaddimâtü'l-hams ve'l-ʿişrûn min Delâleti'l-hâʾirîn adıyla yayımlanmış (Kahire 1949, 1963), Hüseyin Atay aynı şerhi Delâletü'l-hâirîn'in ilgili bölümüne dipnotları halinde eklemiştir (s. 231-267). Bu şerh 1556'da İshak b. Kurtubî tarafından İbrânîce'ye çevrilmiştir; eserin mütercimi meçhul İbrânîce bir tercümesi daha vardır (bk. Delâletü'l-hâʾirîn [nşr. Hüseyin Atay], nâşirin önsözü, s. XXX).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Meymûn, Delâletü'l-hâʾirîn (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, nâşirin önsözü, s. XVXXXVII; a.e.: The Guide for the Perplexed (trc. M. Friedlander), New York 1947, mütercimin girişi, s. XXVII-LIX; a.e.: The Guide of the Perplexed (trc. Shlomo Pines), Chicago-London 1969, Leo Strauss'un girişi, s. V-CXXXIII; a.e.: Le guide des ZgarZs (nşr. ve trc. Salomon Munk), Paris 1981, nâşirin girişi, s. I-X; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, Beyrut, ts., s. 608; S. M. Stern, "Autobiographs of Maimonides in the Bodleian Library", The Bodleian Library Record V, Oxford 1955, s. 194-204; E. Renan, AverroÉs et l'Averroisme, Paris 1986, s. 177; Solomon Gandz, "Reviends", ISIS, XC (1941), s. 529-530; Georges Vajda, "Une abrZgZ chretien du «guide des ZgarZs" de Moise Maimonide", JA, CCXLVIII (1960), s. 115-136; Henry S. Gehman, "Maimonides and Islam", MW, XXV (1966), s. 383-386; L. I. Rabinowitz, "Maimonides, Moses [Biography]", EJd., XI, 757; Yvonne Glikson, "Talmud, Burning of.", a.e., XV, 769; Shlomo Pines, "Maimonides, Rabbi Moses ben Maimon", DSB, IX, 27-28; ER, VIII, 62-65.

H. Bekir Karlığa

DELCÎ

(الدلجي)

Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Abdillâh ed-Delcî el-Mısrî (ö. 838/1435)

Şâfiî fakihi.

Yukarı Mısır'daki Delce'de doğdu. Öğrenimini Mısır'da gördü; özellikle nahivde ve aklî ilimlerde temayüz etti. Daha sonra Trablusşam'a giderek bir müddet orada kaldı. 818 (1415-16) yılı dolaylarında Dımaşk'a geçip Sâlihiye'deki Atabekiyye Medresesi'nde Kemâleddin İbnü'l-Bârizî'nin yerine müderrislik yaptı. Bu arada bir süre de Dımaşk'ta Emeviyye Câmii'nde ders verdi. Geçimini şer'î sicil kâtipliği (şehâde) yaparak sağladı. Kadı Şehâbeddin İbnü'l-Keşk el-Hanefî'ye hizmet etti; ardından da Kadı Bahâeddin İbn Hiccî'nin hizmetine girdi. Bir ara Alâeddin el-Buhârî'nin aracılığıyla Hatuniye Hankahı şeyhliğine tayin edildiyse de bir müddet sonra azledildi. Daha sonra Kadı Necmeddin b. Hiccî'ye mülâzım oldu. Bunun yanında derecesi yükseldi; ancak çok zaman geçmeden görüşleri yüzünden aynı kişi tarafından zındıklıkla itham edilerek küfrüne ve öldürülmesine hükmedildi. Bunun üzerine Mısır'a döndü ve yetmiş yaşlarında iken Kahire'de vefat etti. Hiç evlenmeyen Delcî, kaynakların belirttiğine göre gururuna düşkün, alaycı, dinî emir ve yasaklara karşı lâubali bir kişiydi. Bununla beraber aklî ilimler alanında iyi yetişmiş, yazısı ve üslûbu güzel bir âlim olarak tanınmaktadır.

Eserleri. Delcî'nin günümüze kadar gelen en önemli eseri el-Felâke ve'l-meflûkûn adlı kitabıdır (Kahire 1322). İslâm literatüründe türünün tek kitabı olan eserde dünya nimetlerinden yeterince nasip alamayan, ömrü sıkıntılar içinde geçen, zulme ve haksızlığa uğrayan kimseler konu edilmiştir. Delcî bu kitabını muhtemelen çeşitli görevlerden uzaklaştırılıp kâfirlik ve fâsıklıkla itham edildikten sonra Dımaşk'ta yazmıştır. Selâhaddin el-Müneccid'e göre eseri bu özelliklerinden ötürü, çağdaş tabirle "Kitâbü'l-Bü᾿esâ᾿" diye adlandırılan telif türünden saymak mümkündür. Rebîülâhir 821'de (Mayıs 1418) tamamlanan eserin Berlin

Krallık Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 3165) ve 3 Muharrem 1232'de (23 Kasım 1816) istinsah edilen nüshasındaki istinsah kaydını bazı araştırmacılar telif kaydı sanarak müellifin XIII. (XIX.) yüzyılda yaşadığını ileri sürmüşlerdir. Delcî, "el-felâke" ve "el-meflûk" kelimelerini Arap olmayan âlimlerden aldığını, onların bu terimlerle yoksul oldukları için halk tarafından unutulan kimseleri kastettiklerini, kelimelerin bu anlamda Cevherî'nin es-Sıhâḥ'ı ile Fîrûzâbâdî'nin el-Kamûsü'l-muhîṭ'inde geçmediğini söylemektedir. Müellif eserinde felâketi yani kötü talih ve bunun sebeplerini ve felâkete uğrayanları fasıllar halinde ele almıştır. Delcî, kendileri büyük birer âlim oldukları halde yaşadıkları dönemde halk

tarafından takdir edilmeyen yaklaşık 140 "meflûk"ün hayatından bahsetmekte, ayrıca onların şiir ve öğütlerinden de örnekler vermektedir. Müellif eserinde ayrıca İbn Haldûn'un kısaca temas ettiği bazı fikirleri daha ayrıntılı olarak işlemiştir; kendisinin de bizzat onunla tanışmış olması ihtimal dahilindedir. İbn Haldûn'un Delcî'nin eseri üzerinde açık şekilde etkisi görülmekte ve kitapta kullanılan birçok kavramın yalnız onda bulunduğu anlaşılmaktadır. Meselâ hânedanların yaşlanıp bozulmalarının sebepleri hakkındaki fikirler İbn Haldûn'dan kaynaklanmaktadır. Eser, Memlük Devleti'nin XV. yüzyıldaki durumu hakkında bazı kesin bilgiler vermesi bakımından da önem taşımaktadır.

Delcî'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: 1. el-Cemʿ beyne't-Tavassut ve'l-Hâdim. Şehâbeddin el-Ezrâî'nin et-Tavassut ve'l-feth beyne'r-Ravza ve'ş-Şerh, adlı kitabı ile Bedreddin ez-Zerkeşî'nin Hâdimü'r-Râfiʿî ve'r-Ravza adlı kitabının bir araya getirilmiş şeklidir. 2. Muhtasar fî kavli'n-nâs fülân maʿlûl. Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî'nin Buhârî şerhine yazdığı bir ta'liktir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Dav'ü'l-lâmiʿ, II, 27; Nuaymî, ed-Dâris fî târîhi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 146-148; İbn Tolun, el-Kalâʿidü'l-cevheriyye fî târîhi's-Sâlihiyye, Dımaşk 1368/1949, s. 117-119; Serkîs,

Muʿcem, I, 877; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 124; Îzâhu'l-meknûn, I, 366; Brockelmann, GAL, II, 638; Suppl., II, 741; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 13; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 172; Yûsuf Cennî Lebîb – Ahmad b. Ali ad-Dalagı, "Der Autor des Buches al-Falāka wal-Maflūkūn, Lebte im 15, nicht im 18 oder 19. Jahrhundert", Isl., XXXIII/ 1-2 (1957), s. 161-162; Selâhaddin el-Müneccid, "eş-Şihâb ed-Delcî ve Kitâbühû el-Felâke ve'l-meflûkûn", ʿÂlemü'l-kütüb, IV/2, Riyad 1983, s. 247-248.

Cevat İzgi

DELHİ

Hindistan Cumhuriyeti'nin başşehri.

Tarihî bir şehir olan Delhi, Orta Hindistan'ın kuzeyinde ve Himalayalar'dan yaklaşık 160 km. mesafede Ganj nehrinin kollarından Yamuna ırmağının batı yakasında kurulmuştur. Şehir, XIII. yüzyıldan itibaren Kuzey Hindistan'da hüküm süren birçok müslüman sultanlığın merkezi olmuş ve bu durumunu 1858'de İngilizler'in son Bâbürlü sultanı Bahadır Şah'tan idareyi teslim almalarına kadar sürdürmüştür. 1911'de İngilizler Hindistan'daki idare merkezlerini daha önce bulunduğu Kalküta'dan buraya taşıdılar; 1947'de ise Bağımsız Hindistan Devleti'nin başşehri oldu.

İslâm kaynaklarında şehrin ilk isminin Dehlü olduğu bildirilmekte ve bu ismin milâttan önce I. yüzyılda bölgede hüküm süren ve Kutub Minâr civarında bir yerleşim merkezi kuran Raca Dhilu'nun adından geldiği sanılmaktadır. Camileri, medreseleri, saray ve köşkleriyle zengin tarih ve kültür mirasını bütün canlılığı ve ihtişamı ile yansıtan günümüzdeki büyük Delhi, ünlü şair İkbal'in de benzettiği Roma gibi, ilk sınırlarını çok aşarak çeşitli devirlerde kurulan yedi ayrı şehrin zaman içinde büyüyüp birleşmesiyle ortaya çıkmıştır. Her biri belli bir müslüman hânedan tarafından kurulan bu şehirler kuruluş sırasıyla Lâlkot (1192), Sîrî (1303), Tuğlukabâd (1320 [?]), Cihanpenâh (1340), Fîrûzâbâd (1354), Purânâ Kıl'a (1542) ve Şahcihanâbâd (1638) olup halen isimleri Delhi'nin başlıca semtlerinde yaşamaktadır. Arkeolojik veriler Delhi'nin tarihinin Ârîler'e kadar gittiğini göstermektedir. Mahabharata destanı bugünkü Delhi sınırları içerisinde, İndraprastha adında bir yerleşim merkezinden söz etmektedir (m. ö. 1500 civarı). Zamanla birçok değişikliğe uğrayan Delhi ancak XII. yüzyıla doğru tekrar önem kazanabilmiştir.

Delhi müslümanların eline geçmeden önce Çavhanlar'ın başşehriydi ve hükümdar Pritvi Râc 1180 civarında müslüman akınlarından korunmak için etrafını surlarla çevirtmişti. Buna rağmen Kutbüddin Aybeg şehri ele geçirmeye muvaffak oldu ve 1192'de burada Kuvvetü'l-İslâm Mescidi'ni yaptırdı. Daha sonra da hem fethin hem de muhtemelen meşhur Çiştî şeyhi

Kutbüddin Bahtiyâr Kâkî'nin anısına dünyanın en büyük minaresi olan ünlü Kutub Minâr inşa edildi (1229). Burada hüküm süren Çavhanlar'dan Rây Pithorâ'ya atfen Kıl'a-i Rây Pithorâ adıyla anılan bu bölgedeki binalar manzumesine Kutbüddin Aybeg'den sonra İltutmış ve Alâeddin Halacî tarafından da birçok ilâveler yapıldı; böylece ilk müslüman Delhi şehri ortaya çıktı. 1289'da Muizzüddin Keykubad'ın, ikametgâhını Okhla yakınlarında inşa ettirdiği Kilohrî Sarayı'na taşımasına kadar Delhi sultanları burada oturmuşlardır. Bugün tamamen harabe durumunda olan Kilohrî Sarayı, daha sonra Celâleddin Halacî tarafından bazı eklemelerle genişletilmişse de bu hükümdar eski şehre daha fazla önem vermiş ve bir süre sonra idare merkezini tekrar oraya taşımıştır. Ardından Alâeddin Halacî, Lâlkot bölgesini ve yeni kapılar ilâve ettiği kale duvarlarını genişleterek Moğol hücumlarına karşı burayı müstahkem bir hale getirmiştir. Alâeddin Halacî ayrıca yeni bir şehir olan Sîrî'yi de inşa ettirdi. Daha sonra şehir mimarisinde yüksek bir seviyeye ulaşmış olan Tuğluklular tarafından Tuğlukabâd, Âdilâbâd (1325), Cihanpenâh ve Fîrûzâbâd şehirleri kuruldu. Buralarda inşa edilmiş olan çeşitli mimari eserlerinden Tuğluklular döneminde Delhi'nin oldukça câzip bir yerleşim merkezi olduğu anlaşılmaktadır.

XIV. yüzyılın sonlarında Timur eski Delhi şehrini ve ona bağlı bütün eski yerleşim merkezlerini yıkmıştır. Daha sonra yeni bölgelerin ve yerleşim merkezlerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Cumna nehrinin kıyılarında Hıdır Han Hıdırâbâd'ı, Mübârek Şah da Mübârekâbâd'ı kurmuş ve sonraki yıllarda Mübârek Şah kurduğu şehri müstahkem hale getirerek kendisi için bir de türbe yaptırmıştır. Tuğluklular'dan sonra hüküm süren Seyyidler ve Lûdîler ise yine Delhi'de yeni şehirler inşa etmişlerdir.

Lûdîler'in hükümet merkezini Agra'ya taşımaları üzerine Delhi büyük ölçüde önemini kaybetti; ancak Bâbürlü hâkimiyeti kurulunca şehir tekrar değer kazandı (1526). Hümâyun buraya yerleşti ve şehirde Dînpenâh adı verilen bir kale yaptırdı (1533). Fakat Şîrşah'ın (1540-1545)

iktidarı ele geçirmesiyle Delhi'deki imar faaliyetleri kesildi ve yerine geçen oğlu Selim (1545-1554) Cumna nehrinin kıyısında Selîmgarh'ı kurdu. Hümâyun 1550 yılında iktidarı geri aldıysa da Delhi ne onun, ne de ondan sonra gelen ve merkez olarak Fetihpûr Sikri ile Agra'yı tercih eden Ekber

Şah ve Cihangir Şah dönemlerinde eski şanlı günlerine ulaşabildi. Delhi'ye yeniden değer kazandıran ve ihtişamını arttıran Şah Cihan olmuştur. On bir yıl Agra'da ikamet ettikten sonra Delhi'ye geçen Şah Cihan, orada Şahcihanâbâd adıyla yeni bir yerleşme merkezi ve bir kale kurarak (1639) ünlü CamiMescid'i (Delhi Cuma Camii) yaptırmıştır. Lâl Kıl'a (kırmızı kale) olarak bilinen bu kale, hâkimiyetin İngilizler'in eline geçmesine kadar Bâbürlüler iktidarının sembolü ve kültürünün merkezi olarak kaldı.

İngiliz idaresi döneminde Delhi şehri Şahcihanâbâd'ın kuzeyine doğru genişledi. Hindistan'daki İngiliz idare merkezinin Kalküta'dan buraya nakledilmesinden sonra da Raisina (daha sonra Yeni Delhi) teşekkül etti. Lâlkot ve Kıl'a-i Rây Pithorâ önceleri Eski Delhi olarak bilinirdi; Şah Cihan'ın kale, cami vb. eserleri yaptırmasından sonra Hümâyun'un kalesi ve civarındaki bölge Kıl'a-i Kühne (Eski Kale veya Purânâ Kıl'a) olarak anılmaya başlandı. İngilizler döneminde Yeni Delhi ortaya çıktıktan sonra ise Şahcihanâbâd bölgesine de Eski Delhi denildi.

Delhi şehri Ortaçağ'da Hindistan'ın kültür merkezlerinden biriydi. Delhi Sultanlığı döneminde kültür hareketleri Şemseddin İltutmış tarafından yaptırılan Havz-ı Şemsî civarında yoğunlaşmış ve sûfîler, şairler, âlimler, müzisyenler ve şarkıcılar bu havuzun etrafında toplanarak faaliyetlerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bâbürlü hâkimiyeti döneminde şehirdeki kültür faaliyetlerinin merkezi olarak Şahcihanâbâd'ın CamiMescid'i görülür. Toplumun her kesiminden gelen sanatçılar bu caminin önündeki geniş merdivenlerde muhtelif sanat etkinliklerini sergilemişlerdir.

Şah Cihan Delhi'deki sanat hayatının ilerlemesine çok katkıda bulunmuş, ünlü sarayını ülkedeki sanatkârların merkezi ve kültür faaliyetlerinin icra edildiği yer haline getirmiştir. Şahcihânâbâd şehri kendine has bir karakterde gelişmiş, orada yaşamış olan meşhur kişilerin isimleri mahalle, cadde ve sokaklara verilmiştir.

Delhi şehri İslâm öncesi devirlere kadar uzanan zengin âbideleriyle ünlüdür. İlk devir İslâm eserleri arasında Mescidi Kuvvetü'l-İslâm ile Kutub Minâr ve İltutmış'ın kabri başta gelmekte, Sultan Garî Nâsırüddin Mahmud ile Balban'ın kabirleri de kayda değer sanat eserleri arasında bulunmaktadır. Alâeddin Halacî Mescidi Kuvvetü'l-İslâm'ı genişletmeyi planlamışsa da

bunu gerçekleştirememiştir; yarım kalan yeni minarenin çapı Kutub Minâr'ın hemen hemen iki misli kadardır. Caminin güneydeki Alâi Dervâze denilen cümle kapısı da muhteşem bir sanat eseridir.

Tuğluk eserlerinden, sülâlenin kurucusu Gıyâseddin Tuğluk'un Tuğlukābâd'da kırmızı taşlardan yapılmış olan türbesi, üzerine çeşitli motifler işlenmiş beyaz mermer duvarlarıyla önemli ve dikkat çekici bir yapıdır. Muhammed b. Tuğluk'un kurduğu Cihanpenâh'ta surların içinde yer alan Sât Pulâh adlı su savağı önemli bir eserdir. Kasr-ı Hezâr sütununun kalıntılarından olduğu sanılan bir diğer mimari eser Bicây Mandal da Hindistan'daki geçmeli kemer tarzının ilk örneklerini ihtiva etmektedir.

Kotlâ Fîrûz Şah denilen binalar da mimarlık açısından çok önemlidir. Üç yan yol ile çevrili geniş bir avluya sahip olan CamiMescid yüksekçe bir yerde bulunur. Avlunun ortasındaki sekiz köşeli havuzun etrafında Fîrûz Şah'ın halka yaptığı hizmetleri anlatan yazıları kayıtlıdır. 1364-1375 yılları arasında inşa edilen camilerin hemen hepsinde duvarların moloz ve alçı karışımından, sütunlar, payandalar ve süslü saçakların mahallî gri granitten yapıldıkları görülmektedir. Çıkışların üzeri, süslemeli sütunlara oturan çok kubbeli çatılarla örtülüdür.

Seyyidler ve Lûdîler birkaç türbe ve caminin dışında önemli bir bina yapmamışlardır. Bütün türbelerin köşelerinde meyilli payandalar yer alır. İskender Lûdî'nin veziri tarafından 1505 yılında yaptırılmış olan Mothki Mescidi, estetik açıdan bütün Hindistan'daki İslâm sanatının en canlı örneklerinden birini teşkil eder.

Hümâyun'un türbesi Bâbürlü iktidarının Delhi'deki en önemli ilk eseridir. Ancak burada gerçek anlamda Babürlü mimarisinin ilk örneklerini veren kişi, Şahcihanâbâd'ı kuran ve orada büyük CamiMescid ile hemen yakınındaki Lâl Kıl'a'yı inşa ettiren Şah Cihan olmuştur. CamiMescid, iç ve dış hatlarındaki uygunluk, kompozisyon ve âhenk itibariyle Bâbürlü mimarisinin nâdide örneklerinden biridir. Başlangıçta ayrıca bir cami yapılmamış olan Lâl Kıl'a'ya Evrengzîb 1662-1663'te Motî Mescid diye anılan tamamıyla mermerden yapılmış küçük bir cami ilâve ettirmiştir. Bâbürlü devrinde Delhi'de, bugün hâlâ şehrin en faal ve en büyük pazarı olan Çandni Çovk gibi pazarlar, çok sayıda bahçeler ve gezinti yerleri vardı

ki bunların bazıları Sengîn Beg'in Siyerü'l-menâzil ve Dürge Kulı Han'ın Murakkaʿ-ı Dihlî adlı eserlerinde anlatılır.

Delhi'nin ilim ve kültür hayatındaki yeri asırlar boyunca devam etmiştir. Moğollar İran ve Orta Asya'daki kültür merkezlerini yakıp yıkınca âlimler, şairler, sûfîler ve sanatkârlar Delhi'ye sığındılar ve sultanların himayesi altına girdiler. O dönemde bütün Asya kıtasında İslâmî eğitim Delhi'de toplandı ve şehir İslâmî ilimlerin merkezi durumuna geldi. Alâeddin Halacî devrinde burası, her biri kendi alanında yüksek seviyede ilim sahibi olan kırk altı âlimi barındırmakla iftihar etmekteydi. XIV. yüzyılda Delhi'yi anlatan İbn Battûta'nın seyahatnâmesiyle Subhu'l-aʿşâ ve Mesâlikü'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr gibi eserler, şehrin akademik ve ilmî seviyesinin yüksekliğinden bahsetmektedirler. Subhu'l-aʿşâ'da ayrıca Muhammed b. Tuğluk

devrinde Delhi'de 1000 adet medrese bulunduğu da yazılmaktadır. Yine Tuğluklular devrinde genişletilmiş olan Havz-ı Hâs bölgesi, Fîrûzî medreselerinin kuruluşundan sonra âdeta bir üniversite şehrine dönmüştür. İslâmî düşüncenin yaygınlaştığı diğer bir döneme, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1762) Kur'an ve hadis üzerindeki çalışmaları ile kelâm dalında ortaya koyduğu meşhur Hüccetullahi'l-bâliga adlı eser damgasını vurmuştur. Şah Veliyyullah'ın oğlu Şah Abdülaziz, o dönemde akademik faaliyetin çok yaygın olduğunu ve Delhi'nin her yerinde İslâmî eğitim veren medreselerin bulunduğunu bildirmektedir.

Delhi Urdu dili ve edebiyatının yayıldığı bir merkez olup Mîr Muhammed Takı, Galib Mirza Esedullah, Mü'min, Dâğ Nevvâb Mirza Han gibi şair ve ediplerin yaşadığı ve eserlerini ortaya koyduğu şehirdir. XVIII ve XIX. yüzyıllarda şehir eski önemini kaybetmeye başlayınca Delhi hakkında "şehrâşûb"lar ve mersiyeler yazan Urdu şairleri, Delhi'deki ilmî, iktisadî ve ictimaî hayatta görülen gerilemeyi dile getirdiler. Delhi'nin Fars edebiyatına katkısı da çok fazla olmuştur. Bütün hayatını Delhi sultanlarının saraylarında ve meclislerinde geçiren Mîr Hüsrev, Farsça'nın meşhur şairi Genceli Nizâmî'nin Hamse'sine yazdığı ünlü nazîreyi burada kaleme almıştır. Abdülkādir Bîdil'in mezarı da Delhi'de bulunmaktadır.

İslâm düşünce ve tasavvufunun gelişmiş olduğu Delhi'de Çiştî, Sühreverdî,

Firdevsî, Kādirî ve Nakşibendî gibi çeşitli tarikatlara mensup mutasavvıfların yaşamış oldukları görülür. Bu mutasavvıflar kendi tarikatlarının birer merkezini burada kurmuşlar ve vefatlarında da buraya gömülmüşlerdir. Şeyh Kutbüddin Bahtiyâr Kâkî, Bîbî Fâtıma Sâm, Şeyh Nizâmeddin Evliyâ, Şeyh Nasîrüddin Çirâğ, Hâce Bâkı-Billâh, Şah Kelîmullah, Şah Fahreddin, Mirza Mazhar Cân-ı Cânân, Şah Gulâm Ali'nin kabirleri asırlar boyunca şehre ziyaretçi çekmiştir.

Bugünkü Delhi. Hindistan'ın bağımsızlığına kavuştuğu 1947'den bugüne kadar son derece hızlı bir gelişme gösteren Delhi her yöne doğru genişlemiş ve çok büyük bir araziye yayılmıştır. Bu hızlı gelişme sonunda bütün eski yerleşim merkezleri birbirleriyle birleşerek şehre büyük bir metropol görünümü kazandırmıştır. Buna tesir eden sebeplerin başında, özellikle ülkenin Pakistan ve Hindistan olarak ikiye bölünmesi sırasında şehre akın eden 500.000'den fazla mültecinin yerleşmesi için yapılan yeni mahalleler gelir. Bununla birlikte mimari ve planlama farklılıklarından dolayı Eski Delhi ile Yeni Delhi kolayca birbirinden ayrılabilmektedir. Bugün aynı zamanda hükümet merkezi olan Yeni Delhi geniş yolları, gösterişli binaları, modern otelleri, lokantaları, alışveriş merkezleri, sanat galerileri ve muhteşem güzellikteki çok sayıda parkları ile dünyanın en güzel, en planlı şehirlerinden biridir. Eski Delhi ise bunun tam aksine son derece sağlıksız bir yapılaşmanın devam ettiği, alt yapısı olmayan, küçük dar sokakları ve bozuk yolları ile ilkel bir yerleşim merkezi karakterini devam ettirmektedir. Öte yandan Yeni Delhi çok yeşil bir görünüme sahiptir ve dünyanın kilometrekareye en fazla ağaç düşen şehri olarak da ünlüdür. Yeni Delhi'nin bir başka özelliği de meslek grupları ve gelir seviyesine göre oluşmuş yerleşim bölgeleridir. Bu bölgelere askerlerin oturduğu Dhoulakoun sitesiyle memurların oturduğu Vinaynagar ve diplomatlarla zenginlerin tercih ettikleri Chanakyapuri semtleri örnek gösterilebilir.

Geometrik bir plana sahip olan Yeni Delhi'nin alışveriş ve iş merkezi, daire şeklindeki Connought Place'dir; şehrin her yerinden gelen bütün yollar buraya ulaşır. Ülkedeki hemen bütün etnik ve dinî grupların temsil edilmekte olduğu Delhi'nin nüfusu 7.174.755'tir (1991). Bunun dörtte üçünü Hindûlar, geri kalanın çoğunluğunu da müslümanlar oluşturur (tah. 1.5 milyon).

Delhi eğitim ve kültür açısından da Hindistan'ın merkezi durumundadır. Şehirde birçok enstitü ve yüksek okulun yanında üç tane de üniversite bulunmaktadır. Bunlar Delhi, Jawaharlal Nehru ve İslâmî ilimlerin ağırlıklı olarak okutulduğu Jamia Millia Islamia'dır. Bundan başka güneydeki Hamdardnagar'da yer alan ve İslâmî araştırmalar yapan Indian Institute of Islamic Studies de oldukça önemli bir kuruluştur. Şehirdeki birçok arşiv ve kütüphane yanında içerisinde özellikle sosyal ilimler açısından zengin kaynaklar ve çeşitli tarihî belgeler bulunan National Archives of India ile Jawaharlal Nehru Müze ve Kütüphanesi büyük önem taşımaktadır.

Demiryolu ve karayollarıyla ülkenin her tarafına bağlanmış bulunan şehirde biri milletlerarası olmak üzere iki havaalanı mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Kalkaşendî, Subhu'l-a῾şâ, V, 77, 85, 89; İbn Battûta, Seyahatnâme, II, 26-32, 34-35, tür.yer.; H. H. Cole, The Architecture of Ancient Delhi, London 1872; C. Stephen, The Archaeology and Monumental Remains of Delhi, Simla 1876; H. C. Fanshawe, Delhi Past and Present, London 1902; Muhammad Alam Shâh, Mazarât Evliyâ-i Dihli, Delhi 1330; H. Sharp, Delhi: its Story and Buildings, London 1921; G. Hearn, The Seven Cities of Delhi, Calcutta 1928; F. Bernier, Travels in the Mogul Empire AD 1656-1668, New Delhi 1934, s. 230-235; G. Sanderson, A Guide to the Buildings and Gardens, Delhi 1937; Muhammed Aziz Ahmad, Political History and Institutions of the Early Turkish Empire of Delhi (1206-1290 A. D.), Lahore 1949; K. A. Nizami, Studies in Medieval Indian History and Culture, Allahâbâd 1966, s. 73-79; G. Hambly, Cities of Mughul India, Delhi, Agra and Fatehpur Sikri, London 1968; W. Erskine, A History of India Under Baber, New Delhi 1974, s. 403-407; Abdul Halim, History of the Lodi Sultans of Delhi and Agra, Delhi 1974; Delhi-History and Places of Interest, Delhi 1975; Meer Hassan Ali, Observations on the Musulmans of India, Delhi 1978, s. 289-303; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 9-15, 18-20, 23-25, 39-41 vd.; P. Brown, Indian Architecture (Islamic Period), Bombay 1981, s. 16-30, 86-87;

Abdülmün‘im en-Nemr, Târîhu’l-İslâm fi’l-Hind, Beyrut 1401/1981, s. 136-139; CHIn., V; M. Dayal, Rediscovering Delhi, New Delhi 1982; R. Nath, History of Mughal Architecture, New Delhi 1982, I, 1-2, 10-11, 13-14, 51-52 vd.; K. Singh – R. Rai, Delhi: A Portrait, New Delhi 1983; M. Mujeeb, The Indian Muslims, New Delhi 1985, s. 73, 81, 82, 83, 84, 85 vd.; J. N. Sarkar, Mughal Economy, Calcutta 1987, s. 48, 213, 214; History of India (ed. A. V. W. Jackson), New Delhi 1987, V, 174-222; S. A. A. Rizvi, The Wonder that was India, London 1987, II, tür.yer.; Saiyid Ahmad Khan, “Description des monuments de Dehli en 1852”, JA, XVI (1860), s. 190-254; C. J. Campbell, “Notes on the History and Topography of the Ancient Cities of Delhi”, JASB, XXXV (1866), s. 206-214; M. A. di Bianca, “Delhi, Agra, Lahore: Le Capitali dell’India Moghul”, Islam Storia e Civilta, XX/3, Roma 1987, s. 163-183; EIn., I, 104-105; J. Burton-Page, “Dihlī”, EI^2 (İng.), II, 255-266.

K. A. Nizami

DELHİ CUMA CAMİİ

XVII. yüzyıla ait Bâbürlü camii.

Şah Cihan'ın, başşehrini Agra'dan Delhi'ye taşıyarak (1638) buraya Şahcihanâbâd adını vermesinin arkasından başlattığı yoğun imar faaliyeti sırasında inşa edilmiştir. Dünyanın en büyük ve en görkemli camilerinden biridir. Delhi'nin baş camii olarak yaptırılan bina, aynı zamanda Şah Cihan'ın güç ve azametini sembolize eden çeşitli özellikleriyle bir hükümdarlık camii hüviyeti taşımaktadır.

Caminin, doğusunda bulunan ve içinde sarayın da yer aldığı La'l Kıl'a'ya (kızıl kale) bir saltanat yoluyla bağlı olduğu ve Şah Cihan'ın büyük bir törenle cuma namazlarına geldiği tarihî kayıtlarda belirtilmekte, ayrıca Avrupalı seyyahlarla mahallî tarihçilerin eserlerinde de bu törenlerin çok canlı tasvirlerine rastlanmaktadır. Saltanat yolunun camiye ulaştığı yerde bulunan baş kapının da hükümdara tahsis edilmiş olduğu bilinmektedir. XVII. yüzyıl içinde Delhi'yi ziyaret eden seyyahların tasvirlerinden de anlaşıldığı gibi cami, surların içinde ve şehir hayatı için büyük önem taşıyan dört ana caddenin birbirine bağlandığı meydanın merkezindeydi ve XIX. yüzyıl içinde ortadan kalkmış olan saray hastahanesiyle saray mektebi de hemen yakınında bulunuyordu.

Mahallî kayıtlara göre 6000 kişinin altı yılda bitirdiği caminin inşaatı 1650 yılında başlamıştır. Ancak ön hazırlık çalışmaları göz önünde tutulduğunda bu tarih 1644'e inmekte ve inşaatın ince ayrıntılarıyla birlikte tamamlanması da 1658'i bulmaktadır. Şah Cihan'ın veziri Sâdullah Han'ın nezareti altında inşa edilmiş olan cami 1817 ve 1851 yıllarında onarım görmüş, 1833'te de yıldırım düşmesi sonucu yıkılan kuzeydeki minaresi yeniden yapılmıştır.

Hint-İslâm dinî mimarisinin en önemli örneklerinden birini oluşturan Delhi Cuma Camii, büyük ölçüde Bâbürlü büyük camileri geleneğine uyularak inşa edilmiştir. Örnek alınan cami ise Bâbürlü mimarisinin bir başka meşhur ve önemli eseri olan Fetihpûr Sikri Ulucamii'dir. Ancak bu caminin planına

göre yapıldığı halde varılan sonuç farklı olmuş ve ortaya üst mimarisiyle çok değişik görünümlü bir yapı çıkarılmıştır. XI. yüzyılda Gazneli camileriyle beliren mimari biçimlenmenin XV. yüzyılda önemli bir gelişme geçirdikten sonra ulaştığı en üst seviyeyi temsil eden Delhi Cuma Camii, pek çok bakımdan benzeri olan Lahor'daki Badşahi Camii'yle birlikte Hint-İslâm mimarisinin zarif fakat aynı zamanda devâsâ ölçüleriyle erişilmez boyutlar gösteren camilerinin doruğunu teşkil etmektedir.

Caminin bulunduğu yer özellikle seçilmiş olup ihtişamını arttırmak için gereken yüksek zemin o kesimdeki kayaların tesviye edilmesiyle sağlanmıştır. Bina, bu kayaların üzerinde meydana getirilen zeminden 9 m. kadar yükseklikteki bir set üzerinde yer almakta ve caminin ana girişlerine geniş ve yüksek merdivenlerle çıkılmaktadır; bu merdivenlerden kuzeydeki 39, güneydeki 33 ve hükümdara ayrılan doğudaki 35 basamaklıdır. İçten içe 99 × 99 m. boyutlarındaki etrafı revaklarla çevrili bir avlu ile bu avlunun batı (kıble) tarafındaki ana ibadet mekânından oluşan caminin merdivenlerle çıkılan kapıları, köşeleri kesilmiş dörtgen şeklinde sekizgen planlı olup çok ihtişamlı bir görüntüye sahiptir. Bunlardan, daha gösterişli olan doğudaki hükümdar kapısı 15 m. yükseklik, 18 m. boy ve 15 m. eninde, kuzey ve güneydekiler ise 15 m. yükseklik, 15 m. boy ve 9 m. enindedirler. Kapılar ortada yer alan geniş bir giriş eyvanına göre teşkilâtlandırılmış, eyvanın yanlarına ve köşelere hükümdar kapısında üç, diğerlerinde iki katlı nişler, en üste de köşelerinde ince sivri minareler bulunan birer siperlikle bir sıra küçük mermer kubbe yerleştirilmiştir.

Geniş kum taşı levhalarla kaplı olan avlu revaklarla çevrilidir ve köşelerinde üstleri sütunlara oturtulmuş mermer kubbelerle örtülü dörtgen kuleler, ortasında da 14 × 11 m. boyutlarında bir havuz bulunmaktadır. Avlunun batısında yer alan 79,50 × 27,50 m. boyutlarındaki ana ibadet mekânı, merkezî bir harimle bu kısmın yanlarında bulunan üçer bölmeli kanatlardan teşekkül etmekte olup ortadaki büyük üç soğan kubbe ile örtülüdür; kubbeler içten ve dıştan beyaz mermer levhalarla kaplanmıştır. Yan kanatlar beşer kemerli revaklarla, merkezî harim bölümü ise köşelerinde iki küçük minare bulunan âbidevî ölçülerdeki bir piştakla taçlandırılmış yüksek ve sivri kemerli bir giriş eyvanıyla avluya açılmaktadır. Ana ibadet mekânını örten kubbelerin beyaz mermerleriyle alt mimari bölümlerin yapıldığı kırmızı kum taşı malzeme arasındaki tezat

binaya çok etkili bir cephe görünümü vermekte ve bu etkili cephenin teşekkülünde, köşelerde yer alan 39 m. yüksekliğindeki gittikçe incelen dört kademeli iki minarenin de önemli desteği bulunmaktadır. Cephede merkezî eyvan ile yan kanatların revak kemerleri üzerinde, camiyle ilgili bilgiler veren beyaz mermer zemine siyah mermer harfler kakılarak yazılmış kitâbeler yer almakta ve bunlar da binanın ihtişamını arttırmaktadır.

Avlu zemininden 1,50 m. yükseklikte bulunan ve üç ayrı merdivenle çıkılan ana ibadet mekânının zemini ve kemer hizalarına kadar duvarları siyah ve beyaz mermer levhalarla kaplıdır. Mihrap sivri kemerli bir niş şeklindedir ve ayrıca yan kanatların içinde yer alan her bölümde de ona benzer birer mihrâbiye mevcuttur. Yekpâre bir mermer bloktan yontulmuş olan minber dört basamaklıdır. Tezyinatının temelini beyaz ve siyah mermerlerle kırmızı kum taşı arasındaki tezadın oluşturduğu caminin iç duvarlarına ayrıca sivri uçlu levhalar halinde mermer panolar gömülmüştür.

Cami avlusundan ana girişe çıkılan merdivenin son basamağında, 1829 yılında II. Ekber Şah'ın oğlu Selim Mirza tarafından yaptırılan bir kürsü, avlunun kuzeydoğu köşesinde bir dünya küresi, güneybatı köşesinde de bir güneş saati bulunmaktadır. Revakların kuzeybatısındaki bir oda Evrengzîb zamanında (1658-1707) bazı kutsal emanetlerin saklanmasına tahsis edilmiş, daha sonra bu eşya revakların kuzeydoğu köşesinde bulunan başka bir mekâna taşınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

R. J. Mehta, Masterpieces of Indo-Islamic Architecture, Bombay 1976, s. 36-38; P. Brown, Indian Architecture (Islamic Period), Bombay 1981, s. 105-106, lv. LXXXIV-LXXXV/1; F. Bernier, Travels in the Mongul Empire, AD 1656-1668 (trc. A. Constable), New Delhi 1983, s. 278-280; K. V. Soundara Rajan, Islam Builds in India, Delhi 1983, rs. 97; Architecture of the Islamic World (ed. George Michell), London 1984, tür.yer.; Kemal Suut Yetkin, İslâm Ülkelerinde Sanat, İstanbul 1984, s. 59; C. Stephen, The

Archaeology and Monumental Remains of New Delhi, New Delhi, ts., s. 250-256.

Engin Beksaç

DELHİ SULTANLIĞI

Hindistan'da Delhi merkez olmak üzere kurulan ve çoğu Türk asıllı hânedanlar tarafından idare edilen sultanlık (1206-1526).

Gūrî Sultanı Muizzüddin Muhammed b. Sâm tarafından XII. yüzyılın son çeyreğinde kurulmuştur. Ancak bağımsız bir sultanlık haline gelişi, Türk kumandan Kutbüddin Aybeg'in Muizzüddin'i 1206'da öldürüp tahta geçmesinden sonra olmuştur. Sultanlığın gerçek anlamda kurucusu ise Kutbüddin Aybeg'in damadı ve halefi Şemseddin İltutmış'tır (İletmiş [1210-1236]). İltutmış, Kutbüddin Aybeg'in ölümünden sonra taht iddiasında bulunan Tâceddin Yıldız ve Nâsırüddin Kabâce'yi ortadan kaldırarak tahta oturdu ve Bihâr, Ranthambhor, Mandor, Lahor, Mültan, Bengal, Bilsan (Bhilsa) ve Uccain'i zaptederek yerini sağlamlaştırdı. Ayrıca Celâleddin Hârizmşah'ın yardım isteğini geri çevirerek Moğol tehdidini de önledi. İltutmış 1229'da Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh'tan menşur ve hil'at aldı, bu da onun bağımsız bir sultan olarak meşruiyetini kuvvetlendirdi. Daha sonra ülkenin uzak topraklarının merkeze bağlılığını güçlendirmek için iktâ sistemini uygulamaya başladı; düzenli bir ordu kurarak adına para bastırdı.

İltutmış'ın 1236'da ölümünden sonra sultanlık otuz yıl kadar süren siyasî kargaşa ve karışıklık dönemi yaşadı. Arka arkaya beş Delhi sultanı öldürüldü veya tahttan indirildi. Sultanlık 1266'da Giyâseddin Balaban'ın tahta geçmesiyle istikrara kavuştu. Gıyâseddin Balaban'ın akıllı yönetimi ve isyancılara karşı sert tutumu kısa zamanda düzeni sağladı. Balaban'dan sonra torunu Keykubad tahta geçti (1287). Ancak Keykubad yönetimde dedesi kadar başarılı olamadı. Bu arada sağlığı da bozulunca sultanlıkta işler yine kötüye gitmeye başladı. Nihayet 1290'da Emîr Celâleddin Fîrûz Şah Halacî bir darbe ile tahtı ele geçirdi ve Keykubad'ı öldürttü. Böylece Delhi Sultanlığı'nda Halacî hânedanı dönemi başladı.

İslâm kaynaklarındaki bilgilerin aksine Halacîler de Türk asıllı bir hânedandı. Onların idarede Afgan unsurunu ön plana çıkarmalarının sebebi, kendi yönetimlerini güçlendirmek için Afgan beylerinin destek ve

bağlılıklarını kazanmaktı. Halacîler döneminde de Delhi Sultanlığı'nda karışıklıklar devam etti. Celâleddin Fîrûz Şah çok geçmeden yeğeni ve damadı olan Alâeddin Muhammed tarafından öldürüldü. Böylece 1296'da tahta sahip olan Alâeddin, beş yıl süren başarılı bir askerî harekâttan sonra Gucerât, Ranthambhor, Cithor, Mândû, Sivana ve Jalor'u topraklarına kattı. Aynı şekilde Güney Hindistan'da Devagiri (Deogiri), Telangana, Dvarsamudra ve Madura gibi vilâyetler Delhi sultanının üstünlüğünü kabul ederek vergiye bağlandılar. Sultan Alâeddin kendi saltanatı döneminde oldukça başarılı olmuştur. Vergi sistemini düzenlemiş, ülke ekonomisini istikrara kavuşturmuş ve Moğol tehdidini tamamıyla önlemiştir.

Alâeddin'in 1316'da ölümünden sonra kısa süren bir kargaşa dönemi yaşandı. Önde gelen kumandanlardan Melik Kâfûr iktidara sahip olarak Alâeddin'in büyük oğullarını hapsetti ve henüz bir çocuk olan Şehâbeddin'i tahta oturttu. Ancak çok geçmeden Melik Kâfûr, Alâeddin'in üçüncü oğlu Mübârek Halacî'ye bağlı saray muhafızları tarafından öldürüldü ve Mübârek Halacî sultan ilân edildi (1316-1320). Mübârek babasının sert idare tarzını değiştirdi; tekrar istikrarı sağladı ve bu arada "Halîfetullah" unvanını aldı (bu unvanı alan ve kullanan tek Delhi sultanıdır). Fakat Mübârek de bir müddet sonra yine bir saray darbesiyle öldürüldü. Onu öldürtenler arasında bulunan eski Hindû mühtedi Hüsrev Han, Nâsırüddin Hüsrev Şah unvanıyla tahta geçti. Ancak eski sultana karşı tutumu ve Hindû asıllı olması huzursuzluklara sebep oldu. Türk kumandan Melik Gazi Tuğluk Hüsrev'e karşı bir isyan başlattı ve onu öldürterek Gıyâseddin Tuğluk unvanıyla kendisini sultan ilân etti (1320-1325). Böylece Delhi Sultanlığı'nda Tuğluklular dönemi başladı.

Gıyâseddin Tuğluk, bir yandan vergileri azaltırken öte yandan Hindû toprak sahiplerinin imtiyazlarını arttırarak onların bağlılığını güçlendirdi. Bu arada Bengal'de Telangana, Jajnagar ve Leknevtî'yi zaptederek topraklarına kattı. Fakat 1325'te Bengal'den dönerken esrarlı bir şekilde öldü. Bazı tarihçilerin, yerine geçen oğlu Muhammed Tuğluk'un bunda parmağı olduğunu söylemelerine rağmen son araştırmalar bu iddiayı doğrulamamaktadır. Muhammed Tuğluk'un (1325-1351) uzun saltanatı oldukça yoğun geçmiştir. Muhammed, öncelikle merkezî bir idarî yapı oluşturarak en uzak eyaletleri bile doğrudan kontrol etmek istemiş, fakat bu husus birçok idarî güçlüğe yol açmıştı. Muhtemelen bu yüzden bir müddet

sonra Devagiri'yi (daha sonra Devletâbâd) ikinci idarî merkez yaptı ve Delhi'den idareciler gönderdi (1327). Fakat bütün bu tedbirler sonuç vermedi. Delhi Sultanlığı'nın Güney Hindistan'daki otoritesi gittikçe zayıflayınca Madura, Vicayanagar ve Behmeni gibi krallıklar bağımsızlıklarını ilân ettiler. Muhammed Tuğluk'un Horasan'a ve kuzeyde Karachil'e yaptığı seferlerle bazı iktisadî tedbirleri de beklenen sonucu vermedi. Bununla birlikte Muhammed Tuğluk aydın, müsamahakâr ve ilme değer veren bir sultandı. Sıradan müslümanlara ve Hindû görevlilere destek vererek kabiliyetli olanları önemli görevlere getirdi. Hindûlar'a değer veriyor, âlimleriyle sohbetlerde bulunuyor, hatta onların festivallerine bile katılıyordu. Aynı durum Hindistan'daki diğer dinler için de söz konusuydu. Muhammed Tuğluk, İbn Teymiyye'nin talebelerinden olan Abdülaziz Erdebîlî'yi de sarayında ağırlamıştır.

Muhammed Tuğluk'un halefi Fîrûz Şah Tuğluk'un (1351-1388) saltanatı boyunca Delhi Sultanlığı'nda istikrar ve insanî değerlere önem veren bir idare anlayışı hâkim oldu. Suçlulara işkence yasaklanmış, ulemâya bazı imtiyazlar tanınmıştı. Ayrıca yeterli ürün alamayan çiftçilerin vergileri azaltıldı ve bu arada İslâmî olmayan yirmi sekiz çeşit vergi kaldırıldı. Evlenecek fakir gençler için bir "hayrathâne" ile ücretsiz hizmet veren bir "sıhhathâne" kuruldu. Aynı şekilde işsizlere iş bulmak için bir teşkilât faaliyete geçirildi. Çağdaşı olan kaynaklar Fîrûz'u barış sever bir sultan olarak zikretmekle birlikte onun Bengal'e, Jajnagar'a, Nagarkot'a ve Tatta'ya seferler düzenlediği ve Etavah'taki isyanı sert bir şekilde bastırdığı bilinmektedir.

Fîrûz Şah'ın ölümünden sonra sultanlıkta yine bir taht kavgası ve kargaşalık dönemi başladı. 1398'de Timur'un Delhi'yi talan etmesi bu kargaşayı iyice arttırdı. Bu arada Jaunpûr (1394), Mâlvâ (1401) ve Gucerât (1407) valileri bağımsızlıklarını ilân ettiler. Tahtın kısa aralıklarla el değiştirdiği bu karışıklar içerisinde son Tuğluk Sultanı Nâsırüddin Mahmud'un ölümünden (1413) sonra Delhi, Mültan Valisi Seyyid Hızır Han tarafından zaptedildi ve böylece Delhi Sultanlığı'nda Seyyidler hânedanı dönemi başladı.

Seyyid Hızır Han (1414-1421) Sultan Muhammed Tuğluk tarafından Mültan valiliğine tayin edilmişti. Timur'un Hindistan seferi sırasında ona destek verince Timur kendisine dokunmamıştı. Ancak Seyyidler zamanında

da ortalık bir türlü sükûnete kavuşmadı. Arka arkaya gelen dört Seyyid sultanı Seyyid Hızır Han, Mübârek Şah, Muhammed Şah ve Alâeddin Şah, civardaki valilerle ve kabilelerle sürekli otorite savaşı içinde bulundular. Bu yüzden Seyyid sülâlesinin Delhi Sultanlığı tarihinde önemli bir yeri olduğu söylenemez. Bu dönemde Delhi gittikçe artan bir tehditle karşı karşıya kalınca Alâeddin 1447'de Delhi'den ayrılıp Bedâûn'u başşehir yapmaya karar verdi ve oraya yerleşti. Delhi'de de veziri Hamîd Han'ı bıraktı. Ancak Hamîd Han, Sirhind Valisi Behlûl-i Lûdî'yi davet ederek Delhi'yi işgal etmesini istedi. Behlûl-i Lûdî Delhi'yi zaptedince Sultan Alâeddin tahttan resmen çekildi, böylece Lûdîler hânedanı devri başladı (1451).

Behlûl-i Lûdî (1451-1489), Fîrûz Şah Tuğluk zamanında Hindistan'a göç eden Afgan asıllı bir aileye mensuptur. Tuğluklular'a olan hizmetlerinden dolayı önce Sirhind valiliğine tayin edildi, daha sonra Lahor ve Dipalpûr onun yönetimine bırakıldı. Bu arada kendisine "hân-ı hânân" unvanı da verilmişti. Behlûl-i Lûdî, saltanatı sırasında Afganlar'ın genel karakteri olan mutlakiyetçi bir yönetim şekli uygulamadı; daha çok katılımcı bir tarz geliştirerek Afganlı kabilelerin desteğini kazandı. Bu sayede Orta ve Doğu Hindistan bölgelerindeki isyankâr kabilelere hâkimiyetini kabul ettirdi. Düzenlediği seferler neticesinde 1482'de Jaunpûr'u zaptettikten sonra Mevar ve Gvalior'u da kendisine bağladı. Böylece Delhi Sultanlığı'nın üstünlüğü tekrar bütün Hindistan'da kabul edilmiş ve sultanlık eski itibarını kazanmıştı.

Behlûl'ün oğlu İskenderi Lûdî (1489-1517) babasının yolundan giderek sultanlığın sınırlarını genişletti. Yeni hâkimiyet sağlanan Jaunpûr, Bayana Tirhut, Dholpûr, Gvalior, Narvar ve Chanderi gibi bölgelerin daha iyi yönetilebilmesi için sultanlığın merkezi Delhi'den Agra'ya taşındı (1506). Çağdaş tarihler, mutaassıp bir müslüman olan İskender'in gayri müslimlere karşı müsamahakâr olmadığından söz ederler. İskender'den sonra tahta geçen İbrâhîm-i Lûdî ise (1517-1526) maiyeti altında bulunan beylere karşı sert davranışları ile onların tepkisini çekti. Kardeşlerine ve bazı kumandanlarına yaptığı kötü muameleler neticesinde İbrâhim'e karşı bir isyan başladı. Pencap Valisi Devlet Han ile İbrâhim'in amcası Âlem Han o sırada Kâbil'de oturan Bâbür'den yardım talep ederek kendilerini İbrâhîm-i Lûdî'den kurtarmasını istediler. Bunun üzerine Bâbür Delhi'ye yürüdü ve ünlü Panipat Savaşı'nda İbrâhîm-i Lûdî'yi mağlûp ederek öldürttü (21

Nisan 1526). Böylece Hindistan'da Delhi Sultanlığı dönemi sona ermiş ve Bâbürlü Hint-Türk İmparatorluğu'nun hâkimiyeti başlamıştır.

Delhi Sultanlığı Hindistan'ın sosyal, ekonomik ve siyasî hayatında büyük değişikliklere sebep olmuştur. Her şeyden önce Hindistan'daki çok sayıda devletçik zamanla ortadan kalkmış ve merkezî idare gelişmiştir. Bu arada şehirler büyümüş ve Hindû geleneklerinin aksine kozmopolit bir yapı oluşmuştur. Delhi sultanları ayrıca Hindistan'ın dış dünyaya açılmasına önem vermişler, böylece ticarî faaliyetler milletler arası bir hüviyet kazanmıştır.

Delhi Sultanlığı'nda merkezî idare genel olarak İran modeli üzerine kurulmuştur. Ancak İslâmî geleneklerle eski Hint ve Moğol gelenekleri de bu model içerisinde yer almaktadır. Sultan idarenin başı olup sivil, askerî ve hukukî alanlarda geniş yetkilere sahipti. Sultana, başlarında vezirin bulunduğu bir meclis tarafından idarî işlerde yardım edilirdi. Vezir vergi ve gelirleri toplamakla, masrafları ve devlet muhasebesini kontrol etmekle yükümlüydü. Ârız-ı memâlik (Savunma bakanı), kādî-i memâlik (Adalet bakanı), berîd-i memâlik (İstihbarat bakanı) ve debîr-i memâlik (Maliye bakanı) meclisin diğer üyeleri arasından seçilirdi. Sarayın işlerine bakan vekîl-i der ile törenlerden sorumlu emîr-i hâcib veya bârbeg de (barbey) geniş yetkilere sahipti.

Delhi Sultanlığı'nda eyalet ve vilâyetlerin yönetimine dair bilgiler az ve karışıktır. Genel olarak eyaletler, vali veya mukta‘ adı verilen bir görevlinin idaresi altındaydı. Valiler idarî ve malî işlerden sorumlu olduğu gibi sınırlı bir orduya da sahiptiler. Fakat dinî ve hukukî meselelerde yetkileri yoktu.

Delhi Sultanlığı'nda devletin resmî dili Farsça idi. Zamanla bu dil ile yerlilerin dili Hintçe'nin karışımından Ordu dili de denilen Urduca ortaya çıkmıştır. Delhi Sultanlığı'nın aslî unsuru olan müslüman Türkler Moğol tehdidi yüzünden Hindistan'da, dolayısıyla yoğun bir Hindû atmosferinde yaşadıkları için Sünnîliğe sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır. Hindûlar'a karşı Hanefî fıkhına göre davranmışlar ve onlardan cizye almışlardır. Hindûlar'ın mevcut tapınakları muhafaza edilmiş, fakat yeni mâbed inşasına müsaade edilmemiştir. Delhi Sultanlığı döneminde ilim ve kültüre de önem verilmiştir. Zira bu devirde Moğollar'dan kaçan çok sayıda âlim

Hindistan’a yerleşmişti. Bunlar arasında Muizzüddin Çiştî, Nizâmeddin Evliyâ, Hoca Kutbüddin Bahtiyâr ve Şeyh Ferîdüddin Mesud sayılabilir. Böylece XIII ve XIV. yüzyıllarda Delhi zamanın en büyük ilim ve kültür merkezi haline gelmişti. Doğu’nun en büyük şairi sayılan Emîr Hüsrev-i Dihlevî’yi de bu arada kaydetmek gerekir.

Delhi Sultanlığı dönemi Hindistan’daki İslâm mimarisi açısından da önemlidir. Bu devrin en mühim eserleri Delhi’de bulunmaktadır. Delhi sultanlarının adıyla anılan Tuğlukâbâd, Fîrûzâbâd gibi Delhi şehirleri de bunu gösterir. Eski Delhi’de Hindistan’daki Türk İslâm hâkimiyetinin muhteşem anıtı, 1119’da Kutbüddin Aybeg tarafından inşası başlatılıp 1130’da İltutmış zamanında tamamlanan Kutub Minâr’dır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah, Târîh-i Dâvûdî (nşr. Şeyh Abdürreşîd), Aligarh 1969, s. 1-106; Cûzcânî, Tabakāt-ı Nâsırî (nşr. Mevlevî Hâdim Hüseyin – Mevlevî Abdülhay), Kalküta 1864, s. 65-263; Berenî, Târîh-i Fîrûzşâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalküta 1862, s. 81-530; Fetvâ-i Cihândârî (trc. M. Habîb – Efşar Han), Allahâbâd 1960, s. 35-170; Şems-i Sirâc Afîf, Târîh-i Fîrûzşâhî (nşr. Mevlevî Vilâyet Hüseyin), Kalküta 1890, s. 36-503; Yahyâ b. Ahmed b. Abdullah Serhendî, Târîh-i Mübârekşâhî, Kalküta 1931, s. 131-242; E. Thomas, Chronicles of the Pathan Kings of Delhi, London 1871, s. 1-263; K. S. Aiyanger, South India and Her Muhammadan Invaders, London 1921; W. H. Moreland, The Agrarian System of Moslem India, Cambridge 1929; Wahed Husain, The Administration of Justice during the Muslim Rule in India, Calcutta 1934; T. Chand, Influence of Islam on Indian Culture, Allahabad 1936; I. Prasad, A History of the Qaraunah Turks in India, Allahabad 1936, s. 1-305; Agha Mahdi Husain, The Rise and Fail of Muhammad bin Tughluq, London 1938, s. 1-191; S. M. Hodivala, Studies in Indo-Muslim History, Bombay 1939, I, 1-257; Ahmed-i Yâdgâr, Târîh-i Selâtîn-i Afgan, Kalküta 1939, s. 1-98; A. B. M. Habibullah, The Foundation of Muslim Rule in India, Lahore 1945; M. A. Ahmad, Political History and Institutions of the Early Turkish Empire of Delhi: 1206-1290,

Lahore 1949; K. S. Lal, History of the Khaljis: 1290-1320, Allahabad 1950, s. 1-335; Twilight of the Sultanate, Allahabad 1958; I. H. Qureshi, The Administration of the Sultanate of Delhi, Karachi 1958, s. 1-229; R. P. Tripathi, Some Aspects of Muslim Administration, Allahabad 1959, s. 1-348; P. Hardy, Historians of Medieval India, London 1960, s. 1-131; K. Ahmad Nizami, Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century, Aligarh 1961; J. M. Banerjee, History of Firuz Shah Tughlug, Delhi 1967, s. 10-200; R. C. Jauhari, Firoz Tughlag (1351-1388 A. D.), Agra 1968, s. 1-196; S. B. P. Nigam, Nobility under the Sultans of Delhi (1206-1398 A. D.), Delhi 1968, s. 21-187; Mian Muhammad Saeed, The Sharqi Sultans of Jaunpur: A Political and Cultural History, Karachi 1972, s. 1-112; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 270-375; I. H. Siddiqi, Some Aspects of Afghan Despotism, Delhi 1972; U. N. Dey, The Government of the Sultanate, New Delhi 1972, s. 1-206; Abdul Halim, History of the Lodi Sultans of Delhi and Agra, Delhi 1974, s. 1-198; I. Topa, Politics in Pre-Mughal Times, Delhi 1976, s. 61-248; S. A. Abbas Rizvi, A History of Sufism in India, Delhi 1978, I, 114-321; K. M. Ashraf, Life and Conditions of the People of Hindustan, Karachi 1978, s. 26-27; CHIn., V, 191-707; J. Burton-Page, "Hind", EI[2] (İng.), III, 417-420.

N. R. Farooqı

DELİ

(bk. CÜNÛN).

DELİ

Osmanlı Devleti'nde maiyet askerlerinden bir zümrenin adı.

Mecazen "korkusuz, gözüpek, atılgan" anlamında kullanılan deli kelimesi, tarih terimi olarak delice cesaret ve atılganlıklarından dolayı bir askerî zümreyi ifade eder. XVI. yüzyıl kaynaklarından Tabakatü'l-memâlik'te deliler, divaneler (vr. 143[a]), Mohaçnâme'de ise dilîrler, dilâverler (s. 50, 54) şeklinde geçen delilere sonraları delil denmesinin (Cevdet, VI, 11; Lutfî, II, 191) makul bir izahı yoktur.

İlk ortaya çıkışları hakkında kesin bilgi mevcut değilse de XV. yüzyıl sonlarından itibaren ve esas olarak XVI. yüzyılda istihdam edildikleri bilinmektedir. Menşeleri hakkında da fazla bilgi bulunmayan deliler kendilerini ve ocaklarını Hz. Ömer'e nisbet ederler ve, "Kalpaklarımız Emîrü'l-mü'minîn Hz. Ömer'in çizmesinin koncuğudur, ocağımız müşârünileyh efendimize mensuptur" (Mustafa Nûri Paşa, III, 83) derlerdi. Mustafa Nûri Paşa bu mensubiyeti delilerin İranlılar'a şiddetli düşmanlıklarına bağlamaktadır. Kadere iman ve tevekkülün verdiği "yazılan başa gelir" düsturunu prensip edindiklerinden deli süvarileri tehlikelerden kaçınmazlar, cesaret ve kıyafetleriyle düşmanı şaşırtırlardı.

Tabakātü'l-memâlik'te, Semendire sancak beyi Yahyâ Paşazâde Bâlî Bey'in ve Bosna sancak beyi Gazi Husrev Bey'in delilerinden bahsedilmekte, Mohaç Savaşı'nda Husrev Bey'in emrinde 10.000 kişilik deli kuvvetinin bulunduğu belirtilmektedir (vr. 143[a]). XVII. yüzyıl Avusturya savaşlarında Tiryaki Hasan Paşa ve Lala Mehmed Paşa'nın delileri büyük kahramanlık göstermişlerdir. Marsigli bunları gönüllü ve beşlüler gibi serhad kulu* süvarileri arasında saymaktadır.

Akıncılar gibi eyalet askeri statüsünde olan ve başlangıçta sadece Rumeli'de ve sınır beyliklerinde kullanılan deliler Türk asıllı olabildikleri gibi Slav, Boşnak, Arnavut, Hırvat ve Sırp gibi yerli halkların özellikle iri yarı, cesur gençlerinden de seçilebilirlerdi. Bunlar sefere ordunun önünde

giderler, savaş sırasında gözlerini budaktan sakınmayarak düşman saflarını yarar, taburlarını deler, canlı esirler alarak onlardan düşman

hakkında bilgi edinilmesini sağlarlardı (İbn Kemal, s. 69).

Deliler, her birine “bayrak” denilen elli altmış kişilik ocaklara ayrılırlardı. Birkaç bayrak birleştirilerek bir delibaşının emrine verilirdi. Delibaşıların emrinde gönüllü ağası, bölük ağası unvanlarını taşıyan daha küçük rütbeli deli zâbitleri vardı. Deli askeri olmak isteyen bir genç önce “zobu” adıyla ocak ağalarından birinin yanına verilip yetiştirilir, burada ocağın usul ve kaidelerini öğrenirdi. Kendini ispatladıktan sonra din ve devlete hizmet edeceğine, hiçbir kavgadan geri dönmeyeceğine dair söz verirdi. Daha sonra törenle başına deli kalpağı giydirilir ve “ağa çırağı” olarak deftere kaydedilirdi. Sırası gelen genç ağalığa geçer, hatta delibaşılığa bile yükselebilirdi. Verdiği sözü tutmayan, ocak kurallarına uygun hareket etmeyen deli, başından kalpağı alınıp keçe külâh giydirilerek teşhir edildikten sonra ocaktan kovulurdu.

XVI. yüzyılda başlarına kurt, benekli sırtlan veya pars gibi vahşi hayvan derisinden yapılmış ve üzerine kartal tüyü takılmış kalpak giyen delilerin elbiseleri de arslan, kaplan veya tilki postundan, şalvarları ise kurt veya ayı derisindendi. Ayaklarına sivri burunlu, yüksek ökçeli, çıkrık mahmuzlu “serhadlik” denilen çizme giyerlerdi (Celâlzâde, vr. 143[a]). Solakzâde’nin Târih’inde de Nahcıvan Seferi’nde Rumeli Beylerbeyi Mehmed Paşa’nın, “kaplan postlu, kurt derisi taçlı, birer karış mahmuzlu, tekne kalkanlı, elleri kostaniçeli, gömgök demire müstağrak, ak kızıl bayraklı” alayından bahsedilmekte (s. 526), bunların da deli süvarileri olduğu anlaşılmaktadır. Delilerin bindikleri atlar akıncı atları gibi çevik, kuvvetli ve uzun koşulara dayanıklıydı. Atlarının örtüsü de arslan, kaplan, tilki gibi vahşi hayvan derisindendi. Deliler de akıncılar gibi silâh olarak eğri pala, tekne kalkan, kostaniçe denilen orta uzunlukta mızrak, kılıç, balta ve bozdoğan kullanırlar, kalkanlarını kuş tüyleriyle süslerlerdi. Daha sonraları omuzlarında fitilli tüfek, bellerinde tabanca taşımaya başlamışlardır. Merasimlerde ok ve yay, altın işlemeli kaburgalık taşıyan delilerden ikisinin sırtında iki büyük kanat bulunur ve bunların her ikisi de üzerine kartal bağlı büyük birer değnek taşırdı (Galland, I, 118). Kapı halkından olan delilerin askerî eğitim ve terbiyeleri hakkında ise bilgi yoktur.

Vezîriâzamın maiyet ve muhafız askerlerinden olan deliler, XVII. yüzyıl sonlarından itibaren Anadolu'daki vezir ve beylerbeyilerin maiyetlerinde de teşkil edilmiştir. IV. Mehmed zamanında İngiltere elçisinin maiyet kâtibi olarak İstanbul'da bulunan Paul Rycaut, vezîriâzamın özel muhafızları arasında sayıları 100-400 arasında değişen delilerin de bulunduğundan bahsetmektedir. Vezîriâzamın sefere veya bir yere gidişinde diğer kapı halkı gibi deliler de yanında bulunur ve onu her türlü tehlikeden korurlardı. Sefere gidilirken mevcutları arttırılır ve 300 kişilik bir piyade alayı meydana getirilirdi. Fransız elçisi M. de Nointel'in maiyetinde 1672'de İstanbul'a ve padişahın bulunduğu Edirne'ye gelen Antoine Galland, IV. Mehmed'in bu tarihte Lehistan seferine çıkışı münasebetiyle yapılan törenlerle ilgili gözlemlerini naklederken en çok delinin vezîriâzamın maiyetinde bulunduğunu ve bunların çoğunun Bosnalı olduğunu belirterek özellikle kıyafetleri hakkında şu bilgileri vermektedir: "Kıyafetleri temiz fakat garipti. Hepsi boylu boslu, çevik ve hemen hemen aynı yaşta gençlerdi. Başlarında şayaktan külâhları vardı; bunların üzerinde de çeşitli renklerde ipek kumaşlar düğümlenmişti. Bu kumaşlar başlarının arkasından enselerine iniyordu. Aynı şayaktan yarı kollu ve bunların üzerinde iç gömlekleri dirseklere kadar kıvrılmış ceketleriyle eş renkte bir potur ve memleket usulünde hafif kunduraları vardı. Öteki deliler ise yeşil ve sarı satenden ceketlerinin üstüne yine aynı renkte satenden bir başka ceket giymişlerdi. Bunların küçük birer yakalığı vardı. Bunun üstüne çoğu kaplan derisi örtmüştü. Bazısı bunu eşarp şeklinde, bazısı ise göğsünün üzerine bağlı bir kaftan şeklinde sarmıştı. Bazılarının başında önden ve arkadan yükseltilmiş, sağı ve solu sivrileşen kırmızı külâhları vardı. Bu külâhlar bir kısmında sade, diğerlerinde ise yeşil çuhadandı. Bu başlığın iki yanında iki büyük çuha parçası göğsün ve sırtın ortalarına kadar sarkıyordu. Bazı deliler külâhlarının üzerinde bu garip kıyafete ayrı bir cazibe veren birer sorguç taşıyordu. Bellerinde birer kılıç, ellerinde de birer kargı ile buna bağlanmış flama şeklinde sancak vardı. Bu sancakların uçları bindikleri atın kuyruğuna kadar uçuşuyordu. Atlarının üzerine serdikleri pars postu insana savaş havası teneffüs ettiriyordu. Âmirleri olan delibaşılar, başlarındaki kenarları samur ve yarım ayaktan (17 cm.) yüksek kalpaklarla farkediliyordu. Sadrazamın özel koruma hizmetinde bulunan delilerin bir kısmı sadrazam sarayında, bir kısmı ise dairesinde hizmet ederdi" (I, 117-118). Galland hâtıralarında bir Türk'ten naklen padişah maiyetinde

bunlardan 3000 kişinin bulunduğunu yazmaktaysa da Osmanlı padişahlarının özel muhafızları arasında delilerin de bulunduğu başka kaynaklarla doğrulanmamaktadır.

Delilerin, emri altında bulundukları beylerbeyi veya sınır beylerinden aldıkları belirli ücretleri vardı. Bu ücret vezîriâzamın maiyetindeki deliler için XVII. yüzyıl ortalarında günde 12-15 akçe arasındaydı (Rycaut, s. 202). Aynı yüzyıl sonlarında ise sadece savaş zamanlarında ücret aldıkları, hatta bunun nakdî değil aynî olduğu anlaşılmaktadır (Marsigli, s. 109). Kale muhafazasında bulunan delilere ise 1768 yılında 40'ar kuruş bahşiş verildiği görülmektedir (TSMA, nr. D 6735). Galland, Vezîriâzam Fâzıl Ahmed Paşa maiyetinde özel koruma hizmetindeki delilerin ayda 3 kuruş aldıklarını, ayrıca kendilerine günde 100 dirhem et ve pirinç, 25 dirhem tereyağı ve dört ekmek ile yılda bir defa üst elbisesi (ceket) verildiğini yazmaktadır (II, 138).

1689 yılında II. Süleyman'ın bir fermanıyla beylerbeyi, sancak beyi, muhassıl ve mütesellim gibi taşra idarecilerinin maiyetindeki saruca ve sekbanların kaldırılmasından sonra onların yerini leventler ve deliler almıştı. 1775'te leventliğin de ismen kaldırılması üzerine taşradaki üst yöneticilerin emrinde sadece deli, gönüllü ve tüfekçi neferleri bırakılmışsa da leventler kıyafet değiştirerek bu birlikler arasına karışmıştı. Vezir, beylerbeyi vb. taşra idarecileri, maiyetlerindeki delibaşıların kumandasında 100-150 kişilik atlı asker topluluğu bulundurmaya başlamışlardı. Erzurum, Diyarbekir, Musul, Bağdat, Şam ve Halep gibi eyalet valilerinin yanında üçer beşer delibaşı vardı. Delibaşılar yüzbaşı rütbesindeydi. Taşradaki vezirlerin maiyetinde bulunan delilerin barış zamanındaki başlıca görevi efendilerinin önünden yaya olarak gidip yolları açmak ve onları suikasttan korumaktı (Rycaut, s. 202).

XVI. yüzyılda önemli hizmetleri görülen deli teşkilâtı XVII. yüzyılda bozulmaya başlamıştır. Bu yüzyıldan itibaren kıyafetleri bile değişmiş, XVIII. yüzyılda başlarına, siyah kuzu derisinden bir endaze uzunluğunda (65 cm.) boru gibi, üzeri sarıklı Mevlevî sikkesi tarzında serpuş giymeye başlamışlardır. Maiyetinde

bulundukları vezir, beylerbeyi veya beylerin sık sık görevden alınmaları veya delilerin onların yanından ayrılmaları, başsız ve işsiz güçsüz kalmalarına sebep olurdu. Dolayısıyla yeni bir kapı buluncaya kadar toplu halde çevreye zarar verirler, köylere saldırır, ırza tecavüz eder, katilde bulunurlardı. Halktan “gelgeç akçesi” toplarlar (BA, Cevdet-Askerî, nr. 14.003), bedavadan kendilerini ve atlarını besletirlerdi. Birçok Celâlî eşkıyasının deli veya delibaşı sıfatıyla anılması bu sınıfla olan ilgilerinden dolayıdır. XVII. yüzyılda ünlü Celâlîbaşıları’ndan Karayazıcı’nın kardeşi Deli Hasan, Dağlar Delisi ve bunun yeğeni Deli İlâhi Batı ve Orta Anadolu’da, XVIII. yüzyılda ise Deli Oğlan İzmir civarında halkı canından bezdirmiş eşkıyalardandır. XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Delibaşı İnce Arap ve adamları Lüleburgaz (Burgos) taraflarında büyük zulümlerde bulunmuşlardır (Lutfî, I, 114).

Deli teşkilâtının ıslahı için ciddi bir tedbir alınmamış, hemen sadece taşradaki yüksek rütbeli idarecilere ikaz yollu fermanlar gönderilmekle yetinilmiş, eşkıyalık yapanların öldürülmesinin câiz olduğu belirtilmiştir (BA, Cevdet-Askerî, nr. 2081). Bağdat Valisi Hasan Paşa 1723-1724 İran seferleri sırasında delileri ıslaha çalışmışsa da bu faaliyetler kalıcı olmamıştır. Delilerin ıslahı veya ilgası meselesi ciddi olarak ilk defa III. Selim’e sunulan Nizâm-ı Cedîd’e dair ıslahat lâyihalarında konu edilmiş ve genellikle bu teşkilâtın ilgası teklif edilmiştir. Cevdet Paşa bu raporları değerlendirirken delilerin 1828 Osmanlı-Rus Savaşı’na kadar mevcut olduklarını, tâlimli asker olmamakla birlikte kendilerine has nizamlarının bulunduğunu ve tamamıyla başı bozuk asker olmadıklarını ifade etmektedir. Cevdet Paşa ayrıca delilerin başarısızlıklarını, seraskerlerin seferlerde süvari kullanılacak mevkileri iyi bilmemelerine bağlamakta, düşmanın ateşli silâhlarının yoğun olduğu yerlere sürülen bu tür zayıf atlıların dayanamayacağının âşikâr olduğunu belirtmektedir. Süvari askeri kullanılacak yerlerde görevlerini gayet iyi yapan delilerin işe yarar olduğunu belirten Cevdet Paşa 1828 Osmanlı-Rus Savaşı’nı buna örnek göstermektedir. Fakir halka verdikleri zararı bunların ulûfesiz ve dirliksiz olmalarına, dolayısıyla bir lokma ekmek için vezir kapılarında beklemelerine bağlamakta, tüfekçi neferleri gibi delilerden de ıslah edildiği takdirde düzenli süvari birliklerinin oluşturulabileceğini belirtmektedir. Bunun yeni süvari teşkilinden daha kolay olacağını, hatta küçük bir gayretle delilerin disiplin altına alınabileceğini savunmaktadır (Târih, VI, 11 vd.).

Tebdil gezilerinde genellikle delibaşı kıyafetiyle dolaşan III. Selim'in 1792'de çıkardığı deli namının anılmasını yasaklayan fermanına rağmen (BA, Cevdet-Askerî, nr. 7420) deli taifesi kaldırılmamıştır. Bu tarihten sonra Kütahya ve Konya dolaylarında yerleşen deliler eşkıyalığa devam etmişlerdir. Kocabaşı denilen delibaşının maiyetindeki deliler Kütahya'da, Delibaşı İsmâil'in etrafındakiler Konya'da "at ve şal akçesi" adıyla halktan para toplamışlardır. Nizâm-ı Cedîd aleyhine Konya'da meydana gelen 1803 olaylarında Delibaşı İsmâil âsilere yardım etmiş, Konya valiliğine tayin edilen Kadı Abdurrahman Paşa'yı şehre sokmamıştı. Yûsuf Ziyâ Paşa'nın sadrazamlığı sırasında (Ekim 1798-Nisan 1805) delibaşı ve delilerle ilgili şu esaslar getirilmiştir: Vezir ve beylerbeyilerin maiyetinde birer delibaşı bulunacak, her bayrakta bölükbaşıların emrinde zâbitleriyle beraber tam teçhizatlı on ikişer nefer olacaktı. Her bayrağın et, yağ, ekmek, bulgur veya pirinciyle her gün verilmek üzere bayrak başına ayda 60'ar kuruş olan ulûfeleri düzenli bir şekilde ödenecek; vezir, beylerbeyi, voyvoda ve mütesellimler maiyetlerindeki delibaşılardan kesinlikle rüşvet almayacaklar; delibaşılar devre çıkmayacaklar, uğradıkları kaza ve köylerin halkından herhangi bir talepte bulunmayacaklar, sadece eskiden beri kendilerine verilmekte olan at ve katırla kanaat edecekler; her eyalet ve sancağa tahsis edilen deli bayrağından fazla bayrak açmayacaklardı (BA, Cevdet-Askerî, nr. 5740).

Yûsuf Ziyâ Paşa delilerin bir kısmını Bağdat'a göndermiş, bir kısmını da İstanbul'a getirerek Üsküdar'da bir kışlaya yerleştirmiştir. Rumeli'de Gürcü Osman Paşa'nın maiyetindeki deliler de İstanbul'a getirilerek Davudpaşa'ya yerleştirilmiştir. Bir süre sonra İstanbul'daki delilerin tamamı 200 bayrak halinde Bağdat'a gönderilmiştir.

Deli süvarileri 1828-1829 yılında Rusya ile yapılan savaşta XVI. yüzyıldaki seleflerini hatırlatacak şekilde üstün kahramanlıklar göstermişlerdir. O sıralarda müşavir olarak İstanbul'da bulunan İngiliz Sir Adolphus Slade'in gözlemlerine göre Ruslar'la spor yapar gibi çarpışan deliler onların düzenli piyade kıtalarını parçalamışlardır. Varna ile Şumnu arasındaki Külefçe Boğazı'nda eğitimli atlarına tam hâkim olan deli süvarilerinin engebeli arazide gösterdikleri başarılara hayran kalan Slade, bunun tam bir silâhşörlük olduğunu ifade etmektedir. Rus subaylarından naklen deli

süvarilerinin Şumnu'da ovaya çıkışlarının çok kahramanca ve şövalyelik devirlerine lâyık bir manzara olduğunu söyleyen Slade, delilerin şehirden ellerindeki mızraklarını havaya atıp tekrar tutarak hızlı atları üzerinde uçan kuş sürüleri gibi çıkıp ovaya yayıldıklarını, bu hücumları sırasında aşırı süratlerinden dolayı bazan başlarındaki yüksek ve tüylü kalpaklarının havaya fırladığını, geniş yenleriyle güzel atlarının kuyruklarının rüzgârda uçtuğunu, her bir delinin mızrağıyla bir veya birkaç düşman öldürdüğünü belirtmektedir. Genellikle vur kaç savaşı yapan delilerin bir anda durup yıldırım gibi bir çark hareketiyle atlarının boynuna sarılarak geri çekildiklerini ve aynı hızla dağıldıklarını söyleyen Slade, bunun Rus toplarının ateşinden kurtulmak için yapıldığını, gerçekten Rus mermilerinin bunlara nâdiren zarar verdiğini ilâve etmektedir. Sadrazam Reşid Mehmed Paşa'nın emrindeki deli süvarilerinin şehir meydanında cirit oynar gibi Rus tabyalarının etrafında dolaştıklarını, piştovlarını boşalttıklarını, Rus siperlerine kadar ilerleyerek buradaki Rus süvarilerine laf atıp onları kızdırarak meydana çağırdıklarını da nakleden Slade, delilerden birinin esir düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalan sadrazamı nasıl kurtardığını hayranlıkla anlatmaktadır (Sir Adolphus Slade'in [Müşavir Paşa] Türkiye Seyahatnâmesi..., s. 103 vd.).

Bu savaştan sonra Rumeli'den Anadolu'ya geçen deliler, bir haytabaşı ve on sekiz delibaşının maiyetinde tekrar eşkıyalığa başlamışlardır. Ancak II. Mahmud, süvari Asâkir-i Mansûre'nin teşkilinden sonra merkeziyetçi politikasının bir gereği olarak deli teşkilâtını lağvetmiştir (1829). Karaman Valisi Esad Paşa'ya ve öteki valilere gönderilen fermanlarda deli ocağının kaldırıldığı bildirilmiş, bunların dağılarak çift çubuklarıyla meşgul olmaları, itaat etmeyenlerin üzerine kuvvet gönderilerek ortadan kaldırılmaları emredilmiştir. Çoğu Akşehir ve Konya taraflarında bulunan delilerin Karaman valisinin kendilerine gönderdiği

nasihatnâmeye kulak asmayıp dağılmamaları üzerine Esad Paşa Konya âyanı Süleyman Bey'i bunların üzerine sevketmiştir. Akşehir civarında yapılan savaşta deliler dağıtılmış, delibaşılar da öldürülmüştür. Emre itaat ederek memleketlerine gideceklere yardım edilmiş, bir kısım deliler de Suriye ve Mısır taraflarına gitmişlerdir. Delilerin ortadan kaldırılması sırasında büyük hizmeti geçen Süleyman Bey'e mükâfat olarak hassa

silâhşörlüğü verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Askerî, nr. 2081, 5740, 7420, 14.003, 25.259; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 10.178; TSMA, D 6735; Enver Ziya Karal, Selim III'ün Hatt-ı Humâyunları, Ankara 1942, s. 118 vd., 126; a.mlf., "Nizâm-ı Cedîd'e Dâir Lâyihalar", TV, I/6 (1942), s. 416-417; İbn Kemal, Mohaçnâme (nşr. M. Pavet de Courteille), Paris 1859, s. 50, 54, 69, 97; Celâlzâde, Tabakaātü'l-memâlik, vr. 44b-45b, 143[a]; Solakzâde, Târih, s. 526; Antoine Galland, İstanbul'a Ait Günlük Anılar (1672-1673) (nşr. Charles Schefer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1973, I, 98, 117-118; II, 137-138; Rycaut, s. 202-203; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 70, 109-110, 290-291; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1977, II, 161-162; Râşid, Târih, II, 70; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârih (Aktepe), I, 118; II/A, s. 80, 116, 119; II/B, s. 64, 113; Şânîzâde, Târih, II, 259-260; Sir Adolphus Slade'in (Müşavir Paşa) Türkiye Seyahatnamesi ve Türk Donanması ile Yaptığı Karadeniz Seferi (trc. Ali Rıza Seyfioğlu), İstanbul 1945, s. 101, 103 vd.; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Galib Bey), İstanbul 1327, III, 82-83; IV, 30-31, 112; Cevdet, Târih, VI, 11 vd.; XII, 71-72; Lutfî, Târih, I, 114-115, 252; II, 191-193; Uluçay, XVII. Asırda Saruhan, s. 141 vd.; a.mlf., XVIII. ve XIX. Asırlarda Saruhan, s. 80, 86, 107-109; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 566, 573-574; III/2, s. 287; a.mlf., "Deli", İA, III, 516-517; a.mlf., "Deli", EI² (Fr.), II, 207-208; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965, s. 250-255, 276-277, 288, 293, 297, 308-316, 426; TA, XII, 474-475; Pakalın, I, 23-24, 420-422.

Abdülkadir Özcan

DELİ BİRADER

(ö. 942/1535 [?])

Divan şairi.

Bursa'da doğdu. Asıl adı Mehmed, mahlası Gazâlî, babasının adı Durmuş'tur. Kaynaklar, şairin çağdaşları arasında daha çok Deli Birader lakabıyla şöhret kazandığını, bir dalda durmayıp daima yer ve meslek değiştirdiğini belirtirler. Âşık Çelebi, "Mecnûn ki belâ deştini geşt etti serâser / Gamhâneme geldi dedi hâlin ne birâder" beytini yazdıktan sonra şaire Deli Birader denilmeye başlandığını (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 271[a]), Kınalızâde ise onun bu beyti, halk arasında şöhret bulduktan sonra söylediğini kaydeder (Tezkire, II, 721).

Deli Birader Bursa'da devrin âlimlerinden, özellikle Muhyiddin Acemî'den ilim tahsil etti ve onun mülâzımı olarak hizmetinde bulundu. Bu arada tasavvufa da yöneldi. Ancak kaynaklarda tasavvuf eğitimini kimden gördüğü ve hangi tarikata mensup olduğu konusunda bilgi yoktur. Bursa'da Bayezid Paşa Medresesi'nde bir süre müderrislik yaptıktan sonra II. Bayezid'in şehzadesi Korkut'un eserlerinin mukabelecisi oldu. Bu görevi sürdürürken şehzadenin nedimi Piyâle Bey'in aracılığıyla Korkut'un yakınları arasına girdi. Kaynaklarda, Şehzade Korkut'un onu yanından hiç ayırmadığı ve onsuz bir yere gitmediği zikredilir. Deli Birader şehzade ile birlikte Mısır'a gitti; Manisa'ya döndükten sonra Piyale Bey için Dâfiu'l-gumûm ve râfiu'l-hümûm adlı hezliyyât tarzında bir eser kaleme aldı. Eseri Korkut'a sunduğunda onu kapısından kovduğu söylenir (Latîfî, s. 254). Ancak şehzadenin, yakalanıp öldürüleceği sırada yanında Piyâle Bey ile Deli Birader'in bulunmasını istemesinden (Âşık Çelebi, vr. 292[a]) bu rivayetin doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

Deli Birader Şehzade Korkut'un ölümünden sonra Bursa Geyikli Baba Zâviyesi şeyhliğine tâlip oldu. İsteği Yavuz Sultan Selim tarafından kabul edilerek adı geçen zâviyenin şeyhliği kendisine verildi ve burada inzivaya çekildi. Gazâlî mahlasını burada aldı. Bursa'da ne kadar kaldığı belli

değildir. Daha sonra Sivrihisar'a giderek müderrislik yapmaya başladıysa da süresini tamamlamadan İstanbul'a döndü. İstanbul'da kendisine, "Niçin yeter gün oturmayıp tez geldin" diye sorduklarında, "Sivri yer olmağın oturup huzur edemedim" (Kınalızâde, II, 723) demesinden hareketle bazı kaynakların (Âşık Çelebi, vr. 292[a]; Belîğ, s. 496) Seferihisar'a gittiğini söylemelerinin yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Deli Birader daha sonra Akşehir'e giderek orada uzunca bir süre müderrislik yaptı. Ardından Kazasker Kadri Efendi'den Agros müderrisliğini aldı. Amasya'da Kapıağası Hüseyin Ağa Medresesi'nde müderris iken emekli oldu. Çocukluğundan beri tanıdığı bazı arkadaşlarının sohbetinden uzak düşmemek için İstanbul'a giderek Beşiktaş'ta yerleşmeye karar verdi. Deniz kıyısında ev, mescid, zâviye ve hamam yaptırmak maksadıyla "Cernâme" adlı bir manzume kaleme alarak Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa'dan yardım istedi. Paşa ona Kanûnî Sultan Süleyman'dan yüklü bir câize aldı; kendisi de büyük bir ihsanda bulundu. Öteki vezirler ve divan erkânından topladığı paraların yanı sıra bir miktar da borç aldı. İstanbul'da çarşı hamamlarının camekânının ortasına Bursa kaplıcalarında olduğu gibi ilk defa havuz yaptıran Deli Birader'in hamamı (tasviri ve âkıbeti hakkında geniş bilgi için bk. Âşık Çelebi, vr. 294b) kısa bir süre sonra İstanbul'un zevk ve safaya düşkün insanlarının toplandığı bir yer haline geldi. Bunun üzerine Hasköy Hamamı sahibi Pîrîpaşazâde Mehmed Bey de hamamına havuz yaptırınca Deli Birader onu çok müstehcen bir dille hicvetti. Bu hicviye Deli Birader'le bütün İstanbul hamamcılarının arasını açtı. Hamam sahipleri ortaklaşa bir dilekçe vererek sadece temizlik yeri olan hamamı eğlence yerine çeviren ve dolayısıyla kötü bir yenilik olan fıskıyeli havuzun yıkılması için fetva aldılar. Hamam ve havuzu bir gece İbrâhim Paşa tarafından acemi oğlanlarına yıktırıldı. Üzüntüsünü yirmi beş beyitlik "Kaplıcanâme" adlı manzumesinde dile getiren Deli Birader daha sonra İstanbul'dan ayrılıp Mekke'ye gitti. Orada bir mescid ve bahçe yaptırdı. "Sanmanız kim diyâr-ı gurbette/Kişi zevk eyleyip safâ sürmez//Dûr olur gerçi kim ahibbâdan/Hele a‘dâ yüzün dahi görmez" kıtası ile manzum bir mektubu İstanbul'a gönderdi. Bu mektuba dönemin şairleri Zâtî, Rûmî, Kâtib Câfer Çelebi manzum olarak cevap verdiler (bk. Kut, TDAY Belleten, s. 223 vd.). Deli Birader, bahçesinde dostlarıyla sohbet ederken rahatsızlanarak âniden vefat etti. Cenaze namazı Hicaz ve Tâif'in ileri gelenleri tarafından kılınıp mescidinin avlusuna gömüldü. Ölüm yılı hakkında kaynaklarda değişik tarihler verilmektedir (Mecdî, 942 [1435-36];

Kınalızâde, 941 [1534-35]; Fâik Reşâd, 940 [1533-34] veya 941 [1534-35]).

Eserleri. Deli Birader’in Manisa’da yazıp Piyâle Bey’e takdim ettiği Dâfiu’l-gumûm ve râfiu’l-hümûm adlı mensur eseri Sehî’nin ifadesiyle “gāyet galat ve fâhiş fuhşiyyât ve hezeliyyâttan ibarettir”. Eserin çeşitli yazma nüshaları vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 1400, 9659;

Süleymaniye Ktp., Esad, Efendi, nr. 3226). Ayvansarâyî, şiirlerinin ölümünden sonra derlenerek bir divan meydana getirildiğini söyler (Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 15). Ancak kütüphanelerde Deli Birader adına kayıtlı bir divana rastlanmamıştır. Bursalı Mehmed Tâhir, muhtemelen Kâtib Çelebi’ye dayanarak onun Mirʾâtü’l-kâinât adlı bir eseri olduğunu kaydeder (Osmanlı Müellifleri, II, 348). Kâtib Çelebi’nin verdiği bilgiye göre bu eser Hz. Âdem’in yaratılışından Kanûnî Sultan Süleyman devrine kadar gelen Farsça genel bir tarih kitabıdır. F. Babinger, bu bilgilerden hareketle onu Osmanlı tarihçileri arasında sayar (Babinger ıÜçok], s. 80). Günay Alpay Kut da Misbâhu’l-hidâye adlı ilmihal türü bir eseri olduğunu söyler (TDAY Belleten, s. 223 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (Kut), s. 230; Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 476-477; Âşık Çelebi, Meşâirü’şşuarâ, vr. 271ª, 291ª, 292ª-b, 293ª vd., 294b vd.; Latîfî, Tezkire, s. 254; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 472, 473; Kınalızâde, Tezkire, II, 721, 723; Riyâzî, Gülşen-i Şuarâ, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 314, vr. 103ª; Keşfü’z-zunûn, I, 729; II, 1649; Belîğ, Güldeste, s. 496, 497 vd.; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 15; Hammer, GOD, II, 198; Gibb, HOP, III, 36; Fâik Reşâd, Eslâf, İstanbul 1311, I, 72; Osmanlı Müellifleri, II, 348; Babinger (Üçok), s. 80; M. Fuat Köprülü, “Deli Birâder”, Yeni Mecmua, sy. 15, İstanbul 1917; a.mlf., “Gazâlî”, İA, IV, 728-729; Orhan Şaik Gökyay, “Gazâlî”, TDl., XXI/222 (1970), s. 452, 454; Günay Alpay Kut, “Gazzâlî’nin Mekke’den İstanbul’a Yolladığı Mektup ve Ona Yazılan Cevaplar”, TDAY Belleten (1973-74), s. 223 vd.; a.mlf., “Ghazālī”, EI^2

(İng.), II, 1042 vd.; Kāmûsü'l-a'lâm, I, 227 vd.; Th. Mentzel, “Ghazālī”, EI, II, 139.

Orhan Şaik Gökyay

DELİ HÜSEYİN PAŞA

(bk. HÜSEYİN PAŞA, Deli).

DELİ İSMÂİL DEDE

(bk. İSMÂİL DEDE EFENDİ, Deli).

DELİL

(الدليل)

Gerçeğe ulaştıran şey anlamında kelâm ve fıkıhta kullanılan terim.

Arapça'da "yol göstermek, irşat etmek" anlamındaki delâlet kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup "yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren" mânasına gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette "kılavuz" anlamında kullanılmakta (el-Furkān 25/45), ayrıca altı âyette "kılavuzluk etmek; göstermek, haber vermek" mânalarında aynı kökten türeyen fiiller yer almaktadır (bk. M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, "dll" md.). Bu kullanım şekilleri hadislerde de görülmektedir (bk. Wensinck, Muʿcem, "dll" md.).

KELÂM.

İlk kelâm âlimlerine göre delil, herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen hususa ulaştıran şeydir. Sünnî kelâmın kuruluşuna önemli katkılarda bulunan Bâkıllânî'ye göre delil, duyularla algılanmayan ve zaruri olarak kendiliğinden bilinemeyen hususların bilinmesini sağlayan şeydir. İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin tanımı da buna yakındır. Gazzâlî'den itibaren delille ilgili olarak yapılan tarifler mantıkî bir şekil almaya başlamıştır. Gazzâlî delili, "yeni bir bilgi meydana getiren yani sonuca ulaştıran iki öncülün birleşmesi" (el-İktisâd, s. 14) şeklinde tarif ederken Seyfeddin el-Âmidî "delil mantıkî bir kıyastır" demiştir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî ise delili, Fahreddin er-Râzî'ye uyarak "bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey" diye tarif ettikten sonra delilin hakikatini, kıyasta orta terimin küçük öncülde bulunması ve onu kapsaması şeklinde açıklamıştır (Taʿrîfât, s. 104). Delil daha ziyade bir hükmün ispat edilmesini veya bir sonucun ortaya çıkarılmasını sağlayan vasıtadır.

Gerek kendilerine has bir metot takip eden mütekaddimîn devri âlimlerince, gerekse metodolojide klasik mantık kurallarını esas alan müteahhirîn devri kelâmcılarınca yapılan tarifler, delilin bilinmeyeni ortaya çıkaran bir nevi

vasıta bilgi olduğu hususunda birleşmiştir. İnsanı bir konu hakkında müsbet veya menfi hüküm vermeye götüren delil karşılığında kullanılan emâre, beyyine, hüccet, şüphe, şâhid, sened gibi değişik terimler varsa da her birinin az çok farklı anlamları ve değişik kullanım alanları vardır. Delil ispat konusunu kesinlikle kanıtlama özelliği taşırken emâre mutlaka zan ifade eden bir işaret olarak kabul edilir (Tûsî, s. 66). Beyyine, iddia sahibinin görüşüne açıklık getirici ilâve bir bilgi ifade eder; hüccet, tartışmada muarıza üstün gelme gayesiyle getirilen delil anlamında kullanılır (Bursevî, s. 144, 147). Şüphe, muhalif mezhep mensuplarınca yapılan itirazlar ve ileri sürülen karşı görüşler için söz konusudur. Sened, tartışan taraflardan iddia sahibinin (muallil) öne sürdüğü tezleri kontrol edip kanıtlanmaya muhtaç bulunan hususlar için delil isteyen kişinin gösterdiği gerekçe, şâhid ise bu kişinin akıl yürütme mevkiine geçip muallilin delilini çürütme safhasında getirdiği karşı delil demektir (Yavuz, Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu, s. 22, 26).

Kelâm âlimleri, doğruluğundan şüphe edilen bir öncülün gerçekliğini kabul etmeye sevkeden delile büyük önem vermişler, hatta bu konuda aşırı gidenler delile bağlı olarak gerçekleşmeyen imanı geçerli saymamışlardır. Delilin "medlûl"den yani ispatlanması amaçlanan sonuçtan ayrı olduğu, bundan dolayı herhangi bir şekilde delilin çürütülmesiyle medlûlün de çürütülmüş ve gerçekliğini kaybetmiş sayılamayacağı, özellikle müteahhir kelâmcıların üzerinde ittifak ettikleri bir husustur. Delil, kelâm ilminin teşekkül ettiği dönemlerden itibaren mütekaddimîn devrinin sonuna kadar mantıkî bir kıyas formunda sunulmaktan çok her insanın doğuştan sahip olduğu aklî zaruretlere ve fıtrî mantığa dayandırılmıştır. Bu devrede geliştirilen deliller genellikle duyular âleminden elde edilen bilgilerden seçildiği için tecrübî karakter taşır; bunların mantık ilminin kurallarına uyup uymadığına önem verilmemiştir. Hatta Bâkıllânî gibi bazı kelâmcılar, kullanılan delilin çürütülmesi halinde kanıtlanmak istenen hususun da bâtıl olacağına hükmederek (in'ikâsü'l-edille) delillerin değeri ve fonksiyonu hakkında mantık kurallarına aykırı bir ilkeyi benimsemişler, bazı kelâmcılar da delille kanıtlanmayan bir iddianın mutlaka gerçeğe aykırı olduğunu söyleyerek delili her konuda belirleyici bir ilke telakki etmişlerdir (Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, I, 140).

Başta Gazzâlî olmak üzere Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî,

Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi müteahhirîn devri kelâmcıları, hangi alana ait olursa olsun delilin klasik mantıkta esasları belirlenen kıyas şekillerinden birine göre düzenlenmesinin gerektiği hususunda birleşmişler, mütekaddimîn kelâmcılarınca benimsenen ilkeleri eleştirip terketmişler, buna bağlı olarak da gözlem ve deneye dayanan deliller yerine ta‘lîlî kıyası kullanmışlardır. Zira onlara göre salt akıl ilkelerine dayanan delil duyu verilerine dayanan delilden daha doğrudur.

Yine onlara göre bir iddiaya ilişkin delilin yanlış olması veya bir iddianın herhangi bir delille kanıtlanamaması onun gerçeğe aykırı görülmesi için yeterli değildir. Gazzâlî, delillerin en doğrusunu mantıkî kıyas formuna sokulanların teşkil ettiğini ve bunların dışında bir kanıtlama vasıtasının bulunmadığını söyleyerek İslâm düşüncesinin doğrulanması ve savunulması için kıyası temel ispat metodu haline getirmiş ve bu tutumunu Kur’ân-ı Kerîm’e dayandırmıştır. Ona göre Kur’an’da yer alan bütün deliller, öncüllerinin tamamı belirtilmemiş mantıkî kıyaslar şeklindedir ve bunlar hem doğru hem de yanlış kıyas türlerine ışık tutmaktadır. Zira Kur’an, az kelime ile çok mânaya işaret etme özelliği taşıyan i‘câz harikası bir ilâhî kitaptır (geniş bilgi için bk. el-Kıstâsü’l-müstakīm, s. 14-57). En kuvvetli delilin ta‘lîlî kıyas olduğunu söyleyen Gazzâlî, Kur’ân-ı Kerîm’de bu hususa da temas edildiğini belirterek Allah’ın yoluna davet şekillerinden bahseden âyette (en-Nahl 16/125) geçen hikmetin bilginler için gerekli olan ta‘lîlî kıyasa, güzel öğüdün avam için elverişli bulunan hatâbî kıyasa, en güzel mücadelenin de cedelî kıyasa işaret ettiğini ileri sürmüştür (a.g.e., s. 6-7, 49). Yine ona göre hangi ilme ait olursa olsun bütün delillerin muhtevası evveliyyât, müşâhedât, mahsûsât, mücerrebât, mütevâtirât, meşhûrât, makbûlât ve vehmiyyât türünden yakînî veya zannî bilgilere dayanır. Eğer kıyasın öncüllerinden birinin doğruluğundan şüphe edilirse bu konuda kesin bir sonuca ulaşmanın yolu, doğruluğu apaçık öncüllerden teşekkül eden diğer kıyaslara başvurmaktır. Zira zanniyyât ve vehmiyyâtı belirleyip kesin bilgilerden ayıklamak için aklın temel ilkelerine müracaat edilir (a.g.e., s. 20; a.mlf., el-Müstasfâ, I, 47-49). Gazzâlî’nin, delilin şekli ve mahiyeti konusunda kelâm ilmine getirdiği yenilik kendisinden sonra Râzî, Âmidî, Adudüddin el-Îcî, Beyzâvî, Teftâzânî, Cürcânî gibi âlimlerce benimsenerek devam ettirilmiş ve bu alandaki çalışmalar daha ileri seviyelere götürülmüştür.

Kelâm âlimleri delili çeşitli bakımlardan tasnif etmişlerdir. Buna göre delil ihtiva ettiği bilginin kaynağı açısından ikiye ayrılır.

1. Aklî Delil. Bütün öncülleri akla dayanan delildir. Mantıkçılar, öncülleri kesin bilgilerden oluşan aklî delillere burhan, meşhûrât veya müsellemâttan oluşanlara cedel, zanniyyât veya makbûlâttan oluşanlara hatâbe, vehmiyyâttan oluşanlara da safsata veya mugalata adını verirler (bk. BEŞ SANAT). Kelâmcıların çoğunluğu da bu görüşü paylaşır. Bütün kelâmcılara göre aklî delile dayanarak hiçbir itikadî esas vazedilemez. Aklî delil sadece naklî delille sabit olmuş esasların daha iyi anlaşılmasına, doğruluğunun kanıtlanmasına ve gerektiğinde deliller arasında mukayese ve tercih yapılmasına katkıda bulunur.

2. Naklî Delil. Bütün öncülleri nakle dayanan delildir. Sübûtu, özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinde işitmeye bağlı olduğundan "sem'î delil" diye anıldığı gibi "lafzî delil" diye de adlandırılır. Bilgiyi nakledenin doğru söylediği ancak akıl yoluyla bilinebileceğinden bu tür delillere "naklî-aklî delil" demeyi daha uygun görenler de vardır. Bununla birlikte naklî-aklî delili üçüncü bir tür olarak kabul edenler de mevcuttur. Kelâm âlimleri, itikadî konulara ilişkin naklî delilleri Kur'ân-ı Kerîm, hadisler ve icmâ olmak üzere üç grupta toplamışlardır. Kur'an'ın naklî delil oluşunda âlimler arasında herhangi bir ihtilâf yoktur. Tevâtür derecesinde sabit olmaları sebebiyle zaruri ilim ifade eden hadislerin de delil olarak kabul edilmesi hususunda ittifak vardır. Tevâtür derecesine ulaşmamış (âhâd) hadislere gelince, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye âlimlerinin çoğu, âhâd derecesinde de olsa değişik rivayet yollarıyla doğrulukları sabit olmuş hadisleri, Kur'an'ın ruhuna ve genel telakkisine aykırı düşmemek şartıyla akaidin delilleri arasında kabul etmişlerdir. Mu'tezile âlimlerinin bir kısmı akaidde hadisleri bütünüyle reddederken bu âlimlerin ekserisi, bazı şartlara bağlı olarak nübüvvetin mûcize ile kanıtlanması ve âhiret halleri gibi konularda hadislerle istidlâl etmiştir (aş. bk.). Nazzâm gibi bazı Mu'tezile âlimleri icmâın akaidde bir delil olamayacağını ileri sürmüşlerse de kelâmcıların çoğunluğu icmâı itikadî konularda nasları tekit eden bir delil saymıştır (Kādî Abdülcebbâr, s. 139; İbn Hazm, el-Usûl ve'l-fürûᶜ, s. 43; Abdülfettâh el-Mağribî, s. 73). Kelâm ilminde naklî deliller İslâm akaidini belirleyen yegâne kaynaktır.

Deliller ortaya koydukları sonucun değeri açısından da iki kısma ayrılır.

1. Kat'î Delil. Kanıtlamayı amaçladığı konuya ilişkin karşı ihtimallerin bütününü ortadan kaldıran delildir, buna "yakınî delil" de denir. Aklî bir delilin kesin olabilmesi için bütün öncüllerinin zarûriyyât veya yakıniyyât türünden oluşması gerekir. Böyle bir delil burhan adını alır. Aklî deliller içinde kesin olanı sadece burhandır. Naklî delilin kesin olabilmesi için hem sabit oluşu hem de mânaya delâleti kesinlik arzetmelidir. Bu durumda mütevâtir habere dayanan her naklî delil sübût açısından kesinlik taşır. Bu şarta ilâve olarak mütevâtir haberin mânaya delâleti de açıksa, yani anlaşılma güçlüğü taşımıyorsa buna dayanan her naklî delil kesinlik kazanır.

2. Zannî Delil. Kanıtlamayı amaçladığı konuya ilişkin karşı ihtimallerin tamamını ortadan kaldıramayan delildir. Bu tür delillere "iltizâmî" veya "iknâî" deliller de denir. Kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre öncülleri yakıniyyât veya zarûriyyât türünden olmayıp cedel, hatâbe, şiir, safsatadan oluşan aklî delillerin hepsi zannî-aklî delil grubuna girer. Bunlardan cedelin, ortaya koyduğu sonucun kuvvetli bir zan ifade etmesi halinde burhan yerine geçebilecek bir karakter taşıdığını savunan âlimler vardır (Fahreddin er-Râzî, el-Metâlibü'l-ʿâliye, I, 239). Sübût ve delâlet cihetlerinden biri kesin olmayan bütün naklî deliller zannî niteliktedir. Mânaya delâleti açık olmayan âyetlerle tevâtür derecesinin altındaki bütün hadisler naklî-zannî delillerdir. Mahiyeti itibariyle şüpheye elverişli olmayan itikadî konularda zannî deliller yeterli görülmediğinden hadisler tek başına delil kabul edilmemiştir. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça olmasa bile işaretler halinde temas edilen konuları açıklayıcı mahiyette olan veya Kur'an'da bulunmayıp da genel esaslarına aykırı bir hüküm taşımayan âhâd hadisler âlimlerin çoğunluğu tarafından delil olarak kullanılmıştır. Ancak Kur'an'ın genel esaslarına veya aklın temel ilkelerine aykırı hükümler ihtiva eden hadisler zannî bilgi dahi ifade etmez ve delil olarak kullanılmaz.

Mu'tezile ve Eş'ariyye âlimlerinin çoğunluğu, doğrulukları aklın kanıtlamasıyla bilindiğinden naklî delillerin tek başına yakınî bilgi ifade etmediğini kabul ederken Cürcânî ile Beyâzîzâde Ahmed Efendi gibi bazı Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri dinî konularda kat'î-naklî delillerin kesin bilgi ifade ettiğini savunmuşlardır. İsmail Hakkı İzmirli, zarûriyyât dışındaki

kıyaslardan oluşan aklî delillerin eksiklik, hata ve vehim şâibesinden kurtulamayacağını, halbuki ilâhî teyide dayanan kat‘î-naklî delillerin söz konusu olumsuzluklardan bütünüyle uzak olduğunu belirterek onları aklî delillerden

daha isabetli bir bilgi vasıtası kabul etmiştir (Yeni İlm-i Kelâm, s. 59). Kelâm âlimlerine göre bir naklî delil aklî delil ile çelişirse aklî delil tercih edilir ve nakil onun ışığı altında te’vile tâbi tutulur. Zira naklî delil aklî delilin önüne geçirilirse naklin doğruluğunu kanıtlama imkânı kalmaz.

Akaid sahasında kullanılan delillerin âlim-cahil herkesi ilgilendirdiğini, dolayısıyla bu konudaki delillerin klasik mantık ilmini bilmeyenlerce anlaşılamayacak olan mantıkî kıyas formunda getirilmemesi gerektiğini savunan İbn Teymiyye ile onun görüşünü paylaşan diğer âlimlerin delile bakışları oldukça farklıdır. Onlara göre herhangi bir konuya ilişkin delilin bilgi ifade etmesi için mantıkî kıyas formuna sokulması, konunun anlaşılmasını güçleştireceği gibi bazı yanlış sonuçların doğmasına da sebep olabilir. Üstelik ta‘lîlî kıyas formundaki bir delil, büyük öncülde mevcut bilgiyi sonuç olarak sunmaktan başka fikrî bir değer taşımaz, bu sebeple de önceden bilinmeyen bir hususu kanıtlamış olmaz (Nakzü’l-mantık, s. 165). Selef âlimlerine göre delil şer‘î, naklî ve aklî olmak üzere üç gruba ayrılır. Kelâm âlimlerince yapılan taksimin aksine şer‘î delil naklî delilden ayrıdır. Zira şer‘î delil, naklî ve aklî delil türlerini içine alan daha geniş kapsamlı bir muhtevaya sahiptir ve kelâmcıların zannettiği gibi gerçekliğinin kanıtlanması sadece onu haber verenin doğruluğunu bilmeye bağlı değildir; aksine, gerçekliğine ilişkin aklî deliller şeriatın esasını teşkil eden Kur’ân-ı Kerîm’de mevcuttur. Hatta onda aklî delillerin türlerine ilişkin temel bilgilere yer verilmiştir. Ne var ki bunlar klasik mantık ilminin kurallarına göre değil herkesin anlayabileceği tabii mantık esaslarına göre düzenlenmiştir (İbn Teymiyye, Muvâfakatü sahîhi’l-menkūl, I, 44; Süyûtî, I, 456). Selef âlimlerine göre şer‘î deliller kesin bilgi ifade ederken şer‘î olmayan aklî ve naklî deliller böyle değildir. Bunların bir kısmı yakınî, bir kısmı da zannî, hatta bütünüyle yanlış olabilir. Zira şer‘î olmayan delillerin kesinlerini zannî olanlarından ayırt etmek için objektif bir ölçü yoktur. Özellikle aklî deliller alanında farklı ölçüler kabul edilmekte ve birbiriyle çelişen iki zıt delile bile farklı düşünürlerce kesin delil nazarıyla bakılabilmektedir. Şu halde bir aklî delilin doğruluğunu belirlemek için

yanılmaz bir ölçüye ihtiyaç vardır ki bu da mutlak hakikat olan şer‘î delildir. Bundan dolayı Kur’an delilleri diğer bütün delillerden üstündür, doğrulukları herhangi bir sebeple sona ermeyeceğinden de her zaman geçerlidir. Kesin delillerin birbiriyle çelişmeyeceğini dikkate alan Selef âlimlerine göre Kur’an delillerine aykırı bilgiler ihtiva eden bir delil eğer aklî ise dayandığı ilke açık değil, naklî ise sahih değildir. Sonuç olarak aklî delillerle naklî deliller arasında herhangi bir çelişkiden söz edilemez (İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruzi’l-ʿakl ve’n-nakl, I, 198-200).

Kelâm ilminde, İslâm akaidinin hangi esaslardan ibaret olduğunu ve bunların hangi aklî temellere dayandığını belirlemek amacıyla üzerinde durulan delil ihtilâflı konuların çözümlenmesini sağlayan bir vasıta olarak görülmüş, bir iddianın doğruluğunu veya yanlışlığını kanıtlamak için mutlaka başvurulması gereken bir esas kabul edilmiştir. Delil kavramı etrafında yürütülen tartışmaların odak noktasını, onun klasik mantıkta benimsenen kıyas formunda mı, yoksa herkesin doğuştan sahip olduğu basit bir mantık üslûbu içinde mi sunulmasının gerektiğidir. Âlimlerin çoğunluğu birinci şıkkı tercih etmiştir. Kelâm âlimlerince geliştirilen delilleri eleştiren filozof İbn Rüşd’e göre (el-Keşf, s. 54, 63), itikadî konularda birleşik deliller yerine tek öncüllü basit deliller kullanmak hem bilginlerin hem de avamın anlayıp faydalanması açısından daha uygun görünmektedir. Âlimler arasındaki önemli bir tartışma konusunu da naklî delillerin aklî delillere tâbi kılınması ve naklî delillerin değeri meselesi oluşturmuştur. Allah’ın her şeyi ilmiyle kuşattığı, bilgisinin her türlü eksiklik ve yanlışlıktan münezzeh olduğu, ayrıca insanlara zannî bilgilerden kaçınmalarını emrettiği dikkate alınırsa naklî delillerin, dolayısıyla Kur’an’daki bütün delillerin kesin bilgi ifade ettiğini savunan görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “dll” md.; M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, “dll” md.; Wensinck, Muʿcem, “dll” md.; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 4; İbn Fûrek, Mücerredü makālât, s. 286; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 33-

34; Kādî Abdülcebbâr, Fazlü'l-iʿtizâl ve tabakātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuad Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 138-139; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), I, 40-42; a.mlf., el-Usûl ve'l-fürûʿ, Beyrut 1404/1984, s. 43; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 8, 359-360; Gazzâlî, el-Kıstâsü'l-müstakīm (Mecmûʿatü'r-resâʾil li'l-İmâm el-Gazzâlî içinde), Beyrut 1406/1986, III, 6-58; a.mlf., el-İktisâd, s. 14; a.mlf., Miʿyârü'l-ʿilm, s. 61-62, 131, 164, 193, 245-246; a.mlf., el-Müstasfâ, I, 47, 49, 52-53; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille, Beyrut 1402/1982, s. 47, 54-57, 6263; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, XX, 138-139; a.mlf., el-Metâlibü'l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, I, 239; a.mlf., Meʿâlimü usûli'd-dîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye), s. 24; Âmidî, el-Beyân (nşr. H. Mahmûd eş-Şâfiî), Kahire 1403/1983, s. 89; Tûsî, Telhîsü'l-Muhassal, Tahran 1359/1980, s. 66-68; İbn Teymiyye, Muvâfakatü sahîhi'l-menkūl li-sarîhi'l-maʿkūl, Beyrut 1985, I, 44, 51, 53, 77, 78, 156; a.mlf., Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 175, 183, 198-200; V, 277, 278, 328-332, 335; a.mlf., Nakzü'l-mantık, Kahire 1951, s. 165; Şâtıbî, el-Muvafâkāt, I, 35; III, 20, 52-53; Teftâzânî, Şerhu'l-Makāsıd, I, 25; Cürcânî, et-Taʿrîfât, Beyrut 1403/1983, s. 104; a.mlf., Şerhu'l-Mevâkıf, I, 131-156; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, s. 42, 46, 47, 50, 349; Süyûtî, İʿcâzü'l-Kurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1973, I, 456; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, I, 141; Tehânevî, Keşşâf, II, 492-497; İsmâil Hakkı Bursevî, Furûku Hakkī, İstanbul 1308, s. 144, 147; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, s. 45-46, 59; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, III, 226; X, 434; XI, 364-365, 456; A. Abdülfettâh el-Mağribî, İmâmü ehli's-sünne ve'l-cemâʿa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kahire 1405/1985, s. 72-73; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1981, s. 72-73; Ali eş-Şâbî, Müşkiletü efʿâli'l-ʿibâd (el-Muʿtezile beyne'l-fikr ve'l-ʿamel içinde), Tunus 1979, s. 70; Ebû Lübâbe Hüseyin, Mevkıfü'l-Muʿtezile mine's-sünne (a.e. içinde), s. 113, 126; Yusuf Şevki Yavuz, Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu, İstanbul 1983, s. 22, 26, 126-135, 184-194; a.mlf., İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1989, s. 95; Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, Davâbitü'l-maʿrife, Dımaşk 1408/1988, s. 25, 298-304; Tj. De Boer, "Kıyâs", İA, VI, 780-785; S. van den Bergh, "Dalīl", EI² (İng.), II, 101-102.

Yusuf Şevki Yavuz

FIKIH.

Fıkıh usulü ile mantık ve kelâm ilimlerinin yakın münasebeti sebebiyle İslâm hukukunda delilin tanımı için bu ilimlerin tanım ve kavramlarından geniş ölçüde faydalanılmıştır. Delilin İslâm hukukunda biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki tanımı vardır. İslâm hukukçularının çoğunluğuna ve bilhassa fukaha ekolüne mensup usulcülere göre delil, "üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca (matlûb-ı haberî) ulaşılması mümkün olan şey"dir. Delil ile ulaşılan bilgi kat'î olabileceği gibi zannî de olabilir. Bu delilin geniş kapsamlı tanımıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Beyzâvî gibi kelâm ekolüne

mensup usulcüler ise ilim-zan ayrımı yaparak kat'î bilgiye (ilim) ulaştırana delil, zannî bilgiye ulaştırana da emâre demeyi tercih etmişlerdir. Bu takdirde delil daha dar kapsamlı olarak "üzerinde doğru düşünüldüğünde haberî sonucu bilmeyi sağlayan şey" şeklinde tanımlanabilir. Delilin tarifinde yer alan "haberî sonuç" tabiriyle doğrulanabilir (tasdikî) bilgiler kastedilir ve mantıktaki "tasavvur" kavramı tarifin dışında bırakılmak istenir. İslâm hukuku açısından ifade edilecek olursa tarifte geçen haberî sonuçtan maksat şer'î hükümdür. Böylece delil daha açık bir ifadeyle "şer'î ve amelî bir hükme götüren şey" tarzında tarif edilebilir. Bunun için de İslâm hukukçuları hem şer'î hükmün çıkarıldığı aslı, hem de şer'î hüküm elde etmede kullanılan yöntem ve genel prensipleri delil olarak adlandırırlar. Nitekim asıl ve delil kelimelerinin zaman zaman eş anlamlı olarak kullanılması, usûl-i fıkhın da "fıkhın delilleri" olarak anlaşılması bunu teyit eder (Ebû İshak eş-Şîrâzî, I, 161).

Şer'î hükümle şer'î delil arasında sıkı bir bağ mevcut olup dinî literatürde şer'î delil deyince İslâm şeriatına ait hükümlerin doğrudan veya dolaylı olarak elde edildiği tafsilî ve icmâlî deliller anlaşılır. Esasen İslâm hukukunun da ana konusu, bir bakıma şer'î hükümle şer'î delilden ve bu ikisi arasındaki bağdan ibarettir. Tafsîlî, diğer bir ifadeyle cüz'î deliller, özel bir meseleyle ilgili belirli bir şer'î hükmü bildiren delillerdir. Meselâ domuz etinin, kendiliğinden ölen hayvanın etinin haramlığını bildiren (el-Mâide 5/3), boşanan kadının iddet süresinden bahseden (el-Bakara 2/231), miras paylarını belirleyen (en-Nisâ 4/11-12) âyetler, ortak ve komşunun şüf'a hakkından söz eden hadisler (Buhârî, "Şüf' a", 1; Şevkânî, V, 372-378),

münferit konularda şer‘î hüküm bildirmeleri bakımından birer tafsîlî delildir. İcmâlî deliller ise şer‘î hükümlerin genel kaynaklarıdır. Bunlar da ilk planda “edille-i erbaa” veya “edilletü’l-ahkâm” denilen kitap, sünnet, icmâ ve kıyastır. Sahâbe sözü, istihsan, istislâh gibi diğer icmâlî deliller bu dört ana delilin kapsamına dahil edilir. Söz konusu dört delil, bir bakıma bütün şer‘î delilleri temsil eden ve bütün şer‘î hükümlerin kaynağını oluşturan bir konumda görüldüğünden, İslâm hukukunda ele alınan her konu ve varılan her hüküm mümkün olduğu ölçüde bu dört delille ayrı ayrı desteklenmek istenir.

Muhtelif usul ve fürû kitaplarında “bizim delilimiz, bu meselenin delili” gibi ifadelere sık sık rastlanır. Bu ifadelerle çok defa şer‘î hükme kaynaklık eden tafsîlî delil, bazan da icmâlî ve küllî delil veya bunlardan hüküm elde etmede kullanılan metot ve kaideler kastedilir. Hatta zaman zaman delil ile, yeni bir hükme götüren veya onu destekleyen belli ölçüde doğrulanmış bir önceki hüküm ve önermelerin kastedildiği de olur. Bu son anlayış delilin mantık ilmindeki tanımına da uygundur. Diğer bir ifadeyle delil ile ulaşılan sonuç başka yeni bir sonuç için delil olabilmekte ve bu ileriye doğru böylece devam etmektedir. Âyet ve hadislerin fıkhî meselelerde delil olarak anılması ve kullanılmasının yanı sıra âyet ve hadislerden hüküm elde etmede kullanılan istihsan, istislâh, sedd-i zerâî, örf, aslî ibâha, ihtiyat gibi metot ve kaidelerin de delil olarak adlandırılması bu sebepledir. Çünkü hukukçu burada, bu nevi yöntem ve usul kurallarını yeni bir hükme götüren bir araç olarak değerlendirmektedir.

Şer‘î delillerin en çok bilinen ayırımlarından birisi de naklî-aklî veya sem‘îaklî ayırımıdır. Naklî deliller, oluşumunda müctehidin katkısı olmayıp şâri‘den nakledilen şer‘î asıllardır. Bunlar da Kitap ve Sünnet’ten ibarettir. Bu ikisi, sadece doğru haber verenden işitilmekle bilinmesi sebebiyle “sem‘î deliller” diye de anılır. İslâm öncesi şeriatlar da netice itibariyle Kur’an ve Sünnet’in bilgi vermesine dayandığından bu iki delil içerisinde mütalaa edilir. Diğer delillere gelince, naklî delilin tanımında şâri‘den nakledilmesi, oluşumunda müctehidin (aklın) rolünün bulunmaması, nakil yoluyla bilinebilmesi gibi kısmen farklı kriterler kullanılmakta, bu sebeple de icmâ, sahâbe sözü ve örfün naklî delil sayılıp sayılmaması benimsenen kriterlere göre değişebilmektedir. Naklî delil, “müctehidin, bir diğer ifadeyle aklın katkısı olmadan şâri‘den nakledilmiş olması” ölçüsüyle

tanımlandığında sadece Kitap ve Sünnet'in naklî delil sayılması mümkün olur. Hatta Hz. Peygamber'in kendi ictihadına dayanan bazı sünnet nevilerinin naklî delil sayılmaması bile düşünülebilir. Bunun yanında bir nevi kollektif ictihad ve ümmetin ortak kabul veya reddi niteliğini taşıyıp oluşumunda re'y ve ictihadın ağırlık kazandığı icmâ ile sahâbenin ictihadî görüşü mahiyetindeki sahâbe sözünün naklî delil sayılması doğru olmaz. Fakat naklî delil ile "hukuk ekollerinin oluşum dönemine kadar nakil yoluyla aktarılan bilgi kaynakları" kastediliyorsa, o takdirde sahâbe ve tâbiîn icmâını, sahâbe sözünü, hatta nassın üzerine bina edilen Hz. Peygamber dönemi örfünü naklî delil saymak mümkündür. Öte yandan icmâın ve sahâbe sözünün naklî delil sayılması, ilk dönem icmâının ve bütünüyle sahâbe sözlerinin sonrakilerce tartışılmasını önleme, Kur'an ve Sünnet'in açık bıraktığı yerde bu iki kaynağın ümmeti birleştirici bir rol üstlenmesini sağlama gibi bir amaçla da izah edilebilir.

Aklî deliller ise naklî delil ile bağlantılı olmakla birlikte aklî muhakeme ve beşerî yorumun ağırlıkta olduğu, oluşmasında müctehidin katkısının bulunduğu delillerdir. Diğer bir ifadeyle şer'îaklî delil, müctehidin naklî delillerin dolaylı ifadelerini, genel ilke ve amaçlarını veya boş bıraktığı alanları gözeterek yeni şer'î hükümler elde etmede kullanıldığı istidlâl metotları ve akıl yürütmeleridir. Bu zihnî faaliyetin genel adı kıyastır; re'y, ictihad, istinbat, istidlâl gibi terimler de buna yakın anlamlar taşır. İstihsan, istislâh, istishâb, sedd-i zerâî gibi deliller bu grupta mütalaa edilir.

Şer'î delillerin naklî-aklî ayırımı, her ne kadar bunların elde ediliş ve oluşum tarzına bağlı görünüyorsa da yeteri kadar net değildir. Üstelik bu ayırımın önemli sonuçları da yoktur. Çünkü her bir grubun diğeriyle sıkı bir ilişkisi vardır. Nitekim Kur'an ve Sünnet'in ibtidâen delil olarak kabulü, hükümlerinin anlaşılması ve dolaylı ifadelerinden hüküm çıkarılması aklî istidlâle ihtiyaç hissettirdiği gibi aklî delillerin de şer'î delil grubuna girebilmesi için nakil ile özel veya genel bir bağlantısının bulunması gerekir. Bu bakımdan aklî delilleri, nakil tarafından müsaade edilmiş ve muteber addedilmiş olmaları, naklin ilke ve amaçlarına dahil bulunmaları veya naklî delilleri işletme aracı olmaları gibi gerekçelerle nakil çerçevesinde düşünmek mümkün olduğu gibi bütün naklî delilleri genel yöneliş itibariyle kitaba irca edip Kur'an'ı "aslü'l-usûl" olarak nitelendirmek mümkündür (Gazzâlî, I, 100; Şâtıbî, III, 41-42).

Şer‘î delillerin bir başka ayırım ve derecelendirmesi de sübût ve delâlet

yönündendir. Kur’an’ın Allah’tan Peygamber’e gelişinde ve bizlere kadar naklinde hiçbir şüphe ve kesinti olmadığından bütün âyetler sübût yönünden yani kaynağına aidiyetleri bakımından kat‘îdir. Hadisler ise belli türleri hariç sübût yönünden genelde zannîdir. Bu ayırımların sonucu olarak naklî deliller sübûtu ve delâleti kat‘î, sübûtu kat‘î delâleti zannî, sübûtu zannî delâleti kat‘î, sübûtu da delâleti de zannî şeklinde dörtlü bir ayırım ve derecelendirmeye tâbi tutulur. Bu aynı zamanda deliller ve delillerin alt türleri arasındaki hiyerarşiyi ve çatışma halinde hangisinin öncelik taşıyacağını belirlemeye de yardımcı olur. Şer‘î deliller, hükme delâletinin kuvvetine göre kat‘î ve zannî şeklinde ikiye ayrılır. Kendisinden şer‘î bir hükmün açıkça anlaşıldığı ve başka türlü anlaşılmasının doğru olmayacağı deliller delâleti kat‘î, dolaylı şekilde hüküm bildiren, yorum ve izaha muhtaç olanlar da delâleti zannî delillerdir. Kur’an ve Sünnet’te her iki nevi delil mevcuttur. Hatta bir âyet veya hadis bir yönden kat‘î, diğer yönden zannî delâlete sahip olabilir. Kıyas ve diğer aklî delillerin şer‘î hükme delâletleri ise daima zannîdir. Fıkıh usulünde delâletin tanımı ve nevileriyle ilgili olarak yer alan ayrıntılara ve delilmedlûl ilişkisine paralel olarak delil daha birçok açıdan farklı ayırım ve adlandırmalara tâbi tutulabilir. Meselâ Ebü’lVelîd el-Bâcî sem‘î delillerin asl, ma‘kulü’l-asl, istishâbü’l-hâl şeklinde üçlü ayırımından (İhkâm, s. 187), İzzeddin İbn Abdüsselâm lafzî deliller-mânevî deliller şeklinde ikili ayırımdan söz eder (el-İmâm, s. 81-82). Yine fıkıh usulünde yer alan ibare, işaret, delâlet ve iktizâ ile delâlet; mantûk ve mefhûm ile delâlet; mutabakat, tazammun ve iltizam ile delâlet ayırımları da delilin benzeri ayırım ve adlandırmalara tâbi tutulmasını mümkün kılmaktadır (bk. DELÂLET).

Kitap ve Sünnet’in şer‘î delil olarak kabulünde görüş birliği vardır. İcmâ ve kıyas da büyük çoğunluğa göre şer‘î delildir. Bu dört delil usul kitaplarında “şeriatın asılları” (usûlü’ş-şer‘) olarak anılır. Bununla birlikte sadece Kitap ve Sünnet’i veya Kitap, Sünnet ve icmâı kabul edip kıyası daha tâlî ve farklı bir konumda ele almak da mümkündür. Bu yaklaşım tarzı ise kıyasın bir delilden ziyade diğer üç delilden hüküm elde etme (istismar, istinbat) metotlarından biri sayılmasıyla veya ilk üç delilin kat‘î, kıyasın ise zannî delil kabul edilmesinden kaynaklanan derece farklılığının gösterilmesi

gayretiyle izah edilebilir (Ebû İshak eş-Şîrâzî, I, 162-163; Pezdevî, I, 1920; Gazzâlî, I, 5-6; II, 228). Delillerin aslma‘kūlü’l-asl şeklindeki ayırımında da “asl” ile Kitap, Sünnet ve icmâ “ma‘kūlü’l-asl” ile lahnü’l-hitâb, fahve’l-hitâb, ma‘ne’l-hitâb (kıyas), istidlâl bi’l-hasr gibi, naslardan hüküm çıkarmada kullanılan dil ve mantık kuralları ve akıl yürütme metotları kastedilir (Bâcî, s. 187). Buna karşılık bu ilk üç delile kıyas ve istidlâli ayrı ayrı ilâve edip şer‘î delilleri beş olarak gösterenlerse (Âmidî, I, 145; İbn Hâcib, s. 45; Sübkî, I, 29) kıyası daha dar ve teknik anlamda alıp kıyas dışındaki diğer aklî delil ve metotları istidlâl başlığı altında toplamak isterler. Bütün bu tasnifler, şer‘î deliller arası hiyerarşiyi ve İslâm hukukçularının hüküm verirken gözettikleri sırayı ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Bununla birlikte gerek bu delillerin mahiyet ve kapsamını tesbitte, gerekse naklî delillerden hüküm elde etme kaide ve metotları olan aklî delillerin delil olarak kabulü, kullanımı, derecelendirilmesi ve hatta adlandırılmasında hukukçular ve hukuk ekolleri arasında zaman zaman ciddi görüş ayrılıkları olmuştur. Bu da İslâm hukuk doktrininde yer alan zengin görüş farklılıklarının önemli bir sebebini teşkil eder.

Kitap ve bunun etrafında kademe kademe yer alan diğer şer‘î deliller, netice itibariyle insanlığa doğru yolu gösterme, selim aklın ve fıtratın da gerektirdiği bir hayat tarzını tesis etme, ferdî ve sosyal dengeyi ve düzeni sağlama gibi gayelere mâtuftur. Bu sebeple şer‘î deliller hem kendi içinde bir bütünlük ve tutarlılık arzeder, hem de aklıselimle, fıtratla, insanlığın ortak ideal ve değerleriyle tam bir uyum gösterir. Deliller arasında, nakil ile akıl arasında gerçekte çatışma yoktur. Bir çatışma gözüküyorsa bu sübjektif bakış açılarına, çatışan delillerden birinin yanlış algılanmasına ve değerlendirilmesine bağlanmalıdır.

Delil bilhassa muâmelât hukukunda, terim anlamından çok sözlük anlamıyla bağlantılı olarak, “bir şeyi bilmeye yarayan alâmet ve karîne” mânasında da kullanılır. Nitekim Mecelle’de yer alan, “Bir şeyin umûr-ı bâtınada delili o şeyin makamına kaim olur” (md. 68) ifadesinde sözü edilen delil, doğrudan ve açıkça bilinmesi mümkün olmayan bir hususta zannî de olsa belli bilgi ve kanaate ulaştıran dolaylı bilgi kaynaklarını, emâre ve karîneleri, hatta illet-i zâhireyi de içine alacak kadar geniş bir anlam taşır. Meselâ belli davranış nevilerinin borçlar veya ceza hukukunda rızâya, vazgeçmeye, izin ve icâzete, kasıt ve taammüde delil sayılması

böyledir.

Muhakeme hukukunda ispat vasıtalarına genel olarak delil denilmesi, kuvvet derecelerine göre kat‘î delil, zannî / takdirî delil gibi ayırım ve adlandırmaların yapılması mümkünse de bu alanda delilden ziyade beyyine, karîne, şâhitlik, ikrar, nükûl gibi terim ve özel adlandırmaların kullanımı yaygınlık kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 492-498; Buhârî, “Şüfʿa”, 1; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1965, I, 910; II, 690-692; Bâcî, İhkâm (Türkî), s. 171-187; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerhu’l-Lümʿa (nşr. Abdülmecîd et-Türkî), Beyrut 1988, I, 155-163; II, 755, 1001; Pezdevî, Kenzü’l-vüsûl, I, 19-20; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 5-6, 100; II, 228; Fahreddin er-Râzî, el-Mahsûl, Beyrut 1988, I, 15, 51-52; Âmidî, el-İhkâm, Kahire 1967, I, 11-12, 145-146; İbn Hâcib, Müntehe’l-vüsûl ve’l-emel, Beyrut 1985, s. 4, 45; İzzeddin b. Abdüsselâm, el-İmâm fî beyâni edilleti’l-ahkâm, Beyrut 1987, s. 81-82; Beyzâvî, Minhâcü’l-vüsûl fî ʿilmi’lusûl, Beyrut 1984, I, 18-40; Sübkî, Cemʿu’l-cevâmiʿ, I, 29-46, 124-129; Şâtıbî, el-Muvâfakāt, III, 15-85; Mecelle, md. 68; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, V, 372-378; Muhammed Hudarî Bek, Usûlü’l-fıkh, Kahire 1969, s. 14-18, 205-209; Abdüllatîf Abdülazîz Berezencî, et-Teʿâruz ve’t-tercîh beyne’l-edilleti’ş-şerʿiyye, Bağdad 1977, I, 173-239; Abdülkerîm Zeydân, el-Vecîz fî usûli’l-fıkh, Beyrut 1987, s. 11-12, 147-151; Ahmed ez-Zerkā, Şerhu’l-kavâʾidi’l-fıkhiyye, Dımaşk 1989, s. 345-347; Zekiyyüddin Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İ. Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 39-43; A. J. Wensinck, “Kıyâs”, İA, VI, 785-786; S. van den Bergh, “Dalīl”, EI² (İng.), II, 101-102.

Ali Bardakoğlu

DELİLLER HANI

Diyarbakır'da XVI. yüzyıla ait Osmanlı hanı.

Sur içinde Mardin Kapısı yakınında yer alan yapı Hüsrev Paşa Hanı olarak da adlandırılmaktadır. Han 934 (1527-28) yılında Diyarbakır'ın ikinci Osmanlı beylerbeyi Deli Hüsrev Paşa tarafından yaptırılmıştır. Yapının Deliller Hanı adını almasının sebebi, hacı adaylarına rehberlik yapan delillerin burada konaklamasıdır. Han karşısındaki geniş alana da Hacılar Harabesi denilmekteydi.

Açık avlulu ve kapalı iki bölümden meydana gelen yapı, bu haliyle Selçuklu devri

kervansaraylarının geleneğini yaşatan erken Osmanlı hanları arasında yer alır. Siyah ve beyaz taşların düzenli biçimde kullanıldığı hafif dışa taşkın giriş kapısı ve sokağa açık bir sıra dükkânı ile tipik bir Osmanlı şehir hanı görünümünde olan yapının açık avlulu bölümü iki katlıdır ve üst kattaki her odanın dışa açılan pencereleri vardır. Düzenli kesme taştan yapılmış iki katlı revaklardan alttakilerin arkasında dükkânlar, üsttekilerin arkasında ise ocaklı ve pencereli odalar yer almaktadır. Giriş koridorunun avluya bakan cephesi geometrik kûfî yazı ile bezenmiştir. Açık avlulu iki katlı bölümden tek katlı kapalı ahır bölümüne geçiş Selçuklu hanlarının aksine belirsizdir ve revak arkasındaki bir dükkândan sağlanmıştır. Han odalarının her cepheye açılan pencerelerine karşılık ahır bölümünde bir sıra küçük pencere ile loş bir iç mekân meydana getirilmiştir. Binada yapı malzemesi olarak siyah ve beyaz kesme taş, moloz taş ve tuğla kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 38; Bedri Günkut, Diyarbakır Tarihi, Diyarbakır 1937, s. 122; U. Eti, Diyarbakır, Diyarbakır 1937, s. 67; Gabriel,

Voyages, s. 202-203; Şevket Baysanoğlu, Kısaltılmış Diyarbakır Tarihi ve Abideleri, İstanbul 1963, s. 144-145; Feridun Akozan, “Türk Han ve Kervansarayları”, Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 136; Metin Sözen, Diyarbakır’da Türk Mimarisi, İstanbul 1971, s. 193-195.

Ara Altun

DELÎLÜ’l-FÂLİHÎN

(دليل الفالحين)

İbn Allân (ö. 1057/1647) tarafından Nevevî’nin Riyâzü’s-sâlihîn adlı hadis kitabına yazılan Arapça şerh

(bk. RİYÂZÜ’s-SÂLİHÎN).

DELİORMAN

Kuzeydoğu Bulgaristan'da bir bölge.

Türkler tarafından kullanılan Deliorman adı popüler olduğundan bölgenin sınırları kesin değildir. Osmanlı hâkimiyeti döneminde (1393-1878) Deliorman, Hezargrad kazasına bağlı Divaneorman nahiyesiyle Şumnu kazasına bağlı aynı addaki nahiyeden meydana gelmekteydi. Bölge Tuna'nın güneyinde ve Rusçuk-Hezargrad-Varna'nın doğusundadır. Şumnu'dan Tuna'ya uzanan ve Silistre ile Tutrakan arasından geçen hat Deliorman bölgesinin doğu sınırını teşkil eder. Bu bölge dalgalı bir plato şeklindedir ve az yağmur almasının yanı sıra su kaynaklarının sınırlılığı ile de bilinir. Doğusunda düz ve ağaçsız Dobruca bölgesi bulunur. XIX. yüzyıla kadar bölge sık ormanlarla kaplıydı ve Deliorman adını da bu sebeple almıştı. Deliorman'ın en önemli yerleşim merkezleri Hezargrad (Razgrad), Balbunar (Kubrat) ve Kemanlar (İsperih) kasabalarıydı.

Deliorman adı, XII. yüzyıl Bizans tarihçisi Kedrenos tarafından Teleorman şeklinde zikredilmişti. İdrîsî ise burayı Tenu-Orman adıyla anmıştı. Ortaçağ'da Deliorman'ın Tuna nehrinin iki yakasına da yayıldığı bilinmektedir. Bugün Romanya'da bulunan Aluta ve Vede nehirlerinin arasındaki bölge hâlâ Teleorman adını taşımaktadır. Deliorman ismi, XI ve XII. yüzyıllarda Tuna'nın her iki yakasına yerleşen Peçenek ve Kuman Türkleri ile alâkalıdır. Bunlar zamanla GrekOrtodoks kilisesine bağlanmışlar ve giderek Slavca konuşan Bulgarlar'ca asimile edilmişlerdir. XVI. yüzyıl Osmanlı tahrirleriyle XVII. yüzyıl mufassal avârız ve cizye defterlerinde Kuzeydoğu Bulgaristan'da yaşayan hıristiyanlara ait Türkçe birçok isme (Aydın, Babako, Gödelin, Karagöz, Karaman, Karaoğlan, Kurt, Malam vb.) rastlanmaktadır. Polonyalı Türkolog Tadeusz Kowalski'nin araştırmaları da XX. yüzyılda Kuzeydoğu Bulgaristan'da konuşulan Türkçe'den hareketle bu bölgede bir grup kuzey Türk'ünün yaşadığını ortaya koymaktadır. Bu Türkler daha sonra 1261'de Anadolu'dan gelen İzzeddin Keykâvus'a tâbi Selçuklu Türkleri'yle karışmışlardır. Bu Selçuklular'ın bir kısmı Keykâvus'un bölgeden ayrılmasından sonra da orada kalmış olup Gagauz (=Keykâvın) adıyla tanınmışlardır. 1300

civarında mânevî liderleri Sarı Saltuk'un ölümünün ardından burada bulunan Türkler'in bir kısmı Anadolu'ya dönmüş, bir kısmı ise tarihçi Yazıcıoğlu Ali'nin zikrettiği gibi bulundukları yerlerden ayrılmamışlar ve sonradan din olarak Hıristiyanlığı seçmişlerdir.

Kuzeydoğu Bulgaristan Türkleri üzerinde etkin olan bir diğer grup da Osmanlılar'dır. Zaman içerisinde bu üç grup kaynaşmış ve Osmanlı öncesinde bölgeye yerleşmiş olan Türkler yavaş yavaş İslâmiyet'i kabul etmişlerdir. Hatta Osmanlılar'dan önce buraya yerleşen Türkler'in İslâm'ın bu bölgede yayılmasını kolaylaştırdığı da söylenebilir. Gadzaanov'a göre Deliorman bölgesindeki Türkler Anadolu'dan gelmedir. Bu görüş XVI. yüzyıl tahrirlerince de doğrulanmaktadır. Ancak Osmanlılar'ın gelişinden önce bölgede bulunan Türk mevcudiyeti de inkâr edilemez. Deliorman'da uzun boylu ve atletik yapıya sahip, koyu mavi gözlü insanların varlığı bu görüşü kuvvetlendirmektedir.

Ortaçağ'da Deliorman'ın batı kısmı Çerven (Rusçuk'un 25 km. güneyinde), doğu kısmı Şumen (Şumnu) ve kuzey kısmı Silistre piskoposluklarına bağlıydı. Bu bölge Çandarlı Ali Paşa'nın 1388-1389 kış mevsiminde gerçekleştirdiği seferlerle Osmanlı hâkimiyetine girdi. Neşrî'nin belirttiğine göre müstahkem yerlerin çoğu savaşmadan teslim olmuştu. Haçlılar'ın Varna Seferi sırasında (Kasım 1444) Kuzeydoğu Bulgaristan'da yaşayan halk ağır kayıplar verdi, Şumen'in kuzeyindeki bölge neredeyse tamamen boşaldı. Kazıklı Voyvoda Vlad Tepeş döneminde gerçekleşen Eflak saldırıları sonucu Tuna toprakları çok büyük hasara uğradı.

Osmanlılar Kuzey Bulgaristan'ı fethettiklerinde idarî sınırları olduğu gibi bıraktılar. Deliorman'ın bir kısmı Şumnu

kazasına, bir kısmı da Çerven kazasına bağlıydı. 1530'larda yeni bir kaza olarak Hezargrad kuruldu ve Çerven'in yarısı bu kazaya dahil edildi. Şumnu kazasının önemli bir parçası da Hezargrad'a bağlandı. Zaman içinde her iki kaza nahiyelere bölündü. İdarî yapı 1864 vilâyet kanununa kadar bu şekilde kaldı. Bu tarihte Hezargrad köylerinin birçoğu Silistre ve Tutrakan kazalarına katıldı.

Deliorman'ın Osmanlılar'dan önceki nüfusu pek yoğun değildir. Ortaçağ'da

yerleşim genellikle Karalom ve Tuna nehirleri kıyılarında yoğunlaşmıştı. Bu durum, günümüzde Sofya'da bulunan 1479 tarihli en eski Osmanlı tahrir defterince de doğrulanmaktadır. Torlak köyü hariç hıristiyan nüfusun meskûn olduğu bütün yerlerin adları Slavca'dır. Deliorman merkezinde az da olsa bir nüfusun olduğu düşünülmektedir. İlk Osmanlı tahrirleri tahliye edilmiş on dört köyden bahsetmektedir. Bunlardan bazılarına yeni gelen 1500 Yörük yerleştirilmiş ve zaman içinde köylere Osmanlıca adlar verilmiştir (Dobra Voda/Hasanlar, Glogovets/Balcı Umur, Presevo/Keçili, Sernovo/Balcı Ahmed). Ancak bu köylerin çoğu Slavca isimlerini korumuşlardır. 1516'dan önce Dobrova, Kalova ve Lipnik, 1525-1555 arasında Çerkovna-i Müslim ve Nedoklan'a müslüman Türkler iskân edilmiştir. Aynı dönemde Hirsovo, Krivnja, Sadine ve Sernovo'ya Bulgar hıristiyanları tekrar yerleşmişlerdir. Yahyâ Paşa'nın oğlu Gazi Bâlî Bey'in Sernovo'ya bir tekke inşa etmesiyle burası Tekke-i Gazî adıyla anılır olmuştur.

XVI. yüzyılın başında Deliorman'da büyük değişimler yaşanmış ve burası bir müslüman-Türk bölgesi haline gelmiştir. İslâmlaşma üzerine yapılan çalışmalar, bölgenin batı kesimi yani Hezargrad kazası üzerinde yoğunlaşmıştır. 1479 tarihli Tahrir Defteri'nde bölgede iki müslüman köyünün varlığından bahsedilirken 1516 sayımında yirmi beş (BA, TD, nr. 370), 1525'te otuz üç (BA, TD, nr. 126), 1555'te altmış beş (BA, TD, nr. 382) ve 1579-1589'da yetmiş üç (TK, TD, nr. 42, 559) müslüman Türk köyünün adı geçmektedir. Bütün bunlar, yeni oluşturulan veya eski yerleşme yerleri üzerinde kurulan köyler olup hâne sayıları 1516'da 308 iken 1525'te 563, 1555'te 1800 ve 1580'de 2389'a yükselmiştir. 1164 (1751) tarihli Mufassal Avârız Defteri'ne göre bölgede ortalama yirmi dört evden teşekkül eden 106 köy ve 1000'e yakını hıristiyan olan 11.000 nüfus bulunmaktaydı. Bu köylere yerleştirilen Türkler'in çoğunun gönüllü olarak küçük Yörük cemaatleri ve aile grupları halinde geldikleri düşünülmektedir. Bunların büyük kısmı, muhtemelen Yavuz Sultan Selim'in kızılbaş-Alevî temayüllü gruplar üzerindeki baskısından ve Kalenderoğlu isyanının (1527) bastırılmasından sonra gelen göçmenlerdir. Yukarıda verilen rakamlardan da anlaşılacağı üzere yoğun göçler 1525-1555 yılları arasında gerçekleşmiştir. Göç edenlerin Bektaşî/Alevî yapısı Abdallar, Işıklar, Sofular vb. köy isimlerinden de anlaşılmaktadır.

Hezargrad şehrinin kuruluş amacı, bölgede hâkim olan gayri Sünnî inançlara karşı mücadele etmektir. Büyük bir cami, medrese, imaret, kervansaray ve hamamın yanı sıra birçok dükkânın inşasıyla (1527-1536) Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa burasını Sünnî İslâmî anlayışın bölgedeki kalesi durumuna getirmiştir. Bugün Sofya'da bulunan bir Osmanlı vakıf defteri parçasında Yenice veya Hezargrad-ı Cedîd adıyla bahsedilen bu şehir, dolaylı olarak Romalılar'ca 3 km. güneyinde kurulan ve 1200'e kadar ayakta kalan şehrin halefi sayılmıştır. Buraya Hezargrad-ı Cedîd adı verilmesinin sebebi budur. Deliorman'da hâlâ birçok Alevî/kızılbaş nüfusun bulunması, bu yeni kasabanın gayri Sünnî inançlara karşı yürütülen mücadelede pek başarılı olmadığını gösterir.

Anadolu'dan gelen nüfusun yanı sıra hükümet Deliorman'da diğer iskân faaliyetlerini de yürütmekteydi. Sadrazam İbrâhim Paşa, az nüfuslu Durmuşlar köyünü (1516'da dört hâne) boşaltarak hıristiyan Arnavutları yerleştirmiş ve burasını Hezargrad'a bağlı vakıf arazisi ilân etmiştir. Bu tarihten itibaren Durmuşlar köyü Arnavut veya Bey Arnavut (bugün Poroisate) olarak adlandırılmıştır. Bu köy 1580'de 135, 1642'de 350 hâneye sahipti; XVII ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı ve Bizans karışımı mimarisiyle küçük bir kasaba haline geldi. 1540'ta Hadım İbrâhim Ağa (Paşa) boş veya az nüfuslu olan Kirvine (Krivnja) kesimindeki beş köyü kendi vakfına aldı. 1540 tarihli Vakıf Defteri'nde, hırsız ve harâmi yatağı olduğu gerekçesiyle kimsenin oturmadığı bu bölgenin muhafaza ve yeniden şenlendirme karşılığı kendisine bırakıldığı belirtilir (BA, TD, nr. 788, s. 505-506). İbrâhim Ağa burayı korumak için köylere derbendci statüsünde hıristiyanlar yerleştirdi. 1555 tarihli Tahrir Defteri'nde bölgede dört müslüman hânenin yanı sıra 160 hıristiyan ailenin kaydedildiği görülmektedir. Bu köyler, Hadım İbrâhim Paşa'nın İstanbul Silivrikapı'da kendi adıyla anılan camiinin vakfı olmuştur. Aynı şekilde Sadrazam Rüstem Paşa da Hirsovo köyünü alıp kendi mülk köyü olan Tırnovo yakınlarındaki Yaylak'tan veya Arnavut'tan altmış aileyi bu boş köye yerleştirdi (BA, TD, nr. 382, s. 843). Aynı zamanda yirmi dokuz müslüman ailenin de yerleştirildiği bu topraklar, İstanbul'daki Rüstem Paşa Camii'ne bağlı vakıf arazi haline getirildi. 1580-1622 yılları arasında Hirsovo yakınlarında Kara Arnavut adıyla hıristiyan Arnavutlar için ikinci bir köy kurulmuş ve yine Rüstem Paşa Camii'ne bağlı bir vakıf olmuştur. 1555'ten kısa bir süre önce yedi kişilik bir aile grubu tarafından kurulan Abdurrahmanoğulları adlı köy

de Abdül köyü (bugün Bogdantsi) adıyla Rüstem Paşa Vakfı'na dahil edilmiştir. Burası 1873'e gelindiğinde 470 nüfuslu büyük bir köy halini almıştır. Sadine ve Zaved köyleri de bu şekilde kurulmuş ve başlangıçta tamamen derbendci statüsünde hıristiyanlarla doldurulmuştur.

XVII. yüzyıl süresince Hezargrad kazasına bağlı yirmi yedi hıristiyan köyünün bir kısmı giderek İslâmlaşmıştır. 1516'da bu köylerde yaşayan 3000 kişinin % 5'ini müslümanlar teşkil ederken 1580'de köylerin nüfusu 14.160'a ulaştı, bunun % 14'ü müslümandı. 1642'de toplam nüfus 12.230'a düşmüştü, fakat nüfusun % 28'ini müslümanlar oluşturuyordu. 1841'de ise yaklaşık 22.700 nüfusun % 66'sı müslümandı. Diğer taraftan büyük kısmı Deliorman bölgesinde bulunan Hezargrad kazasının 122 müslüman Türk köyünün nüfusu 1516'da 1250, 1525'te 2690 ve 1580'de 10.500 idi ve bunun tamamı müslümandı. XVII. yüzyıldan itibaren hıristiyanların gelmesiyle bu tablo yavaş yavaş değişti. 1873'te 122 köyün 76.820 olan toplam nüfusunun % 14'ü hıristiyanlardan oluşuyordu. Önceleri çok sayıda hıristiyan nüfusa sahip olan Zaved'de ise 1720'de dört hıristiyan aile kalmıştı, bunlar da 1751'e kadar köyü terkettiler. 1873'te 182 hâneli olan bu köyün nüfusunun tamamı müslüman Türk olmasına rağmen hâlâ hıristiyan mezarlığını ve mezar taşlarını kullanmaktaydılar. Bu da onların aslen hıristiyan olduğu şeklindeki yorumlara dayanak teşkil etmiştir. 1900'lerden itibaren Bulgar tarihçiliğinde hıristiyan Bulgarlar'ın Türkleşmesi meselesi oldukça

abartılmış ve 1984'te Bulgaristan Türkleri'nin tamamının aslen Bulgar olduğuna karar verilmiştir. Sert bir biçimde uygulanan asimilasyon politikası meşhur toplu göçlere sebep olmuş, Deliorman köylerinin tamamı Türkiye'ye göç etmiş, ancak bir kısmı ilişkilerin düzelmesinden sonra geri dönmüştür.

1806-1812 Türk-Rus savaşı sırasında Deliorman'ın kuzey kısmı Ruslar'ca istilâ edilmiş ve Hezargrad kazası ile birlikte vakıf arazisi olan Arnavutköy de dahil birçok köy harap olmuştur. Bundan daha çok tahribat 1828-1829 RusTürk savaşı sırasında yapılmış, bölgedeki Türk nüfus ya göç etmiş ya da katliama uğramıştır. Buna karşılık savaşın sonunda bölge hıristiyanlarının çoğu geri çekilen Rus ordularına katılarak Eflak ve Besarabya'ya yerleşmiştir. Ancak bunların büyük kısmı savaştan sonra ilân edilen genel af

sonucu geri dönmüşlerse de ekserisi eski köylerine değil Silistre yakınlarına, Tuna nehri kıyılarına yerleştirilmiştir. Savaş sonrası yaşanan bu göç olayları sebebiyle Kuzey Bulgaristan'daki Türk nüfusu ezici bir çoğunluğa ulaşmıştır.

Edirne Antlaşması'ndan sonra Balkan dağlarının eteklerinde aşırı nüfuslu bölgelerdeki Bulgarlar'ın bir kısmı Deliorman'a bağlı boş hıristiyan ve müslüman köylerine yerleşmişlerdir. XVI ve XVII. yüzyıllarda tamamen müslüman olan Kabakulak'ta 1873'te altmış üç Bulgarhıristiyan aile (hâne) bulunmaktaydı. XVIII. yüzyıl sonuna kadar müslümanlarla meskûn olan Kızılmurad'da ise 1841'de 176, 1873'te 401 hıristiyan hâne mevcuttu. Kızılmurad hıristiyanlarının bir kısmı Bulgarlar tarafından sonradan Adaköy, Kalfadere, Kalfaköy, Seydali, Sipahiler ve Yardımköy'e dağıtılarak buraların Bulgarlaştırılmasına çalışılmıştır.

1500'den itibaren Deliorman'a Türkler'in yerleştirilmesine paralel olarak gayri Sünnî grupların tekke kurma çalışmaları da başladı. Bunlardan günümüzde de varlığını sürdüren İmrahor yakınlarındaki Kozluca Tekkesi, Kanûnî Sultan Süleyman zamanındaki Niğbolu livâsı vakıf defterinde kayıtlıdır (Barkan, II, 342). Buradaki kayıtta, Anadolu'da "velâyeti zâhir olmuş" Genç Baba adlı dervişin oğlunun Mîrâhur adlı köyde bir zâviye kurup gelen geçene hizmette bulunduğu ve buna vergi muafiyeti sağlandığı belirtilmektedir. 1978'de tekke hâlâ ayakta olup ziyarete açık bulunmaktaydı. İmrahor yakınındaki Çukurkışla Bektaşî Tekkesi'nin ise sadece birkaç kalıntısı ile birkaç mezar taşı günümüze kadar gelebilmiştir. Bu tekkenin kurucusu Burhan Dede, 1555 tarihli Tahrir Defteri'nin düzenlendiği sırada hayatta idi (BA, TD, nr. 382, s. 350). II. Mahmud Bektaşîliği yasakladığı zaman bunların hepsi yıkılmış olmalıdır. Ancak daha sonra mütevazi şartlarda yeniden inşa edilmişlerdir. Deliorman'da bulunan en meşhur tekke Kemanlar Demir Baba Tekkesi'dir. Buradaki yedi kenarlı büyük bir türbe 1991'de hâlâ ayaktaydı. Kanûnî Sultan Süleyman döneminin ilk yıllarına kadar yaşadığı sanılan Demir Hasan Baba'nın Osman Baba'nın müridi Akyazılı Baba ile mânevî râbıtası vardır. 1930'da Franz Babinger tarafından derlenen rivayetlere göre Demir Hasan'ın babası, Horasan'dan gelen ve burada bir zâviye kuran Ali Dede'dir. Ali Dede'nin türbesi harabe halinde olmakla birlikte Kemanlar'da bulunan diğer oğlu Hüseyin Baba'nın türbesi 1930'da sağlamdı. Hüseyin Dede'nin oğlu Yûnus

Abdal da kendi adına kurduğu köyde medfun olup türbesi 1930'larda sağlam vaziyetteydi. Demir Baba hakkında yazılı ilk kaynak Evliya Çelebi'dir (Seyahatnâme, V, 579). Evliya Çelebi, Makedonya'nın Kayalar bölgesinde bulunan Memî Baba'nın onun müridlerinden biri olduğunu yazmaktadır. Bugün mevcut Demir Baba Tekkesi, XVIII veya XIX. yüzyılda yeniden inşa edilmiş şekliyle ayaktadır. Bulgar ilim âlemi, uzun süre bu tekkenin yerinde Aziz Dimitri Manastırı veya ilk Bulgarlar'dan Omurtag Han'ın türbesinin bulunduğunu sandılar. Fakat yapılan arkeolojik araştırmalar, bugünkü binanın altında sadece Hıristiyanlık öncesine ait bir Trakya mâbedi kalıntıları bulunduğunu ortaya koymuştur.

Deliorman'daki Bektaşî tekkelerinin Hurûfî eğilimli olduğu bilinmektedir. Fâtih Sultan Mehmed'in Hurûfîliği yasaklamasının ardından bu öğretiler gizlice yayılmaya çalışılmıştır. Yedi kenarlı türbeler ve yedi çizgili mezar taşı sarıkları bunun en kuvvetli delilleridir. Yedi Hurûfîler için kutsal sayı kabul edilmektedir ve öğretilerinde önemli bir yere sahiptir. Deliorman nüfusunun gayri Sünnî eğilimler gösterdiği, 1416 Şeyh Bedreddin Simâvî isyanından beri bilinmektedir.

Deliorman'da Sünnî tarikatlar da yayılmıştır. Gadzaanov Nakşibendî, Şâzelî ve Rifaî tarikatından söz etmektedir. Kowalski, Gadzaanov'dan yirmi yıl sonra kaleme aldığı yazısında Nakşibendî ve Melâmî tarikatlarının varlığından bahsetmekte ve ikincisinin özellikle Kemanlar ve Mumcular'da (Svesatari) faaliyet gösterdiğini belirtmektedir. De Jong ise 1981 ve 1983 yıllarında Nakşibendîler'in Kocaina (Prof. Isairkovo), Kızılburun (Ruino), Rahman, Işıklar (Dulovo) ve Kemanlar'da, Kadirîler'in de Karalar'da (Caernik) faaliyet gösterdiklerini yazmaktadır. Bulgar yönetimi 1982'de bütün tarikatların faaliyetlerini yasaklamış, 1990'da yeni gelen yönetimin ise bu konudaki tavrı henüz netleşmemiştir.

Deliorman'ın Osmanlı dönemindeki son nüfus durumu ile ilgili en geniş bilgi, 1290 (1873) tarihli Tuna Vilâyeti Salnâmesi'nde bulunmaktadır. Divaneorman'ın iki nahiyesi sınırları içindeki köy sayısı doksan bir ve nüfusu 41.600'ü müslüman, 4800'ü hıristiyan olmak üzere 46.400 idi. 1878'de Deliorman'ın tamamı Bulgaristan'ın eline geçince Türkler'in çoğu Anadolu'ya göç etmiş ve bunlardan boşalan yerlere Bulgarlar yerleştirilmiştir. 1912 Balkan Savaşı'ndan sonra Deliorman'ın kuzeydoğu

yarısı Romanya'nın eline geçti. Rumenler özellikle 1918'den itibaren yoğun bir Rumenleştirme faaliyeti başlattılar. Bulgarlar da Deliorman'ın Bulgaristan sınırları içinde kalan kısmında Bulgarlaştırma faaliyetini sürdürdüler. 1934'te hükümetin kararıyla yer isimleri değiştirildi. 1940 Craiova Antlaşması sonucu Bulgaristan Deliorman'ın (şimdi Ludogorie) tamamını sınırlarına dahil etti. II. Dünya Savaşı'ndan sonra yönetimi ele geçiren komünistlerin endüstriyi geliştirme politikaları sonucu Deliorman köylerindeki Bulgar nüfusu şehirlere akın etti ve köyler müslümanlara kaldı. Müslümanlar, şehir hayatına geçen Bulgarlar'a oranla daha çok çocuk yaparak demografik yapıyı kendi lehlerine çevirdiler. Güvenilir bir istatistik olmamasına rağmen Deliorman köylerindeki müslüman-Türk nüfusunun 1930'lardakinden çok daha fazla olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 126, 370, 382, s. 350, 843; nr. 788, s. 505-506; TK, TD, nr. 42, 559; 1479 tarihli Tahrir Defteri ve diğer defter parçaları: Turski Izvori za Bălgarskata Istorija, II (nşr. N. Todorov – B. Nedkof), Sofia 1966; III (nşr. B. Cvetkova – A. Razbojnikov), Sofia 1972; VII (nşr. St. Dimitrov – E. Grozdanova – St. Andreev), Sofia 1986; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 579; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, I-III, Leipzig 1879, bk. İndeks; L. Miletič, Staroto Bălgarsko Naselenie vă Severoistocana Bălgarija, Sofia 1902; A. Iv. Javašov, Razgrad, negovoto

arheologičesko i istoričesko minalo, Sofia 1930; W. Stubenrauch, Kulturgeographie des Deliorman, Berlin 1933; V. Marinov, Deli Orman, Sofia 1941; a.mlf., Proizhod i istoričeska sudba na bălgarskoto naselenie v Ludogorieto XIVXIX vek, Sofia 1988; J. Eckmann, Razgrad Türk Ağzı, Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırma, İstanbul 1953; J. Nemeth, Zur Einteilung der Türkischen Mundarten Bulgariens, Sofia 1956; Tayyib Gökbilgin, Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957, s. 146-149, 315-316; K. Veliki – V. Trajkov, Bălgarskata Emigratsija văv Vlahia pred RuskoTruskata Vojna, 1828-1829, Sofia 1980; I. Georgieva (ed.), Bălgarskite Aliani, Sbornik etnografski Materiali, Sofia 1991; C.

Jireček, “Einige Bemerkungen über die Überreste der Petschenegen und Kumanen, Sowie die Völkerschafter der Gagauzi und Surguči im heutigen Bulgarien”, Sitzungsberichte der Köninglischen Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Philos.-Geschichtliche Klasse, Prag 1889; D. J. Gadzanov, “Vorläufiger Bericht des Lektors der Türkische Sprache an der universität Sofia: Reise im Auftrag der Balkankomission zur türkischen Dialect Studien in Nord-Ost Bulgarien”, Anzeiger der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, XLVI/5, Jahrgang 1911, s. 28-42; XLVII/ 3 (1912), s. 13-20; S. S. Bobčev, “Za Deliormanskite Turci i za Kăzălbašite”, Sbornik na Bălgarskata Akademija na Naukite, XXIV/14, Sofia 1931, s. 1-16; Fr. Babinger, “Das Bektaschi-Kloster Demir Baba”, MSOS, XXXIV (1931), s. 1-10; T. Kowalski, “Les Turcs et la langue turque de la Bulgarie du north-est”, Mémoires de la commission orientaliste, nr. 16, Krakau 1933, s. 1-28; a.mlf., “Les Zléments ethniques turcs de la Dobroudja”, RO, XIV (1939), s. 66-80; Ö. Lutfi Barkan, “İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, VD, II (1942), s. 278-386; Margarita Vasilieva, “Demografski otnošenija v Razgradsko prez XV-XIX vek”, Vekove (Bălgarsko Istoričesko Druzestvo), III, Sofia 1972, s. 46-51; Ara Margos – A. Simeonova, “Kăsnosrednovekovna crkva pri c. Goljam İzvor, Razgradsko”, Muzej i Pametnitsite na Kulturata, III, Sofia 1972, s. 16-19; Ara Margos, “Kăsnosrednovekovna tsărkva v selo Hirsova, Razgradsko”, Izvestija na Narodnija Muzej-Varna, XIX (XXXIV), Varna 1983, s. 133-135; a.mlf., “Kăsnosrednovekovnite tsărkvi Sv. Dimităr i Sv. Nikola v Selo Poroište [Arnaudköy] Razgradsko”, a.e., XXII (XXXVII), Varna 1986, s. 107-132; F. de Jong, “Notes on Islamic Brotherhoods in Northeast Bulgaria”, Isl., LXII/2 (1986), s. 303-308; Elena Grozdanova, “Naselenieto na Razgradsko, Šumensko i Tărgovištko prez XVII vek”, IP, XLIII/2 (1987), s. 62-82; Feridun M. Emecen, “XVI. Asırda Balkanların Kuzeydoğu Kesiminde İskân Tipleri ve Özellikleri Hakkında Bazı Notlar”, V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (İstanbul 21-25 Ağustos 1989) Tebliğler, Ankara 1990, s. 543-550; Machiel Kiel, “Hrăzgrad-Hezărgrad-Razgrad, The Vicissitudes of a Turkish Town in Bulgaria”, Turcica, XXI-XXIII, Paris 1991, s. 496-562; T. Kowalski v.dğr., “Deli Orman”, EI² (İng.), II, 202-203.

Machiel Kiel

DELLA VALLE, Pietro

(1586-1652)

Çeşitli Doğu ülkelerini dolaşarak gözlemlerini yazan İtalyan araştırmacı, edip ve seyyah.

Soylu bir ailenin çocuğu olarak Roma'da dünyaya geldi; din eğitimi gördü ve aynı yıllarda klasik İtalyan edebiyatı ve hukuku ile de ilgilendi. Başlıca arzusu, o zamana kadar sadece kitaplardan tanıdığı Kudüs'ü ziyaret etmek, dininin doğduğu mukaddes toprakları görüp hacı olmak ve "hacı" (il pellegrino) lakabıyla anılmaktı. Papalığın, XVII. yüzyılın başlarında Hıristiyanlığın yayılmasına hizmet etmek ve Osmanlı Devleti'ne karşı müttefik bulmak amacıyla İran'a delegeler ve propagandacılar gönderilmesini planladığı sırada bu arzusuna kavuştu ve bir papalık kuruluşu olan Congregatio de Propaganda Fidei'nin maddî desteğiyle yaklaşık on iki yıl devam eden Doğu ülkeleri seyahatini gerçekleştirdi. Yola çıkmadan önce de gideceği yerler hakkında bilgi toplamak amacıyla Rönesans devri yazarlarının bütün eserlerini okudu.

8 Haziran 1614'te bir kalyonla Venedik'ten ayrılan Della Valle 15 Ağustos 1614'te İstanbul'a vardı. Burada kaldığı bir yılı aşkın sürede bütün önemli semtlerle eğlence ve mesire yerlerini gezdi ve başlıca binaları gördü; bu arada birçok yazma kitap topladı. Çeşitli kesimlerden kişilerle arkadaşlıklar kurdu ve özellikle yeni gelen Venedik elçisi Almoroä Nani ile ahbap olarak onun I. Ahmed'in huzuruna kabulü merasiminde hazır bulundu. 23 Ağustos 1614-19 Eylül 1615 tarihleri arasında yazıp arkadaşı Mario Schipano'ya gönderdiği on mektupta günlük hayat, görüştüğü kimseler ve özellikle tanışıp sempati duyduğu Sadrazam Nasuh Paşa hakkında bilgiler verdi; ayrıca Türkçe'yi öğrenmeye başladığını, ramazan ayını ve Türkler'in kahve içmeye duydukları ilgiyi anlattı ki onun bu son anlattıklarının daha sonra İtalyanlar arasında kahve içme alışkanlığının başlamasında büyük etkisi olmuştur. 25 Eylül 1615'te İstanbul'dan ayrılıp Sakız ve Rodos'a uğrayarak İskenderiye'ye gitti; oradan da yine gemiyle Kahire'ye geçti, buradaki Türk idareciler ve halkın ileri gelenleriyle görüştü. Ona göre burası Roma ve

İstanbul’dan daha büyüktü ve Türk idareciler yönetimde etkiliydi. Ardından Kudüs’e gidip hacı oldu ve mukaddes toprakları dolaşarak oradan kuzeye hareket etti. Halep civarında iken gönderdiği mektuplarda, o güne kadar hiçbir İtalyan’ın görmediğini ve göremeyeceğini söylediği ilginç manzaraları anlattı ve ayrıca katıldığı kervan seyahatleri hakkında bilgiler verdi.

1616 yazında çöl yolunu takip ederek Bağdat’a gitti; buradan aralık ayında gönderdiği mektupta Mardinli bir hıristiyan kadınla evlendiğinden bahseder. Kendisiyle dolaştıktan sonra Roma’ya götürdüğü hanım bir süre sonra ölmüştür. Ocak 1617’de İsfahan’a, daha sonra Mâzenderan ve Gîlan’a geçen Della Valle, 1623 yılı başlarına kadar İran’da kaldı. Onun İran seyahati, aslında Osmanlı Devleti’ne karşı yeni bir cephe açmak için İranlı yöneticileri ikna etme amacına yönelik idiyse de bu konuda başarılı olamadı. Buna karşılık yoğun kültürel faaliyetlerde bulundu ve Farsça öğrenerek hakkında “bir Acem şairi” dedirtecek kadar başarılı şiirler yazdı, ayrıca Hâfız-ı Şîrâzî’yi yorumladı (geniş bilgi için bk. Bertotti, s. 121-127). Ocak 1623’te Bender Abbas’tan bir İngiliz gemisine binerek Hindistan’a hareket etti. Burada yaklaşık iki yıl kaldı ve sahildeki şehirleri dolaştı. Kuzey Hindistan’da Bâbür İmparatorluğu topraklarında bir ticaret merkezi olan Sûret’i gördü. Yazdıklarına göre halkının çoğu Hindû olan Sûret’te pek çok Avrupalı bulunuyordu; Kambay’a da Hollandalı tüccarlar yerleşmişti. Ahmedâbâd’dan gönderdiği mektupta Hindûlar’ın ölüm merasimlerine ve yogilere ilişkin bilgiler verdi. Goa’da çeşitli festivallere katıldı ve 16 Kasım 1624’te buradan Maskat’a hareket etti. Daha sonra ülkesine geri dönmek üzere Suriye sahillerine geldi ve deniz yoluyla Kıbrıs, Malta, Sicilya ve Napoli’ye geçip oradan da 28 Mart 1626’da Roma’ya ulaştı.

Della Valle’nin eserleri çoğunlukla mektuplarından oluşur ve bunları kendisi hayatta iken bizzat bastırmaya başlamıştır. Önce bir kısım mektuplarının yanı sıra Gürcistan üzerine kaleme aldığı gözlemleriyle İran Şahı I. Abbas hakkındaki görüşlerini yayımladı. Della Valle’nin ölümünden on yıl sonra diğer mektuplarının büyük bir kısmı ile birlikte tekrar

yayımlanan bu kitap, her ne kadar geleneksel seyahatnâme tarzında basılmışsa da (Viaggi di Pietro Della Valle il Pellegrino, Roma 1662) eser aslında mektup türünün seçkin bir örneğidir. Sonraları yapılan çeşitli

neşirlerden en çok beğenilenler, daha az eksiklik ihtiva etmeleri sebebiyle G. Gancia'nın (Viaggi di Pietro Della Valle, il Pellegrino, Brighton 1843) ve L. Bianconi'nin (Viaggio in Levante di Pietro Della Valle, Firenze 1942) çalışmaları olmuştur. 1972 yılında mektupların tamamının ayrıntılı ve ilmî açıklamalı yeni bir neşri yapılmak istenmişse de sadece bir tek cilt yayımlanabilmiştir (F. Gaeta – L. Lockhart, I Viaggi di Pietro Della Valle: Lettere dalla Persia, I, Roma 1972). Bu husustaki son çalışma G. Bull tarafından yapılmış ve mektuplar The Travels of Pietro Della Valle, The Pilgrim adı altında yayımlanmıştır (London 1989).

Della Valle'nin eserleri çeşitli Avrupa dillerine tercüme edildi ve Doğu dünyasının değişik yönlerini incelemek isteyen araştırmacıların başlıca kaynağı oldu. Bunlardan coğrafya tarihçisi Roberto AlmagiK eserleri coğrafya, ünlü Türkolog Ettore Rossi de İran ve Türk kültürleriyle dilleri açısından değerlendirdi (bk. bibl.). Ayrıca İran ile ilgili kısımlar İranlılar, Hindistan'a ait bilgiler İngilizler tarafından tercüme edilerek incelendi. İstanbul ve Osmanlı toplumu hakkında verdiği bilgiler de XVII. yüzyıl Osmanlı araştırmacılarının vazgeçilmez kaynakları arasındadır. Della Valle'nin Türkiye'de ve İran'da iken İran tebaası Türkler arasında öğrendiği Türkçe üzerine hazırladığı Türk dili grameri yayımlanmamış, fakat XIX. Uluslararası Şarkiyatçılar Kongresi'nde E. Rossi tarafından, özellikle taşıdığı öneme yer verilerek ilim âlemine tanıtılmıştır (Atti del XIX. Congresso, s. 202-209).

Della Valle, seyahat dönüşü İslâm ülkelerinden getirdiği Arabî hurufat ile İtalya'da gelişmekte olan Doğu eserlerinin basılması hareketini hızlandırmış, topladığı değerli yazma eserlerin ölümünden sonra ailesi tarafından papalık makamına hediye edilmesi suretiyle de ünlü Vatikan Kütüphanesi'nin kurulmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Halen yayımlanmamış notları ve çeşitli evrakı Vatikan Kütüphanesi ile Modena Belediyesi'nin arşivlerinde bulunmaktadır (bk. Rossi, RSO, XXII, 92-98).

BİBLİYOGRAFYA

T. Bertele, Il Palazzo degli ambasciatori di Venezia a Costantinopoli e le sue antiche memorie, Bologna 1932, s. 132, 133, 163, 174, 349, 350; E. Rossi, “Importansa dell’inedita grammatica turca di Pietro Della Valle”, Atti del XIX. Congresso Internazionale degli Orientalisti, Roma 1938, s. 202-209; a.mlf., “Versi turchi e altri scritti inediti di Pietro Della Valle”, RSO, XXII (1947), s. 92-98; a.mlf., “Poesie Inedite in persiano di Pietro Della Valle”, a.e., XXVIII (1953), s. 108-117; a.mlf., “Pietro Della Valle orientalista romano (1586-1652)”, OM, XXXII (1953), s. 49-64; P. G. Bietenholz, Pietro Della Valle (1586-1652): Studien zur Geschichte der Orientkenntnis und des Orientbildes im Abendlande, Basel-Stuttgart 1962; R. Mantran, XVI-XVII. Yüzyıl’da İstanbul’da Gündelik Hayat (trc. M. Ali Kılıçbay), İstanbul 1991, bk. fihrist; R. AlmagiK, “Per una conoscenza piu completa della figura e dell’opera di Pietro Della Valle”, Rendiconti dell’Accademia Nazionale dei Lincei, VIII. seri, sy. 6 (1951), s. 375-381; a.mlf., “Pietro Della Valle (nel terzo centenario della morte)”, Rivista Geografica Italiana, XL, Roma 1953, s. 1-18; C. Calosso, “Pietro Della Valle un viaggiatore italiano nella Turchia di Ahmed I”, DTCF Batı Dilleri ve Edebiyatları Araştırmaları Dergisi, I/4, Ankara 1969, s. 99-106; Mahvash Alemi, “Viaggiatori europei nei giardini persiani”, Islam Storia e Civilta, sy. 1, Roma 1982, s. 19-29; J. D. Gurney, “Pietro Della Valle: The Limits of Perception”, BSOAS, XLIX/1 (1986), s. 103-116; F. Bertotti, “Un viaggiatore romano e un poeta persiano: Pietro Della Valle estimatore e divulgatore di Hāfız”, Islam Storia e Civilta, sy. 31, Roma 1990, s. 121-127; Tourkhan Gandjei, “Turkish in the Safavid Court of Isfahan”, Turcica, XXI-XXIII, Paris 1991, s. 309-312; M. Longhena, “Della Valle, Pietro”, Enciclopedia Italiana, Roma 1931, XII, 559.

Mahmut H. Şakiroğlu

DELLÂL

(دلاّل)

Bir haberi çarşı pazar dolaşıp bağırarak halka duyuran veya satılacak bir malın alım satımında vasıta olup pazarlığı sonuçlandıran kimse.

Arapça'da delâlet (yol gösterme) kökünden gelen dellâl sözlükte "alıcı ile satıcı arasında aracılık yapan kimse" anlamına gelmektedir. Farsça asıllı olan ve bazı hadislerde geçen (Buhârî, "Büyû", 64, 71; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 1) simsar kelimesinin de Hz. Peygamber devrinden beri yaygın olarak aynı anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır (Kettânî, II, 286).

İslâm dünyasında gerek iç ticarette gerekse yabancılarla olan ticarî münasebetlerde baştan beri dellâlların varlığı bilinmektedir. Erkek dellâllar yanında özellikle haremlere girip mal satımında aracılık yapan kadın dellâllar da vardı. Fâtımîler'de dellâlların ancak belirli malların satımında aracılık yaptığı, Memlükler'de bunların yaptıkları satıştan % 2 dellâliye ücreti aldıkları ve bunun da yarısını devlete vergi olarak ödedikleri kaynaklarda geçmektedir.

Osmanlılar'da bir haberi duyurmak veya ticarî sahada satıcı ile alıcı arasında uzlaşmayı sağlamakla görevli iki ayrı dellâl vardı. Dellâlbaşının emrinde hareket eden haberci dellâllar kendilerine bildirilen haberi halka duyururlar, buna karşılık yevmiye hesabıyla belirli bir ücret alırlardı. Halka haber veren ve emir tebliğ eden dellâllar padişah ölümlerinde veya cülûslarında durumu halka bildirmekle yükümlü olup devletin resmî memuru statüsünde idiler. Aynı şekilde İstanbul ayaklanmalarında padişahın emrini halka duyurmakla görevlendirildikleri gibi âsiler tarafından da halkın kendi yanlarında yer alması için dellâl çıkarıldığı bilinmektedir. Evliya Çelebi'ye göre XVII. yüzyılın ortalarında İstanbul'da ticarî sahada görev yapan dellâllardan dış bedestende 200, yeni bedestende yetmiş (Seyahatnâme, I, 614, 617), 1640 tarihli Narh Defteri'ne göre de bezzâzistan ve bit pazarında 120'şer dellâl (Kütükoğlu, s. 287) bulunmaktaydı. XV. yüzyılın ikinci yarısında önemli bir ticaret merkezi

olan Tokat’ta yirmi biri müslüman, beşi gayri müslim olmak üzere yirmi altı dellâlın mevcut olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.

Ticarî alanda görev yapan dellâllar emlâk dellâlı, bedesten dellâlı, balıkhane dellâlı, araba dellâlı, esirci dellâlı, ibrişim dellâlı, at pazarı dellâlı gibi adlarla anılmışlardır. Evliya Çelebi XVII. yüzyılda bu dellâllardan esnâf-ı dellâlân-ı bedestân-ı enderûn, esnâf-ı dellâlân-ı bedestân-ı bîrûn ve esnâf-ı dellâlân-ı bedestân-ı cedîd hakkında bilgi vermekte ve pîrlerinin Ebü’n-Nidâ olduğunu belirtmektedir (Seyahatnâme, I, 614-615, 617). Bu şekilde herhangi bir meslekte görev yapan dellâl sorumlu olduğu meslek dışında başka bir alanda dellâllık yapamazdı.

Dellâllığın Osmanlı ticarî hayatında önemli bir yeri olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Meselâ 1479’da İstanbul ve Galata dellâllığının üç yıllığının 1 milyon akçeye satılması, 1484’te yine üç yıllık bir zaman zarfında tüccarların gümrük resimlerinden 970.000 akçe dellâliye elde edilmesi bu teşkilâtın önemini ortaya koymaktadır.

Dellâllar sadece iç ticarette değil yabancılarla yapılan alışverişte de önemli bir yere sahiptiler. Alan ve satan arasında kanunlarda gösterilen hükümlere göre aracılık yaparlardı. Dolayısıyla taraflar arasında sözleşmeyi sağlayan hukukî bir sıfatları da vardı. Çok defa alıcı arayan tüccarı veya satıcı arayan şahsı bulur ve bunlar arasında ya vekâletle veya doğrudan muameleyi yerine getirirlerdi. Bu fonksiyonlarıyla bir bakıma simsarların ve bugünkü komisyoncuların yerini tutmaktaydılar. Bunun yanı sıra dellâllar ikinci elden malın satışını da yaparlardı. Bu durum özellikle tereke satışlarında daha çok görülmekte ve hizmetlerine karşılık kendilerine dellâliye adıyla bir ücret ödenmekteydi. Bu dellâllardan başka bir de özellikle zengin konaklarına ve saraya kumaş veya elbise satan kadın dellâllar vardı ki bunlara dellâle denirdi.

Dellâlların alım satımdan aldığı ücret malın cinsine ve bölgelere göre farklılıklar gösterirdi. Fâtih devrine ait bir kanunnâmede dellâlların ticarî malların alım satımından alacakları ücret belirtilmiştir (Kānūnnāme-i Sultānī, s. 57-59). Bu ücret genel olarak % 1 nisbetinde tesbit edilmişti. Meselâ Urfa sancağı kanununda satılan hayvanların sahiplerinden her 100 akçede bir Osmanlı akçesi dellâliye alınması hükmü bulunmaktadır

(Barkan, Kanunlar, s. 157). Şam'da ise mercanın her sandığı için 10 eşrefî* dellâliye alınır ve bunun yarısı dellâla verilirdi (Barkan, Kanunlar, s. 221).

Dellâlların tayin ve azilleri de kanunlarla belirlenmişti. Fâtih kanunnâmesinde dellâlların yolsuzluk yapmaları halinde simsarları tarafından azledilip ellerindeki dellâllık beratlarının alınması hükmü yer almaktaydı. Buna rağmen dellâlların bazı suistimallerde bulundukları, özellikle esirci dellâllarının satıcıları aldattıkları sık görülürdü.

Büyük şehirlerde loncalar halinde teşkilâtlanan dellâlların başlarındaki eminleri vasıtasıyla işlerini dürüstçe yürütmeleri sağlanmış, meslekten olmayanların dellâllık yapmaları ise yasaklanmıştı. Meselâ Mısır'da kale muhafızlarının pazarda çalışmalarına, alışverişte bulunmalarına veya dellâllık yapmalarına engel olunmuş ve bu gibilerin ceza olarak ulûfelerinin kesilmesi emredilmişti.

Haber dellâllığı bugün modern haberleşme vasıtaları ve yayın organlarının gelişmesiyle kendiliğinden ortadan kalkmıştır. Ancak ticarî sahadaki dellâllık simsarlık adı altında devam etmektedir (dellâl ile ilgili fıkhî hükümler için bk. SİMSAR).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Büyûʿ", 64, 71; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 1; Kānūnnāme-i Sultānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. R. Anhegger – Halil İnalcık), Ankara 1956, s. 38, 42, 43, 57-59, 62, 63, 74, 77, 84; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 614-615, 617; Barkan, Kanunlar, s. 157, 221, 357; a.mlf., " Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defteri (1545-1659)", TTK Belgeler, III/5-6 (1968); N. Beldiceanu, Recherche sur la Ville Ottomane au XVe siècle, Etude et Actes, Paris 1973, s. 81-84; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 257, 287; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 286; S. Pulaha – Yaşar Yücel, "I. Selim Kanunnamesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları", TTK Belgeler, XII/16 (1988), s. 37; İlhan Şahin

– Feridun Emecen, “XV. Asrın İkinci Yarısında Tokat Esnâfı”, Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 308; TA, XXXI, 74; R. Ekrem Koçu, “Dellâl, Dellâllar”, İst.A, I, 4371-4372; C. H. Becker, “Dellâl”, İA, III, 518-519; a.mlf. – G. S. Colin, “Dallāl”, EI^2 (İng.), II, 102-103.

Yusuf Halaçoğlu

DELLÂLÜLKÜTÜB

(دلاّل الكتب)

Ebü'l-Meâlî Sa'd b. Alî b. el-Kāsım Dellâlü'l-kütüb el-Hazîrî (ö. 568/1172)

Verrâk ve şair.

Bağdat'ın kuzeyinde bulunan Düceyl bölgesindeki Hazîre köyünde doğdu. Aslen Medineli olduğu tahmin edilmektedir. Ensârî ve Hazrecî nisbelerini bu sebeple almış olmalıdır. Devrinin tanınmış edebiyatçılarından Ebû Mansûr İbnü'l-Cevâlîkī, Ebü's-Saâdât İbnü'ş-Şecerî ve Ebû Muhammed İbnü'l-Haşşâb'dan faydalandı. Hanefî fakihlerden fıkıh tahsil etti. Bağdat'ta kitap istinsah edip satarak geçimini temin ettiği için verrâk* ve "dellâlü'l-kütüb" lakaplarıyla tanındı. Bazı dinî görüşleri sebebiyle suçlanıp devlet adamlarına şikâyet edildiğini öğrenince hayatının tehlikede olduğunu anladı ve bir süre Bağdat'tan uzaklaşarak Suriye'de dolaştı. Kendisiyle uğraşanların öldüğünü haber alınca tekrar Bağdat'a döndü ve 568 yılı Safer ayında (Ekim 1172) burada vefat etti.

Dellâlülkütüb çeşitli ilimlere vâkıf bir edip, akıcı bir üslûpla yazdığı kısa lirik şiirleri bulunan bir şairdir. Şiirlerinin konusu kadın, aşk ve mizahtır. Nazımda olduğu kadar nesirde de büyük bir sanatkâr olduğu bilinmektedir.

Eserleri. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Zînetü'd-dehr ve ʿusratü ehli'l-ʿasr. Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Yetîmetü'd-dehr adlı eserinin bir devamı olarak Bâharzî tarafından yazılan Dümyetü'l-kasr'ın zeylidir. Eserde çağdaşlarından ve daha önce yaşamış şairlerden bir kısmını ele almakta ve şiirlerinden örnekler vermektedir. Eser günümüze kadar gelmemiştir. 2. Lümehu'l-mülah. Bir kaside antolojisi olan eser alfabetik olup 549 (1154) yılında kaleme alınmıştır. Köprülü (nr. 1364), Süleymaniye (Ayasofya, nr. 4246) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2344) kütüphanelerinde yazmaları bulunmaktadır. 3. el-İʿcâz fi'l-ehâcî ve'l-elgāz. Emîr Mücâhidüddin Kaymaz'a ithaf edilen eser 1000 kadar bilmeceyi (lugaz) ihtiva etmektedir.

Eserin bir nüshası İʿcâzü'l-münâcî (muhâcî) fi'l-elgāz ve'l-ehâcî adıyla Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (III. Ahmed, nr. 2419).

Dellâlülkütüb'ün bunlardan başka bir de divanının bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, X, 241-242; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 194-197; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-aʿyân, Kahire 1948, II, 109-110; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 580-581; Safedî, el-Vâfî, XV, 169-176; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 68-69; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, III, 118; Keşfü'z-zunûn, I, 121, 788; II, 972, 1080, 1103, 1560, 1817, 2049; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 384; Brockelmann, GAL, I, 248; Suppl., I, 238; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, III, 344-345; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), III, 23-24.

Necati Kara

DELLÂLZÂDE İSMÂİL EFENDİ

(bk. İSMÂİL EFENDİ, Dellâlzâde).

DELVİNE

Arnavutluk'ta bir yerleşim merkezi.

Bugünkü Arnavutluk'un güneyinde Saranda şehri civarında Cer dağının eteklerinde yer alan ve nüfusu 7300 dolayında olan bir kasabadır. Delvine adı Arnavutça'nın Toska diyalektiğinde "koyunların yaşadığı yer" anlamına gelir.

Delvine'nin eski ve Ortaçağ'lardaki tarihi hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Yakındaki Roma-Bizans harabeleri buranın tarihini Ortaçağ'ların başlarına kadar götürmektedir. Delvine'nin XIXIII. yüzyıllar arasında Cermhal tepesinde bir kale olarak yeniden kurulduğu ve "canlı şehir" şeklinde anıldığı tesbit edilmektedir. Şehrin Osmanlılar'la ilk teması, 1432'de Sinan Paşa'nın bu bölgeye doğru yaptığı akınlar sırasında oldu. Ancak 1537'ye kadar kesin bir Osmanlı hâkimiyeti sağlanamadı. Bu tarihte Kanûnî Sultan Süleyman'ın Korfos (Pulya) seferi sırasında, Ayas Paşa'nın gayretiyle bölgedeki Arnavut isyanı bastırıldıktan sonra Delvine de ele geçirildi. Burası bir sancak haline getirilerek Osmanlı topraklarına katıldı, bir sancak beyi, kadı ve dizdar tayin edildi. Stratejik ve askerî açıdan büyük öneme sahip olan sancağın merkezi Delvine kasabası idi ve sık sık ayaklanan Arnavut âsilere karşı bir üs vazifesini görüyordu. Ayrıca Delvine, 1530'lardan itibaren Yanyalı Şeyh Yâkub Efendi vasıtasıyla Arnavutluk'ta yayılmaya başlayan Halvetî tarikatının da merkezi durumuna geldi. Daha sonraki dönemlerde yerini Bektaşîliğe bırakacak olan Halvetî tarikatı mensupları burada önemli sayıda taraftar buldu.

XVI-XVIII. yüzyıllarda Osmanlı idaresi altında Delvine, zenaat ve ticaretin gelişmesi sonucu ekonomik ve idarî bir merkez özelliğini kazandı. Bu gelişmede coğrafî mevkii önemli rol oynadı. Çünkü burası verimli bir ovanın merkezinde bulunması yanında İyonya denizi sahillerinden Ergiri (Ergirikastro) ve Yanya'ya doğru uzanan yolların kavşağında yer alıyordu. Şehrin XVII. yüzyıldaki durumu hakkında geniş bilgi veren Evliya Çelebi, Delvine'yi sivri bir kayanın üstünde beş köşeli küçük bir kaleye sahip kasaba olarak tarif eder. Kale içinde bir mescid, üç ev, bir ambar, cephane

ve su sarnıcının bulunduğunu, kalenin dışında sağ tarafta kiremitli, kâgir minareli Hünkâr Camii ile bunun hemen dibinde seksen dükkânlı küçük ve dar bir çarşının yer aldığını belirtir. Ayrıca kalenin kuzey tarafında yokuş aşağı uzanan varoş kısmında hepsi mahfuz ve mükemmel inşa edilmiş birbirine bitişik olmayan 100 kadar ev ile üç medrese, üç sıbyan mektebi, üç han, üç tekke ve bir hamamın bulunduğunu yazan Evliya Çelebi, şehir halkının başlıca ekonomik faaliyetini zeytin ve zeytinyağı ticaretinin teşkil ettiğini de kaydeder. Osmanlılar döneminde Delvine'de II. Bayezid tarafından yaptırılmış Hünkâr Camii'nden başka Abanos Bey Camii, Hızır Ağa Camii, Mustafa Paşa Camii, Mehmed Bey Camii ve Medresesi'nin yer aldığı tarihî kayıtlardan tesbit edilmektedir. Ancak bugün eski döneme ait hemen hemen hiçbir İslâmî eserin bulunmadığı Delvine'de son zamanlarda yaptırılmış olan Hacı Ahmed Ağa Camii de (1872) 1967 kültür ihtilâli sırasında tahrip olmuştur.

XVIII. yüzyılda kurulan Delvine Paşalığı'nın merkezi olan şehir 1811'de Tepedelenli Ali Paşa'nın işgaline uğradı. Ayrıca Arnavutlar'ın Tanzimat reformlarına karşı giriştikleri ayaklanmalarda da önemli rol oynadı. 1878'de burada Prizren Arnavutları Birliği'nin merkezi kuruldu. XIX. yüzyılın sonlarında Delvine Yanya vilâyetinin merkezi durumunda olup 7500 kadar nüfusa, 400 dükkân ve iş yerine sahipti. Şehir 15 Kasım 1912'de Osmanlı idaresinden ayrılarak yeni teşkil edilen Arnavut Prensliği'ne katıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 288[a], 479[a]; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 196; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 640, vr. 125[a]; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 668; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2153; Burimë të zgjëdhura për historinë e shqiperise, Vellimi II (Shek. VIII-XV), Tirane 1962; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 396; M. Kiel, Ottoman Architecture in Albania 1385-1912, İstanbul 1990, s. 92-93; Fr. Babinger, "Delvina", EI² (İng.), II, 203; Fjalor Enciklopedik Shqiptar, Tirane 1985, s. 176.

Skender Rıza

DEM

(دم)

Nefes ve vakit anlamına gelen bir tasavvuf terimi

(bk. NEFES; VAKİT).

DEM

(الدم)

Hac ve umre yapan kimselerin kestikleri koyun ve keçi cinsinden kurbanlar için kullanılan bir terim.

Sözlükte “kan” anlamına gelen ve kan akıtmak suretiyle gerçekleştirilen kurban kesimi için mecazî olarak kullanılan dem, hac ve umre sırasında ibadet maksadıyla veya bir vâcibin terki, geciktirilmesi yahut bir ihram yasağının çiğnenmesine ceza olarak kesilen koyun, keçi, yedide bir deve veya sığırı ifade eder. Nitekim hacla ilgili hadislerde dem bu anlamda kullanılmıştır (meselâ bk. Buhârî, “Hac”, 37). Hac sırasında kurban edilmek üzere hazır bulundurulan hayvanlar (hedy) deve ve sığır gibi büyükbaş olursa bedene, koyun ve keçi cinsinden olursa dem adıyla anılır. Kendisine dem vâcip olan kişi koyun kesmekle veya Allah rızâsı için kesilen deve veya sığırın yedide birine iştirak etmekle sorumluluktan kurtulmuş olur.

Hac veya umre dolayısıyla kesilen kurbanlar kesiliş maksatlarına göre değişik isimler alırlar. Kırân veya temettu‘ haccı yapanların kesmeleri vâcip olan kurbana dem-i şükür, hac veya umre için ihrama girdiği halde geçerli bir mazereti dolayısıyla vazifesine devam edemeyen ve ihramdan çıkmak zorunda kalan kişinin kesmek zorunda olduğu kurbana dem-i ihsâr, hacca başladığı halde zamanında Arafat’ta vakfe yapamadığı için o yılın hac zamanını geçiren kişinin Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine

göre kesmesi gereken kurbana dem-i fevât, Allah rızâsı için nâfile olarak kesilen kurbana dem-i nefl, ihram yasaklarına riayet etmeyen veya hac ve umrenin vâciplerinden birini yerine getirmeyen kimsenin kesmesi gerekli kurbana da dem-i cinâyet denir.

İhramda iken en az bir gün dikişli elbise giymek, başı örtmek, asgari bir organının tamamına koku sürmek, başın ve sakalın en az dörtte birini tıraş etmek, asgari bir elin veya ayağın tırnaklarını kesmek, kudüm ve vedâ tavafını erkekler cünüp olarak, kadınlar hayız veya nifas halinde iken,

ziyaret tavafını abdestsiz olarak yapmak, ziyaret tavafının üç, vedâ tavafının dört şavtını eksik yapmak veya vedâ tavafının tamamını terketmek, Safâ ile Merve arasındaki sa‘yi yapmamak, arefe günü güneş batmadan önce Arafat'tan ayrılmak, Müzdelife vakfesini, şeytan taşlamayı terketmek gibi davranışlar Hanefîler'e göre demi gerektirir. Mâlikîler'e göre mîkat mahallini ihramsız geçmek, telbiyeyi, kudüm tavafını, şeytan taşlamayı, Mina ve Müzdelife'de gecelemeyi terketmek; Şâfiîler'e göre mîkat mahallini ihramsız geçmek, Müzdelife ve Mina'da gecelememek ve vedâ tavafını terketmek; Hanbelîler'e göre dikişli elbise giymek, koku sürünmek, karşı cinsi öpmek ve okşamak, saç ve tırnak kesmek demi gerektiren başlıca davranışlardır. Mezhepler arasında ayrıntıda farklı hükümler bulunmakla birlikte söz konusu ihlâlin meşrû bir özürden dolayı meydana gelmesi veya kişinin maddî imkânının bulunmaması halinde dem yerine oruç tutulması ve fakirlere belirli bir sadakanın verilmesi de söz konusu olmaktadır (geniş bilgi için bk. HAC; İHRAM).

Hanefîler'e göre dem Harem'de kesilir. Mâlikîler'e göre avlanma ve cinsî münasebette bulunmanın cezası olan kurbanlar Mina veya Mekke'de kesilir; diğer kurbanlar her yerde kesilebilir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise aslolan demin Harem'de kesilmesidir. Hanefîler dışındaki üç mezhebe göre dem-i ihsâr ihsâr*ın olduğu yerde kesilir.

Temettu‘ ve kırân haccından dolayı kesilmesi gerekli olan şükür kurbanının bayramın ilk üç gününde kesilmesi Ebû Hanîfe'ye göre vâcip, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre sünnettir. İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre de bu süre içinde kesilir, daha önce kesilemez. Şâfiî'ye göre bu süre içinde kesilmesi sünnetse de daha önce ve daha sonra da kesilebilir. Ceza kurbanları için belli bir süre bulunmamakla birlikte hatanın işlenmesinden hemen sonra kesilmesi efdaldir.

Kırân ve temettu‘ haccında kesilmesi vâcip olan şükür kurbanı ile nâfile olarak kesilen kurbanın etinden sahibi yiyebilir. Hacda ceza ve kefâret olarak kesilen kurban ise (dem) âlimlerin çoğunluğuna göre adak ve zekât hükmünde olup etinden sahibi ve bakmakla yükümlü olduğu yakınları yiyemez.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Hac”, 37; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 310-323; İbn Kudâme, el-Mugnî, III, 282, 322, 371, 520 vd.; İbn Kudâme el-Makdisî, eş-Şerhu’l-kebîr (İbn Kudâme, el-Mugnî ile birlikte), III, 244-245; Mevsılî, el-İhtiyâr, İstanbul 1987, I, 161-165; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr (Bulak), II, 224-254; Şirbînî, Mugni’l-muhtâc, I, 512 vd., 532 vd.; İbn Cüzey, Kavânînü’l-ahkâmi’ş-şerʿiyye, Kahire 1985, s. 132-134; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, II, 542-590; Zühaylî, el-Fıkhü’l-İslâmî, III, 256-268.

Rahmi Yaran

DEM

(دم)

Türk mûsikisinde kullanılan bir tabir.

Farsça’da “nefes, soluk” anlamına gelen kelime, Türk mûsikisinde birbirleriyle ilgili olan sesleri belirtmek için “dem sesler” ve “dem tutmak” tabirlerinde kullanılmıştır.

Neyin ses alanı içerisinde yer alan en pest sekizlisindeki perdelere dem sesler denir. Bunlar, üflenerek çıkarılması oldukça zor kabul edilen kaba rast ile geveşt perdeleri arasındaki seslerdir. Neyzenlerce bu sesleri iyice çıkarmadan diğer perdelerin hakkını vermenin imkânsız olduğu kabul edildiğinden ney derslerine başlayanlara önce dem sesler öğretilir. Bu seslerin canlı ve kolay üflenebilmesi neyzenin kabiliyeti ve bu arada çok çalışması ile ilgili bir husustur. Bu sebeple eskiden mevlevîhânelerdeki ney öğretimi, 300 gün süren bir dem sesleri üfleme safhasıyla başlardı.

Türk mûsikisinde ses veya çalgı ile yapılan serbest (irticâlî) icra esnasında, yaylı veya üflemeli bir sazın sürekli yahut aralıklı olarak soliste okuduğu ya da çaldığı makamın güçlü veya durak perdelerini basarak eşlik etmesine dem tutmak denilir. Dem tutma sırasında çok defa eserin icra edildiği dizinin bir oktav aşağısından eşlik edilir.

Öte yandan, Mevlevî âyininde neyzenbaşının ilk taksimi sırasında taksimin sonlarına doğru bir veya birden fazla neyin taksim edilen makamın durak perdesini sürekli üflemesine de dem tutmak denir.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Lugatı, II, 766; Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242, vr. 6[a]; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 13, 84; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 374; Halil Can, "Mevlevî Âyini", Hz. Mevlana ve Mevlevi Ayînleri, İstanbul 1969, s. 20-21; Süleyman Erguner, Ney: Metod, İstanbul 1986, s. 35, 46; Öztuna, BTMA, I, 216.

Nuri Özcan

DEMAK

XV. yüzyılın son çeyreğinde kurulan ve yaklaşık bir asır süren Cava adasındaki bağımsız ilk müslüman devleti.

Önceleri Cava'nın kuzey sahillerinde bir liman şehri olan Demak, bugün zamanla sahilin geniş kumsallarla kaplanması yüzünden denizden birkaç mil içeride kalmış küçük bir yerleşim merkezidir. Cava geleneğine göre Demak hükümdarlarının soyunun, XV. yüzyılın son çeyreğinde bölgeye yerleşen Cek Ko-po (Ç. Ko-po Amca) adındaki Çinli zengin bir müslüman tüccardan geldiği kabul edilmektedir. Cava vekāyi'nâmelerinde ilk Demak hükümdarının, son Macapahit kralı ile daha sonraki yıllarda saraydan kovulan Çinli bir prensesten doğan Raden Patah (Arapçası Fettâh) olduğu anlatılmaktadır. Yine aynı kaynaklara göre bu sıralarda zayıf düşen Macapahit Hindû Budist Devleti Demak'ın saldırılarıyla ortadan kalkmıştır. Demak'ın ikinci hükümdarı, Portekizliler'in Rodim diye adlandırdıkları Bedreddin (veya Kamerüddin) yaklaşık 1504 yılında ölünce yerine geçen oğlu (veya kardeşi) Trenggana Demak Devleti'nin en güçlü hükümdarı idi. Daha sonraki Cava kaynaklarında onun 1524 yılından itibaren "sultan" unvanını aldığı kaydedilmektedir. Trenggana, birincisi 1505-1518, ikincisi 1521-1546 yılları arasında olmak üzere iki dönem hükümdarlık yaptı. Bu iki dönem arasındaki üç yıl içinde kayınbiraderi Cepara hâkimi Patih Yûnus hüküm sürmüştür.

Trenggana devrinde Demak zenginlik ve nüfuz bakımından zirveye ulaştı. Trenggana o bölgenin önemli limanlarını Demak'a bağlamaya çalıştığı gibi henüz

müslüman olmayan Cava'nın iç bölgelerine de akınlar yaptı ve XI. yüzyıl Çin kaynaklarının Macapahitler'in önemli liman şehri olarak gösterdikleri Tuban'ı fethetti (1527).

Trenggana din adamlarının ve çoğunluğu melez olan dindar tüccarların hâmisi idi. Demak'ın gücünün Batı Cava'da yayılmasını, Trenggana'ya bağlı bir âlim ve asker olan, Şeyh İbn Mevlânâ olarak da tanınan Sunan

Gunung Jati sağladı. Pasai'de doğduğu söylenen Sunan hac için Mekke'ye gitmiş ve dönüşte Demak'ta yerleşmişti. Burada pek çok öğrencisi olmuş ve büyük itibar görmüştü. Ayrıca hükümdarın da teveccühünü kazanarak onun kız kardeşiyle evlenmişti. Daha sonra kendisi henüz İslâm'ın ulaşmadığı Batı Cava'da çalışmalar yapmakla görevlendirildi ve Demak'ın Batı Cava sahillerine hâkim olmasını sağladı. Şeyh İbn Mevlânâ buradaki Bentem ve Cirebon limanlarını ele geçirdi. Oğlu Pangeran Pasrean'ı Cirebon'a yerleştirdi, kendisi de Bentem'e yerleşti. Ancak oğlu 1552 yılında ölünce Bentem'i diğer oğlu Hasanüddin'e bırakarak Cirebon'a gitti, vefatına kadar da orada kaldı. Daha sonra halefleri Demak'tan ayrılarak bağımsızlıklarını ilân ettiler.

Trenggana 1543'te Doğu Cava'daki Hindûlar'ın kutsal bölgesi Penanggungan dağını, 1545 yılında da Malang'ı aldı. Ancak 1546'da Hinduizmin Panarukan'daki son kalesine düzenlediği geniş çaptaki saldırıda kesin bir yenilgiye uğradı ve öldürüldü. Ardından ülkede karışıklıklar başgösterdi. Bunun sonucunda da devlet parçalandı. Baştaki hükümdar Sunan Prawata (1546-1561) artık Demak şehrinin dışında hiçbir güce sahip değildi. Kısa bir süre sonra da Demak bölgede güçlenen diğer devletlerin hâkimiyetine girdi (1578).

Demak küçük devletlerin dağınık bir federasyonu olup hiçbir zaman merkezî yönetime sahip olamadı. Bu dönemdeki fetihler daha çok cezalandırıcı nitelik taşıyordu. Coğrafî faktörler, Cava'daki diğer devletler gibi Demak'ın da otoritesinin sınırlı kalmasına sebep olmuştur. Bütün bunlara rağmen Demak bir İslâm kültür merkezi olmuş ve müslümanlık buradan iç bölgelere yayılmıştır. Cava'da İslâmiyet'in yayılmasını sağlayan dokuz velînin irşad merkezi olarak kullandıkları Demak Camii ile buradaki evliyâ mezarları, XVI. yüzyıldan itibaren Cavalılar tarafından hürmetle anılan ve ziyaret edilen yerlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Şâhid Hüseyin Rezzâkı, İndûnîsyâ, Lahor 1974, s. 53-54; H. J. de Graaf – Th. G. Th. Pigeaud, De eerste Moslimse vorstendommen op Java, Studiën over de staatkundige geschiedenis van de 15de en 16de eeuw, s-Gravenhage 1974; a.mlf.ler, Islamic States in Java, 1500-1700, The Hague 1976, s. 6-9; H. de Graaf, “On Sekizinci Yüzyıla Kadar GüneyDoğu Asya’da İslâm” (trc. Hamdi Aktaş v.dğr.), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, s. 23, 24, 25, 35; J. D. Legge, Indonesia, Sydney 1980, s. 54; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, London 1981, s. 33-35; D. G. E. Hall, A History of South-East Asia, London 1987, s. 301-303.

Rıza Kurtuluş

DEMENHÛRÎ

(الدمنهوري)

Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Abdilmün‘im b. Yûsuf ed-Demenhûrî el-Mezâhibî (ö. 1192/1778)

Ezher şeyhi.

1101 (1690) yılında Mısır’ın Demenhûr şehrinde doğdu. Küçük yaşta annesini ve babasını kaybettikten sonra Kahire’ye gitti ve Ezher’de öğrenim gördü; Kahire’de bulunan birçok âlimden ders aldı. Hocaları arasında Abdülcevâd el-Meydânî, Abdülvehhâb eş-Şinvânî, Abdüddâim el-Uchûrî, Muhammed b. Abdülazîz el-Hanefî gibi kişiler yer alır. Dört mezhebe mensup âlimlerden fıkıh okuyarak bu mezheplerde fetva verebilecek bir seviyeye ulaştı. Bu sebeple kendisine “Mezâhibî” unvanı verildi. Dinî ilimler yanında tıp, kimya, aritmetik, mühendislik gibi müsbet ilimleri tahsil ederek bu alanlarda da kendisini yetiştirdi; zamanla büyük bir şöhret ve itibar kazandı. 1177 (1764) yılında hacca gitti ve yöre âlimlerinden ilgi gördü. Ezher şeyhi Şemseddin Muhammed b. Sâlim el-Hifnî’nin vefatı üzerine 1182’de (1768) Ezher şeyhliğine getirildi ve ölümüne kadar bu görevi yürüttü. Demenhûrî, ilim çevrelerinde olduğu gibi siyasî çevrelerde ve halk nezdinde de sözü dinlenen bir şahsiyetti. Nitekim valiler idarî konularda kendisine başvurup görüşlerinden faydalanmış, ülkede çıkan iç karışıklıklarda bazı valiler onun evine sığınmıştır.

Kaynaklarda “imam, allâme, âyetullah el-kübrâ” gibi unvanlarla anılan Demenhûrî’nin dikkati çeken bazı görüşleri şöyledir: Maddenin en küçük parçası kabul edilen atom (cevheri ferd, cüz-i lâ yetecezzâ) parçalanabilir. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de zerreden (atom) daha küçük ve daha büyük ne varsa hepsinin apaçık bir kitapta yazılı olduğu belirtilirken (Yûnus 10/61) atomdan daha küçük madde parçalarının bulunduğuna işaret edilmiştir. Bu husus, atomun parçalanamayacağını iddia eden kelâmcıların hatalı olduklarını göstermektedir. Vahdeti vücûd* telakkisi İslâm akîdesiyle bağdaşamaz. “Allah’ın zâtı mutlak varlığın kendisidir” ifadesiyle İbn

Sînâ'nın da benimsemiş göründüğü bu düşünce, Allah'ın âlemle birleşmiş olduğu (ittihâd) veya ona hulûl ettiği sonucuna götürür. Böyle bir telakki, yaratıcıyı yaratıklara benzemekten tenzih etme akîdesine aykırıdır. Nitekim İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre Allah'ın yaratıklara hulûl etmesi ve onlarla birleşmesi imkânsızdır. Ölen müslüman, ölümünden evvel aksi bir beyanda bulunmadığı takdirde mümin olarak ölmüş sayılmalıdır. Çünkü bu konuda itibar edilecek yegâne delil kişinin ölümünden önceki tutumudur.

Eserleri. Demenhûrî'nin kırktan fazla olduğu belirtilen eserlerinin başlıcaları şunlardır: A) Dinî İlimlere Dair Eserleri. 1. Dürretü't-tevhîd. Müellifi tarafından el-Kavlü'l-müfîd fî şerhi Dürreti't-tevhîd adıyla şerhedilmiştir (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 626/3). 2. Menʿu'l-esîmi'l-hâʾir ʿani't-temâdî fî fiʿli'l-kebâʾir (Brockelmann, GAL, II, 487). 3. Hilyetü'l-ebrâr bimâ fî İsmâʿîliyyîn mine'l-esrâr (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 825). 4. el-Feyzü'l-ʿamîm fî maʿne'l-Kurʾâni'l-ʿazîm (Râgıb Paşa Ktp., nr. 208). 5. Şifâʾü'z-zamân bi-sırrı kalbi'l-Kurʾân (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 825). 6. Hulâsatü'l-kelâm ʿalâ vakfi Hamza ve Hişâm (Nuruosmaniye Ktp., nr. 38). 7. Keşfü'l-lisâm ʿan muhadderâti'l-efhâm fi'l-besmele ve'l-hamdele (Brockelmann, GAL, II, 487). 8. el-Fethu'r-rabbânî bi-müfredâti

İbn Hanbel eş-Şeybânî. Hanbelî fıkhına dairdir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 499). 9. Tarîku'l-ihtidâʾ bi-ahkâmi'l-imâme ve'l-iktidâʾ. Hanefî fıkhıyla ilgilidir (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 934). 10. Risâle fi'l-mîkāt (Brockelmann, GAL, II, 488). 11. Sebîlü'r-reşâd ilâ nefiʿl-ʿibâd. Mev'iza ve ahlâka dairdir (İskenderiye 1288; Kahire 1305).

B) Diğer İlimlere Dair Eserleri. 1. Müntehe'l-irâdât min tahkīki esmâʾi'l-istiʿârât (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2995). 2. Hilyetü'l-lübbi'l-masûn bi-şerhi'l-Cevheri'l-meknûn. Ahdarî'nin Celâleddîn-i Kazvînî'ye ait Telhîsü'l-miftaḥ'ın manzum şekli olan el-Cevherü'l-meknûn adlı eserinin şerhidir (Kahire 1285, 1305). 3. Îzâhu'l-mübhem min meʿâni's-Süllem. Ahdarî'nin mantığa dair eserine yapılmış şerhlerin en meşhurudur (Mekke 1312). 4. Şerhu'r-Risâleti's-Semerkandiyye. Laktü'l-cevâhiri's-seniyye ʿale'r-Risâleti's-Semerkandiyye diye de bilinir (Kahire 1273). 5. ʿAynü'l-hayât fî istinbâti'l-miyâh. Jeoloji'ye dairdir (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 934). 6. ʿİkdü'l-ferâʾid fîmâ li'l-müselles mine'l-fevâʾid. Geometriyle

ilgilidir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 825). 7. el-Kelâmü'l-yesîr fî ʿilâci'l-makʿade ve'l-bevâsîr. Tıbba dairdir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 499).

BİBLİYOGRAFYA

Murâdî, Silkü'd-dürer, I, 117; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âsâr, I, 525; Serkîs, Muʿcem, II, 882-883; Brockelmann, GAL, II, 487-488; Suppl., II, 498-499; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 404-405; Şüyûhu'l-Ezher, Kahire, ts. (Matâbiu'l-Ehrâm), s. 18-19; Ziriklî, Aʿlâm (Fethullah), I, 164; el-Kāmûsü'l-İslâmî, II, 338-339.

Arif Aytekin

DEMİR, Kemal Tahir

(bk. KEMAL TAHİR).

DEMİR BABA TEKKESİ

Bulgaristan'ın Deliorman bölgesinde bulunan ve Rumeli Bektaşîliği'nin önemli merkezlerinden biri olan tekke.

Günümüzde Bulgaristan sınırları içinde kalan Demir Baba Tekkesi ülkenin kuzeydoğusunda Deliorman bölgesinde, Tuna boyundaki Rusçuk'u Edirne'ye bağlayan yolun üzerinde Razgrad (Hezargrad) şehri yakınlarındaki Isperih (Kemaller/ Kemanlar) köyünde bulunmaktadır. Engebeli bir konumu olan ve sık ormanlarla kaplı bulunan Deliorman derinliğine nüfuz edilmesi güç, dışarıya kapalı bir bölgedir. Eski Osmanlı metinlerinde "Ağaç denizi" olarak anılan bu yöre yapısından ötürü Osmanlı tarihi boyunca çeşitli Bâtınî zümrelerin sığınağı olmuş, özellikle Şeyh Bedreddin Simâvî isyanının gelişmesinde önemli rol oynamış, isyanın bastırılmasının ardından yüzyıllar boyunca Bedreddinî zümreleri gizliden gizliye barındırmaya devam etmiştir. Öte yandan Rumeli topraklarında fetih ve kolonizasyon hareketlerine katılan Akyazılı Sultan, Otman Baba, Kademli Baba Sultan gibi Rum abdalları zümresine bağlı Kalenderî şeyhlerinin de Deliorman ve çevresine yerleşerek tekkelerini kurdukları görülmektedir. Bektaşîliğin Balım Sultan tarafından teşkilâtlandırıldığı XVI. yüzyıl başlarından itibaren daha önceki dönemlerde etkinliği görülen çeşitli heterodoks (râfizî) zümreleri bünyesinde erittiği, bu arada Anadolu'da ve Rumeli'de yaşayan birçok Kalenderî şeyhinin hâtırasına ve tekkesine sahip çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim Deliorman ve çevresi Arnavutluk'la beraber Rumeli'de Bektaşîliğin en fazla yayıldığı yöre olmuş, bu çevrede birçok Bektaşî tekkesi kurulmuştur. Bunların en önemlilerinden biri olan Demir Baba Tekkesi'nin bânisi kabul edilen Hasan Demir (Timur) Baba'nın hayatı ve şahsiyeti hakkında yeterli bilgi yoktur. XIX. yüzyılda tekkeyi ziyaret eden F. Kanitz ve K. J. Jirecek gibi Batılı müelliflerin eserleri birbirleriyle çelişen, belirli bir coğrafî ve kronolojik çerçeveye oturtulmayan büyük ölçüde menkıbevî bilgiler ihtiva etmektedir. Bu bilgilerin değerlendirilmesinden Demir Baba'nın XV. yüzyıl sonlarında doğduğu, babasının Akyazılı Sultan dervişlerinden Hacı Dede, annesinin yine bu yöredeki tekke şeyhlerinden Turan Halife'nin kızı Zâhide Dürdane Hatun olduğu, babası gibi kendisinin de Akyazılı Sultan'a intisap ettiği,

hilâfet aldıktan sonra tekkesini kurduğu, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde dervişleriyle beraber Rumeli serhadlerinde gazâlara katıldığı, bu arada Budin'in fethinde (1539) bulunarak burada bir tekke tesis ettiği, çevre halkı tarafından çok sevilip sayılan, velâyetine inanılan bir kişi olduğu söylenebilir. Ayrıca Deliorman bölgesinin Osmanlı güreşçilik tarihinde çok önemli bir yere sahip olması, yöreden çok sayıda ünlü pehlivanın yetişmesi, Demir Baba'nın da menâkıbnâmelerde ve halk arasında yaygın rivayetlerde çok güçlü kuvvetli olduğunun belirtilmesi ve "Pehlivan Baba" lakabı ile anılması, tekkesinin bir tür güreşçilik merkezi niteliği de taşıdığını, Demir Baba'nın Deliorman'daki pehlivanlık geleneğinin pîri olarak kabul edildiğini düşündürmektedir.

Tekkenin inşa tarihi tesbit edilememektedir. F. Kanitz, tekkenin II. Mahmud devrinde kurulduğunu, Abdülmecid devrinde metrûk kaldıktan sonra Abdülaziz'in bir fermanı ile tekrar açıldığını ileri sürerek kuruluş dönemi hususunda hataya düşmüş, K. J. Jirece de bu görüşten hareketle, 1806-1812 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Tepedelenli Ali Paşa'ya karşı duran, Varna yakınlarında Bektaşî tarikatına bağlı Paşa Baba Tekkesi'nin bânisi "Paşa Pehlivan Baba" lakaplı Rusçuklu Pehlivan İbrâhim Paşa'yı (ö. 1820) Demir Baba ile karıştırarak yanlış bir sonuca varmıştır. Demir Baba'nın hayatına

ilişkin var sayımlardan ve türbesinin mimari özelliklerinden yola çıkarak tekkenin XVI. yüzyılın ikinci çeyreği içinde tesis edilmiş olduğu kabul edilebilir. Türbenin dışında kalan ve türbeye oranla daha az itina gösterildiği anlaşılan bölümler sonraki yüzyıllarda yenilenmiş olmalıdır. Yeniçeriliğin kaldırılmasından (1826) sonra bütün Bektaşî tekkeleri gibi Demir Baba Tekkesi'nin de kapatıldığı, yaklaşık yarım yüzyıl sonra Bektaşîliğe karşı müsamahakâr olan Abdülaziz devrinde tekrar canlandığı anlaşılmaktadır. Deliorman yöresindeki Bektaşîler'in ve kızılbaşların Demir Baba Tekkesi'ne büyük bir bağlılık gösterdikleri, türbeye akın akın ziyaretçilerin geldiği, adakların adandığı, yeni doğan çocuklara, sağlıklı, güçlü kuvvetli olmaları için Demir Baba'nın sandukası üzerinde bir müddet bekletilen elbiselerin giydirildiği ve evliliklerinin hayırlı olması için gelinlere sanduka üzerine bırakılan gelinlikler giydirildiği bilinmektedir.

Dipsiz gölü olarak da anılan Dimitrovo vadisinde, Zavet tepesinin sarp kayalıklarla kaplı eteğinde kurulan tekke avlusuna, solda yüksek bir ihata

duvarı, sağda bir yerli kaya kitlesiyle kuşatılmış bulunan kemerli cümle kapısından girilmektedir. İhata duvarının solunda hazîre, kaya kitlesinin sağında tekkenin iâşe ve ikamete mahsus bölümlerini (derviş odaları, şeyh odası, mihmanevi, aşevi, kilerevi vb.) barındırdığı anlaşılan iki katlı iki yapı yer almaktadır. Bu yapıların zemin kat duvarları ahşap hatıllı moloz taşla örülmüş, üst katları ahşap duvarlarla inşa edilmiş, avluya bakan cephe, bütün mekânların açıldığı ahşap direkli fevkanî bir sofa (hayat) ile donatılmıştır. Eski fotoğraflarda görülen, ancak konumu kesinlik kazanmayan çokgen planlı, etrafı direkli ve korkuluklu bir sundurma ile kuşatılmış, basık piramit çatılı ve alemli binanın âyinlerin icra edildiği meydanevi olduğu söylenebilir.

Tekkenin mimari açıdan en ilginç unsuru Demir Baba'nın türbesidir. Türbe, ikisi de sekizgen prizma biçiminde olan, kubbe örtülü esas türbe ile piramit çatılı (külâhlı) bir giriş bölümünden meydana gelir. Girişin önünde iki sütuna dayanan, kırma çatılı bir sundurma bulunmaktadır. Kubbe ile külâh kurşun, sundurma ise kiremit kaplıdır. Antik bir lahitten devşirme olduğu söylenen türbe kapısı üzerinde "lâ fetâ illâ Alî lâ seyfe illâ zülfikar" ibaresinin bulunduğu nakledilmektedir. Demir Baba'nın sandukası oldukça büyük tutulmuş, çevresi Bektaşî terminolojisinde "çerağ" adı verilen on iki adet şamdanla kuşatılmıştır. On iki imamın ruhaniyetlerini remzeden bu çerağlardan başka aynı sembolizmden kaynaklanan on iki kollu büyük bir şamdan ile "taht-ı Muhammed" denilen üç basamak üzerinde dizili çerağlar da bulunmaktadır. Sandukanın baş ucunda on iki dilimli hüseynî taç, ayak ucunda bir çift madenî pabuç ile iki bıçak yer almakta, türbenin duvarlarında çeşitli levhaların yanı sıra teber ve mızrak gibi gazi dervişlerin alâmetleri olan tarikat eşyası da görülmektedir. Türbenin içinde bir de adak sandığı vardır. Demir Baba Türbesi, kesme taş örgüsü, çokgenlerin hâkim olduğu tasarımı ve oranları ile Doğu Rumeli'deki diğer bir önemli Bektaşî merkezi olan Akyazılı Sultan Âsitanesi'ndeki türbe ile benzerlik gösterir. Ancak Akyazılı Sultan Âsitânesi'nde sekizgen yerine Bektaşî sembolizminde önemli yeri olan yedi sayısından hareketle yedigenin tercih edildiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1882, III, 329 vd.; K. J. Jirecek, Das Fürstenthum Bulgarien, Viyana 1891, s. 1414; F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans, Oxford 1929, s. 522; a.mlf., “Geographical Distribution of the Bektashi”, Annual of the British School at Athens, XXI, London 1914-16, s. 84-124 (104); F. Babinger, Rumelische Studien, Berlin 1938; a.mlf., “Das Bektaschi-Kloster Demir Baba”, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, XXXIV, Berlin 1931, s. 1-10; aynı makale: Aufstatze und Abhandungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante von Franz Babinger, I, Münih 1962, s. 88-96; Murat Sertoğlu, Bektaşilik, İstanbul 1969, s. 317; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri IV, s. 52-53, 197; S. Stojanov, “Kompleksnite izsledvanija v Kyzylbaskija Manastır Demir Baba”, Sbornik istoriceski materiali, Razgrad 1984, s. 43-53; Bedri Noyan, Bektâşilik Alevîlik Nedir, Ankara 1987, s. 528-540; I. Mélikoff, “Bulgaristan’da Deliorman Kızılbaş Topluluğu”, Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları, İstanbul 1993, s. 139-150; M. Choublier, “Les Bektachis et la Roumélie”, RÉI, I (1927), s. 427-453.

M. Baha Tanman

DEMİRHİSAR

Yunanistan'ın Makedonya kesimindeki Siderokastro kasabasının Osmanlılar zamanındaki adı.

Yunanistan Makedonyası'nda Serez'in kuzeybatı tarafında küçük bir kasaba olup 1383'ten 1912'ye kadar kaldığı Osmanlı idaresi altında bir kaza merkezi olarak önem kazanmıştır. Demirhisar veya Timurhisar adı, Siderokastro'nun doğrudan Türkçe'ye çevrilmiş şeklidir. Bu isim ise kasabaya hâkim bir kayalığın üstünde yer alan müstahkem Ortaçağ dönemi yapısı kalesiyle ilgilidir. Kale ile ilgili kayıtlara, Bizanslılar'ın Bulgar ve Sırplar'la yaptıkları mücadeleler sırasında rastlanır. Osmanlılar'ın burayı fetihleri esnasında kale Sırp hâkimiyeti altında bulunmaktaydı. İlk Osmanlı tarihleri Lala Şahin Paşa tarafından Kavala, Drama, Serez ve Zihne gibi Makedonya'daki önemli şehirlerin zaptedildiğini belirtirken Demirhisar'ın adını zikretmezler. Ancak bu kayıtlardan dolaylı olarak 1383 yılı sonbaharındaki bu hareket sırasında Demirhisar'ın da ele geçirildiği anlaşılmaktadır. Fetihten sonra buraya bir askerî garnizon yerleştirildiği gibi bir grup sivil müslüman nüfus da iskân edildi. Bunlar daha sonra oldukça yoğunluk kazanacak olan müslüman Türk nüfusunun çekirdeğini teşkil etti. Bu arada muhtemelen anlaşma yoluyla ele geçirilmesi dolayısıyla kasabada kalabalık sayılabilecek bir hıristiyan nüfus da mevcuttu. Nitekim çok eskiden beri bir kaza merkezi olan kasabanın 1444 tahriri sırasında nüfusun çoğunluğunu gayri müslimler teşkil etmekteydi. Bu tarihte yirmi beş hâne müslümana karşılık kasabada 135 hâne, on üç bîve (dul kadın) hıristiyan nüfus yer almaktaydı. XV ve XVI. yüzyıl boyunca her iki kesimin nüfuslarında artış görüldü. 1453'te yetmiş dokuz hâne, yirmi iki bîve müslüman, 162 hâne yirmi dört mücerred (bekâr), yirmi altı bîve hıristiyan; 1478'de 128 hâne, otuz dört bîve müslüman, 149 hâne, on beş mücerred, altmış üç bîve hıristiyan nüfusu bulunan kasaba XVI. yüzyılda daha da gelişme gösterdi. XVI. yüzyılın başlarında 1519'da 122 hâne, otuz üç mücerred müslüman, 205 hâne, yirmi yedi mücerred, otuz üç bîve hıristiyan; 1530'da ise 108 hâne, kırk sekiz mücerred müslüman, 252 hâne, otuz sekiz mücerred, yirmi üç bîve hıristiyan bulunuyordu. XVI. yüzyılın sonlarına doğru nüfusu biraz daha arttı; kasabada

147 hâne, otuz dört mücerred müslümana karşılık 261 hâne, 118 mücerred hıristiyan yaşıyordu. Bu tahrirlere göre kasabanın umumi nüfusu XV. yüzyılda 1500 iken XVI. yüzyıl sonlarında 2500'ü bulmuş, müslüman Türk nüfusu ise 1444'ten bu yana nisbeten büyük bir artış göstermişti.

1668 ilkbaharında kasabaya gelen Evliya Çelebi yeterli bilgi vermez. Ona göre kalesi hâlâ ayaktadır, ancak artık burası sınırdan uzakta iç bölgede (iç il) kaldığından askerî garnizon yoktur. Ayrıca kasabada camiler, medreseler, hamamlar, tekkeler, hanlar varsa da Evliya Çelebi bunların isim yerlerini boş bırakır ve burada 1600 ev olduğunu yazar. Ancak bu son rakamı şüpheyle karşılamak gerekir. XVII. yüzyılın ortalarında Rumeli kesiminde Osmanlı medreselerini gösteren bir listede Şît Çelebi Medresesi'nin burada bulunduğu ve kasabanın küçük bir İslâmî öğretim merkezi haline geldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Demirhisar'da ve ona tâbi köylerde Tanrı dağı ve Selânik yörük teşekküllerine bağlı Türk kolonileri de yerleşmiş durumdaydı. XVI. yüzyıla ait kayıtlara göre burada 1100-1400 kişiden oluşan dokuz yörük ocağı bulunuyordu.

Osmanlı dönemi Demirhisar'ı hakkında daha ayrıntılı bilgi, XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarına ait salnâmelerde yer almaktadır. 1303 (1885-86) tarihli Selânik Vilâyeti Salnâmesi'nde Demirhisar kazasının 13.810 müslüman, 26.000 hıristiyan Bulgar ve Vlah nüfusu ve yetmiş sekiz köyü bulunduğu belirtilmektedir. 1324 (1906) salnâmesinde ise kasabada 3000'ini müslümanların oluşturduğu 4650 kişinin yaşadığı ve 733 evin yer aldığı kayıtlıdır. Ayrıca bu sıralarda burada altı cami, dört medrese, müslümanlara ait üç, hıristiyanlara ait dört mektep, bir kilise, 297 dükkân ve bir de hamam vardı. Halkının çoğu ticaretle, ziraatla ve dericilikle uğraşıyordu. Artık Osmanlı-Bulgar sınırı yakınında bir noktada yer aldığı için artan önemi dolayısıyla Sultan II. Abdülhamid döneminde burada bir kışla ve askerî hastahane yaptırılmıştı. 1900'de kasabayı gören etnograf Vasil Kaancaev burada 3300 Türk, 1200 Bulgar, 450 Çerkez, 350 Rum, 120 Vlah ve 420 Çingene'nin yaşadığını yazar. Bundan da kasabanın toplam nüfusunun 5840 ve bu nüfus içinde Türkler'in nisbetinin % 57 olduğu anlaşılmaktadır. Bulgarlar'ın büyük bir kısmı Bulgar Eksarhlığı'na değil Rum patrikhânesine bağlıydı. Bu sebeple bunlar Yunan istatistiklerinde Rum olarak gösterilmişti.

I. Balkan savaşları sırasında kasaba Bulgar ordusunun işgaline uğradı. 1913'te burada müslüman nüfus hemen hiç kalmadı. Tamamıyla tahrip edilen ve nüfusu oldukça azalan Demirhisar 1918'den sonra büyük bir köy halinde yeniden inşa edildi ve buraya Anadolu'dan gelen Rumlar yerleştirildi. Kasabada Osmanlı dönemi yapılarından sadece 1232'de (1816-17) tamir edildiğini belirten kitâbesiyle bir taş köprü ve XVI. yüzyıl yapısı bir çifte hamamın harabeleri bugüne ulaşabilmiştir. Ayrıca Demirhisar'a 18 km. kadar uzaklıkta olup Güney Yunan-Bulgar sınırı yakınında bulunan Angistron köyünde (1918'den önceki ismi Çengelköy) 996'da (1587-88) Âşık Mehmed'in ve ondan sonra Kâtib Çelebi ve Evliya Çelebi'nin zikrettiği XVI. yüzyıl yapısı bir Osmanlı ılıca hamamı hâlâ ayaktadır ve bugün de kullanılmaktadır. Demirhisar, tarihî literatürde sık sık görüldüğü gibi, bir Osmanlı madencilik merkezi olarak şöhret kazanmış Kalkidiki yarımadasındaki Siderokapsa ile karıştırılmamalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Mehmed, Menâzirü'l-avâlim, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 616, II, vr. 20a; Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 140-141; Vasil Kănčev, Makedonija, Etnografija i Statistika, Sofia 1900 (tıpkı basım: Izbrani Proizvedenija, Sofia 1970, s. 484-486); Selânik Vilâyeti Salnâmesi, 19. def'a, Selânik 1324, s. 431-438; M. Tayyib Gökbilgin, Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957, s. 69, 262, 324; G. Ostrogorski, Serska Oblast posle Dušanove smrti, Posebna Izdanja Vizantinološkog Instituta IX, Beograd 1965, tür.yer.; Apostolos Vakalopoulos, History of Macedonia, Thessaloniki 1973, s. 53-54, 208, 666-668; Aleksandar Stojanovski, Gradovite na Makedonija od krajot na XIV da XVII vek, Skopje 1981, tür.yer.; G. Stivaras, "Demir Issarion", Makedonikon Imerologion (1910), s. 213-214.

Machiel Kiel

DEMÎRÎ

(الدميري)

Ebü’l-Bekā Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ el-Kahirî eş-Şâfiî (ö. 808/1405)

Hayâtü’l-hayevân adlı meşhur eserin yazarı, Mısırlı hadis ve fıkıh âlimi.

742 (1341) yılı başlarında Nil deltasındaki Semennûd kasabası yakınında bulunan Demîre adlı iki köyden kuzeydekinde doğdu. Doğum tarihi bazı kaynaklarda 745 (1344) ve İbn Kādî Şühbe ile İbn Hacer tarafından 750 (1349) şeklinde verilirse de Sehâvî, Demîrî’nin kendi el yazısıyla bir notta doğum tarihini

742 (1341) olarak gördüğünü söylemektedir (ed-Davʾü’l-lâmiʿ, X, 59).

Demîrî önceleri geçimini terzilikle sağlıyordu. Daha sonra kendisini ilme verip uzun müddet Bahâeddin es-Sübkî’nin yanında bulundu ve ondan faydalandı. Cemâleddin Abdürrahim b. Hasan el-İsnevî’den fıkıh, Burhâneddin İbrâhim b. Şerefeddin el-Kırâtî’den edebiyat, Bahâeddin Abdullah b. Abdurrahman İbn Akıl’den Arapça ve başka ilimler tahsil etti. Hocaları arasında İzzeddin Muhammed b. Ahmed en-Nüveyrî, Sirâceddin İbnü’l-Mülakkın ve Sirâceddin Ömer b. Raslân el-Bulkınî gibi tanınmış âlimler de vardır. Kendisinden de Selâhaddin el-Akfehsî Mekke’de, Takiyyüddin el-Fâsî Kahire’de hadis dinlemişlerdir. Demîrî tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usulünde, dil ve edebiyat ilimlerinde mütehassıs oldu; fetva ve tedris icâzeti aldı. Kahire’de Ezher ve Zâhir camileriyle Kubbetü’l-Baybarsiyye (II. Baybars Hankahı) ve Bâbünnasr içindeki İbnü’l-Bakarî Medresesi’nde ders verdi. 1360-1379 yılları arasında altı defa hacca gitti. 1379’dan 1399’a kadar yirmi yıl kaldığı Mekke’de hem ders okuttu hem de fetva verdi.

Zühd ve takvâsı dolayısıyla Kahire’de mensubu olduğu Dârü saîdi’s-süedâ (Salâhiyye Hankahı) dervişleri arasında büyük bir şöhret kazandı. Çağdaşı

Makrîzî el-ʿUkūd fî târîhi'l-ʿuhûd adlı eserinde yıllarca onunla birlikte bulunduğunu ve vaazlarına katıldığını belirtmektedir. Demîrî 3 Cemâziyelevvel 808 (27 Ekim 1405) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Dârü saîdi's-süedâ yakınındaki Mekabirü's-sûfiyye'ye defnedildi. Gösterdiği rivayet edilen bazı kerâmetler ve hakkındaki mugayyebat*la ilgili haberler sayesinde meşhur oldu. Kendisi bu kerâmetlerin rüya olduğunu söylüyorsa da halk buna inanmıyor ve onun mânevî kişiliğini gizlemek için böyle davrandığını sanıyordu.

Eserleri. 1. Hayâtü'l-hayevân*. Demîrî'ye Doğu'da ve Batı'da büyük şöhret kazandıran ve bir hayvanlar ansiklopedisi mahiyetinde olan eserin "kübrâ" (büyük), vustâ (orta) ve "suğrâ" (küçük) olmak üzere üç ayrı şekli vardır. Kitap birçok defa basılmıştır (meselâ Bulak 1275, 1284; Tahran 1285; Kahire 1305). On kadar ihtisarı bulunan eser Türkçe, Farsça, Latince, Fransızca ve İngilizce'ye yapılan tam veya kısmî tercümeleri yanında birçok araştırmaya da konu olmuştur. 2. Muhtasarü'l-Gaysi'l-müseccem fî Şerhi Lâmiyyeti'l-ʿAcem. Halîl b. Aybek es-Safedî'nin, Tuğrâî'nin Lâmiyyetü'l-ʿAcem'ine yaptığı el-Gaysü'l-müseccem fî Şerhi Lâmiyyeti'l-ʿAcem (el-Gaysü'l-lezî insecem fî Şerhi Lâmiyyeti'l-ʿAcem) adıyla bilinen şerhinin ihtisarıdır. Kâtib Çelebi bu eserin bir nüshasının üzerinde 769 yılı Rebîülevvelinde (Kasım 1367) dört gün içinde ihtisar edildiğine dair bir kayıt gördüğünü bildirmektedir (Keşfü'z-zunûn, II, 1538, dipnot 1). Eserin müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 4110). 3. en-Necmü'l-vehhâc (Şerhu Minhâci't-tâlibîn li'n-Nevevî). Demîrî, telifini 786 Rebîülâhirinde (Haziran 1384) tamamladığı bu şerhini hocaları olan Bahâeddin es-Sübkî, İsnevî ve başkalarının Minhâcü't-tâlibîn'e yaptıkları şerhleri kısaltmak suretiyle meydana getirmiştir. Eserin muhtelif nüshalarına ait bazı ciltler Süleymaniye Kütüphanesi'nin çeşitli bölümlerinde mevcuttur (Ayasofya, nr. 1278, I. cilt; nr. 1280, III. cilt; Fâtih, nr. 1830, I. cilt; nr. 1831, III. cilt; Pertevniyal, nr. 263, I. cilt; nr. 264, II. cilt). 4. Rumûzü'l-künûz ellezî bereze ibrûzühû ahsen bürûz. Fıkıh ve kelâm ilimlerine dair 30.000 beyitlik bir urcûze*dir. Eserin bir nüshası dört cilt halinde Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hacı Ahmed Paşa, nr. 89-92). 5. Manzûme fi'stihbâbi'l-vuzû. Oğlu tarafından şerhedilmiştir (bir nüshası için bk. Köprülü Ktp., Hacı Ahmed Paşa, nr. 92/2). 6. Şerhu'l-Muʿallakāti's-sebʿ (Keşfü'z-zunûn, II, 1741). 7. el-Cevherü'l-ferîd fî ʿilmi't-tevhîd (a.g.e., I, 619). 8. ed-Dîbâce (Şerhu Süneni İbn Mâce). Beş

cilt kadar olduğu kaydedilen eser tamamlanamamıştır (a.g.e., II, 1004). 9. Gāyetü'l-ereb fî kelâmi hükemâʾi'l-ʿArab. Müellif bu eserine bir de şerh yazmıştır (a.g.e., II, 1190). 10. et-Tezkire (a.g.e., I, 386).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kādî Şühbe, Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye, IV, 61-62; İbn Hacer, İnbâʾü'l-gumr, V, 347-348; Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, X, 59-62; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, Haydarâbâd 1328, I, 186; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüsûl ilâ Tabakāti'l-fühûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 231b; Keşfü'z-zunûn, I, 386, 619, 696-697; II, 1004, 1190, 1537, 1538, 1741, 1875; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, II, 272; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 203; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Bulak 1306, XI, 59; F. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher, Göttingen 1840, nr. 265; L. Leclerc, Histoire de la médicine arabe, Paris 1876, II, 278; Brockelmann, GAL, II, 172-173; Suppl., II, 170-171; Sarton, Introduction, III/2, s. 1639-1641; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Kazancıgil), s. 30; Joseph de Somogy, "Index des sources de la Hayât al-Hayawân de ad-Damîrî", JA, sy. 213 (1928), s. 5-128; a.mlf., "ad-Damīrī's Hayât al-Hayawân An Arabic Zoological lexicon", Osiris, IX, Bruges 1950, s. 33 vd.; a.mlf., "al-Jāhiz and ad-Damīrī", Annual of the Leeds University, Oriental society, Leiden 1958-59, I, 55-60; a.mlf., "Die Stellung ad-Damīrī's in der arabischen Literatur", WZKM (1960), s. 192-206; Azîz Ali el-İzzî, "ed-Demîrî ve Kitâbühû Hayâtü'l-Hayevân", el-Mevrid, XIV/4, Bağdad 1985, s. 139-152; Muhammed Reşâd et-Tûbâ, "Hayâtü'l-Hayevâni'l-kübrâ", Tİ, III, 776-783; D. B. Macdonald, "Demîrî", İA, III, 521-522; L. Kopf, "al-Damīrī", EI² (Fr.), II, 109-110.

Cevat İzgi

DEMİRKAPI

Eski Türk coğrafî adlarından biri.

Demir kapı (temir kapıg, temür kapuk, demür kapu) Araplar tarafından bâbü'l-hadîd, Farslar tarafından derbend, der-i âhenîn, derbendi âhenîn şekillerinde aynı anlamda kullanılmış olup bunların hepsi siyasî ve tabii sınırlarda bulunan, sınır karakolu gibi kullanılan hisarları ve geçit bölgelerini ifade etmektedir.

Demirkapı adına Orhun âbidelerinde "Temir Kapıg" şeklinde rastlanmaktadır. Burada geçen Demirkapı, muhtemelen Orta Asya'da Baysun dağ silsilesinde, 10-18 m. genişliğinde ve 3 km. uzunluğunda olan, Buhara ve Semerkant'tan Belh'e giden ana yol üzerinde yer alan geçittir. Meşhur Çinli seyyah HsüanTsang, milâdî 644 yılında bu bölgenin güney kısmındaki küçük devletlerin bir Türk emîrinin hâkimiyeti altında bulunduğunu yazmaktadır. Bîrûnî, Bâbülhadîd diye adlandırdığı bölgenin Saganiyân (Şagāniyân, Çagāniyân) vilâyetine dahil olduğunu kaydetmektedir. Özbek bilginleri de Demirkapı deresi veya Buzgala adıyla tanınan aynı tarihî bölgenin, Özbekistan'ın Kaşkaderya vilâyetinin Dehkanâbâd şehrinin güney kısmında yer aldığını doğrulamaktadırlar. Öte yandan şimdiki Baysun şehrinin 63 km. batısındaki Derbend'in Ortaçağ'da önemli bir kale olduğu da bilinmektedir.

Orhun âbidelerinde adı geçen Demirkapı'dan başka Arap istilâsı devrinde Orta Asya'da aynı adı taşıyan başka yerler de bulunmaktadır. Bunlardan biri, şimdiki Taşkent bölgesinin (eski adı Şâş veya Çâç) kuzeyinde yer alıyordu. Diğeri ise bugün Derbend adıyla tanınan ve Ortaçağ'da Hazar denizinin en önemli limanı olan şehirdi. Buraya daha sonraki devirlerde de Türkler tarafından Demirkapı denmiştir. Nitekim Osmanlı dönemine ait resmî belgelerde, tarih kitaplarında, Ermenice yazılmış tarihlerde şehir bu adla anılmaktadır. Ruslar da buraya bu adın tercümesi olan Jeleznaya Vrata diyorlardı. Arap-İslâm fetihlerinden önce Dağıstan bölgesine yerleşmiş olan Kumuk Türkleri burayı, Saksonyalı seyyah Oleari'ye göre Demürkapu diye adlandırıyorlardı (ayrıca bk. DERBEND).

Kırım'da Gurzuf yaylasında 1540 m. yükseklikteki bir dağın tepesinden geçen yolun en yüksek noktasında bulunan geçide de Demirkapı adı verilmişti. Öte yandan Balkanlar'da bu adı taşıyan yerler bulunmaktadır. Tuna'da Girdâb (Djerdab) denilen boğazlar sistemindeki en son boğaz Demirkapı adını taşıdığı gibi bütün bu boğazların hepsine birden Demirkapılar da denilmekteydi (Romence Portile de Fier, Sırpça Jeleznaya Vrata, Macarca Vaskapu). Burası, Tuna nehrinin Karpat dağları veya Transilvanya Alpleri ile Balkan dağları arasında açtığı ve aynı zamanda daraldığı bir geçit yeri olup girdaplarıyla oldukça tehlikeli bir mevkiydi (Evliya Çelebi, VII, 446-456). Bu boğaz Osmanlılar'ın Orta Avrupa'ya ve Tuna bölgesine yönelik harekâtlarında önemli bir stratejik nokta olarak sürekli hedef teşkil etmiş, Türk akınlarını önlemek için 1419'da Macarlar burada savunma tedbirleri aldıkları gibi 1482'de II. Murad'ın kuvvetleri bu yerin üst ucundaki Güvercinlik'i (Golubaç, Galambóc) ele geçirerek karşı saldırıda bulunmuştu. Tuna Demirkapısı olarak da adlandırılan boğaz ve civarı 1526'ya kadar Osmanlı-Macar sınır bölgesini oluşturdu. Tam olarak kontrol altına alındıktan sonra da önemini korudu ve bu defa Osmanlı savunma hatlarından birini teşkil etti. Osmanlılar bu geçidin 4 km. yukarısında Adakale'deki istihkâmlarla burayı kontrol altına aldılar. 1688'de Belgrad'ı ele geçiren Avusturyalılar Demirkapı'yı Transilvanya, Macaristan, Eflak, Sırbistan ve Bulgaristan için bir kilit noktası saymışlardı (ayrıca bk. ADAKALE).

BİBLİYOGRAFYA

Orhun Abideleri (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1970, s. 1, 4, 43, 57; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 290; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 1288, 1688; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, II, 517; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. A. Ekber Feyyâz), Meşhed 1971, s. 605; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 306-312; VII, 446-456; A. Olearii, Aussführliche Beschreibung Der Kundbaren Reyse nach Muscow und Persien, Schleeswig 1647, s. 499; Sâmi Mirza Abdal Azim, Târîh-i Selâtîn-i Mengitîye, Moscow 1962, s. 102, 156; E. Chavannes, Documents sur les Tou-kine (Turcs) Occidentaux, St.

Petersburg 1903, s. 163; Yaun Chwang's Travels in India (ed. T. Watters), London 1904, I, 105; II, 266; H. A. R. Gibb, The Arab Conquests in Central Asia, London 1923, s. 3, 32, 38; S. E. Malov, Pamyatniki drevnetyurkskoy pismennosti. Teksti i issledovaniya, Leningrad 1951, s. 19, 60; G. A. Pugaçenkova, K İstorii topografii Çaqaniana/Navçnie trudi Taşkentskogo gosndarstvennogo universiteta, Taşkent 1963, Vipusk 200; M. Fasmer, Etimologiçeskiy stovar russkogo yazika, Moskva 1964, I, 500; Barthold, Turkestan Down the Mongol Invasion, London 1968, s. 73, 138, 175, 186, 299, 452-453; a.mlf. – A. Decei, "Demirkapı", İA, III, 522-526; M. A. Shaban, The Abbasid Revolution, Cambridge 1972, s. 12; R. N. Frye, "Dar-ı Āhanīn", EI^2 (İng.), II, 115-116.

Aliev Saleh Mehmedoğlu

DEMİRTAŞ PAŞA

(bk. TİMURTAŞ PAŞA).

DEMİRTAŞİYYE

Halvetiyye tarikatına bağlı Rûşeniyye kolunun Muhammed Demirtaşî'ye (ö. 935/1528-29) nisbet edilen bir şubesi

(bk. MUHAMMED DEMİRTAŞÎ).

DEMOGRAFİ

(bk. NÜFUS).

DENDÂN-ı SAÂDET

(دندان سعادت)

Hz. Peygamber'in Uhud Gazvesi'nde kırılan dişi.

Uhud Gazvesi esnasında Utbe b. Ebû Vakkās tarafından atılan bir taşla Hz. Peygamber'in miğferinin parçalandığı, sağ alt çenede ön dişlerle azılar arasındaki dişinin (rebâiye) kırıldığı, yüzünün yaralandığı, akan kanı durdurmak için Hz. Ali ile Fâtıma'nın gayret sarfettikleri bilinmektedir. Vâkıdî'nin bir rivayetinden, Resûlullah'ın dişinin tamamen kırılmayıp mine kısmından bir parçanın koptuğu anlaşılmaktadır (el-Megāzî, I, 244-246).

Türk-İslâm kültüründe "dendân-ı saâdet, dendân-ı şerif" diye anılan bu kırık diş parçasının kimin tarafından muhafaza edildiği hakkında bir rivayete rastlanmamıştır. Mukaddes emanetler içinde yer alan dendân-ı saâdetin diğerleriyle birlikte İstanbul'a intikali meselesi de henüz açıklığa kavuşmuş değildir. Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferine katılmış olan tarihçiler bu konuda herhangi bir bilgi vermemektedirler. Bir rivayete göre Mısır'ın ilhakından sonra Mekke Emîri Şerîf Ebü'l-Berekât, emirlik hazinesindeki "emânât-ı mübâreke"nin büyük bir kısmını oğlu Ebû Nümey ile İstanbul'a göndermiş ve Osmanlı hâkimiyetini kabul etmiştir. Bu hediyeler arasında dendân-ı şerifin bulunup bulunmadığı da bilinmemektedir.

Evliya Çelebi mukaddes emanetlerin bir kısmının, bu arada dendân-ı saâdetin

İstanbul'a intikali konusunda bazı bilgiler vermektedir. Buna göre Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinden önce Memlük Sultanı Kansu Gavri'nin İskenderiye'ye naklettirdiği ve zaferden sonra Yavuz Sultan Selim'in eline geçen hazine içinde Hz. Peygamber'in Uhud Gazvesi'nde kırılan dişi ile bir tutam lihye-i şerifi de vardı (Seyahatnâme, X, 123). Bu mâlumattan hareketle dendân-ı saâdetin Mekke'de emirlik hazinesinde değil Memlük sultanının hazinesinde muhafaza edilmekte olduğu söylenebilir. Halen

Topkapı Sarayı Hırka-i Saâdet Dairesi'nde bulunan dendân-ı saâdetin, üzeri kıymetli taşlarla süslü 11 × 7 × 7 cm. ebadındaki altın mahfazası Sultan VI. Mehmed tarafından yaptırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 31, 33; II, 317; Buhârî, "Cihâd", 80, 85, "Megāzî", 24, "Tıb", 27; Müslim, "Cihâd", 101, 103, 106; İbn Mâce, "Tıb", 15; Tirmizî, "Tefsîr", 3/10-11; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 244-246; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XVII, 94; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 371-372; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 123; Mir'âtü'l-Haremeyn (Mekke), s. 673-678; Mustafa Sâfî, Zübdetü't-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2428, I, vr. 280ª vd.; Ahmed Râsim, Menâkıb-ı İslâm, İstanbul 1326, II, 338-342; Danişmend, Kronoloji, II, 43; Tahsin Öz, Hırka-i Saadet Dairesi ve Emânât-ı Mukaddese, İstanbul 1953; s. 25; İsmet Parmaksızoğlu, "Emânât-ı Mukaddese", TA, XV, 126.

Nebi Bozkurt

DENİZ HAMAMI

İstanbul'da Osmanlı döneminin sonlarına doğru deniz üstüne kurulan kapalı plaj.

"Derya hamamı" da denilen deniz hamamlarının hangi tarihte ortaya çıktığı tesbit edilememekle birlikte bazı söylenti ve şiirlere dayanılarak ilk örneklerinin XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinde Çardak İskelesi ile Salıpazarı ve Kumkapı sahillerinde açılmış olabileceği ileri sürülmektedir (İst.A, VIII, 4439). Beşiktaş Deniz Müzesi Arşivi'nde bulunan 24 Rebîülevvel 1263 (12 Mart 1847) tarihli bir şûrâ-i bahrî kararından, o tarihte Haliç kıyısındaki Tersâne-i Âmire'de iki deniz hamamının mevcut olduğu ve bir gayri müslim vatandaş tarafından köprünün Karaköy ayağında açılmak istenen üçüncüsüne deniz trafiğini engelleyeceği için başka bir yerde yapılması kaydıyla izin verildiği öğrenilmektedir (Deniz Müzesi Komutanlığı, Tarihî Deniz Arşivi, Defter, nr. 4, s. 84c). Günümüze herhangi bir kalıntısı intikal etmeyen ve XX. yüzyılın ortalarına kadar bazı sokak levhalarında yaşadığı görülen isimleri de artık tamamen unutulmuş olan deniz hamamları hakkındaki mevcut bilgilerin hemen hepsi, İstanbul Şehremâneti tarafından yayımlanan 6 Safer 1292 (14 Mart 1875) tarihli Umûmî Deniz Hamamları Nizamnâmesi'nden elde edilmektedir (bk. Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, II, 631). Üç bölüm halinde on altı maddeden meydana gelen bu nizamnâmeden, gerektiğinde artırılmak üzere sayıları altmış iki olarak tesbit edilen deniz hamamlarının İstanbul'un çeşitli sahillerinde yer aldığı, bunların otuz dördünün erkeklere, yirmi sekizinin kadınlara mahsus olduğu, ayrıca söz konusu nizamnâme ile sahillerde açıktan denize girilmesi yasaklandığı için deniz kıyılarındaki mâlikâne sahiplerinin de yine belediyenin izni ve kontrolü dahilinde özel hamamlar yaptırdıkları öğrenilmektedir. Mütareke yıllarında İngilizler'in Florya'da kadın ve erkeklerin birlikte denize girebildikleri bir plaj açmalarıyla geleneği sarsılan deniz hamamları, bu tarihten sonra karışık plajların yanında bir süre daha varlıklarını korumuşlar, 1924 yılı deniz mevsiminden sonra ise bir daha görülmemişlerdir.

İnşa ve idareleri belediye tarafından bir veya iki yıl için artırmayla ihale

edilen deniz hamamları, yaz başlarında özellikle akıntılı sahillerin kıyıdan bir iskeleyle ulaşılabilen 15-20 m. açığına kuruluyor ve sonbaharda sökülüyordu; yalı sahiplerinin kendi binalarının yanına yaptırdıkları özel hamamlar ise sabitti. Deniz dibine çakılan kazıklar üzerine, suya dayanıklı kerestelerle her tarafı kapalı biçimde inşa edilen ve uzaktan iri bir ambalaj sandığına benzeyen bu yapılar bir havuzla etrafındaki bir platform ve onun etrafında yer alan soyunma odalarından meydana geliyordu; ayrıca hazır yiyecek ve meşrubat satılan bir büfesi ile suyu kirletmeyecek şekilde yapılmış bir tuvaleti bulunuyordu. Ölçüleri açısından üçe ayrılan deniz hamamlarının en büyükleri yaklaşık 20 × 30 m. boyutlarında, otuz soyunma odalı ve on iki kişilik ikinci bir özel yüzme havuzlu, en küçükleri ise 15 × 20 m. boyutlarında on beş soyunma odalı idi ve çoğunluğu bu küçük tiptekiler teşkil ediyordu. Erkek ve kadın hamamları arasında, seslerin diğerinden işitilemeyeceği kadar bir uzaklık bulunurdu.

Deniz hamamlarında içki içmek veya buralara içkili gelmek ve yüzerek platformların altından dışarı çıkmak kesinlikle yasaktı. Her hamamda bir yüzme hocası-cankurtaran ile bir belediye çavuşu, çifte hamamların arasında da kayıkla dolaşan zaptiyeler görev yapıyordu. Erkek hamamlarında idarenin hazır bulundurduğu, göbekle dizler arası boyunda şortlarla çıkmalık peştamal ve havlular kullanılıyor, isteyenler nizamnâmeye uygun olmak şartıyla kendi takımlarını da yanlarında getirebiliyorlardı. Kadın kıyafetleri ise boğazdan ayak bileklerine kadar inen gecelik benzeri uzun bir gömlek veya bluzla en kısası diz kapağının altına kadar çıkabilen uzun dondan ibaretti.

Deniz hamamları, üzerlerine dikilen direkler arasında rüzgârda çırpınarak kuruyan çeşitli renk ve desenlerdeki peştamallarıyla bazı son dönem Osmanlı ressamlarına konu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Deniz Müzesi Komutanlığı, Tarihî Deniz Arşivi, Şûrâ-i Bahrî Bölümü, Defter, nr. 4, s. 84c; nr. 36, s. 200ª; nr. 486, s. 8ª; Mecelle-i Umûr-ı

Belediyye, II, 631; Selahattin Ali, Hamamlar, Deniz Hamamları ve Denizde Banyo, İstanbul 1334; Ergün Hiçyılmaz, “Deniz Hamamları”, Star, sy. I/40, İstanbul 1992, s. 32; Ali Şükrü Şavlı, “Güneş ve Deniz Banyoları”, AA, I, 8284; Reşad Ekrem Koçu, “Deniz Hamamları”, İst.A, VIII, 4438-4442.

Kâmil Şahin

DENİZCİLİK

(bk. BAHRİYE).

DENİZLİ

Ege bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Şehrin adı Süryânî ve Gürcü kaynaklarından öğrenildiğine göre 1291'de Tangazlu ve Thongouzalo şeklinde anılmaktaydı. XIV. yüzyıla ait kaynaklarda (Aksarâyî, İbn Battûta) bu ad Toguzlu, Donguzlu ve Tonguzlu şekillerinde geçmektedir. Kerîmüddin Aksarâyî XIII. yüzyılın başlarına ait bir olaydan söz ederken burayı Lâdik olarak adlandırdığı halde 1261'de meydana gelen Türkmen olaylarından bahsederken de Toguzlu şeklinde belirtir. Bundan Toguzlu adının XIII. yüzyıl ortalarında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Tangazlu adı Tonguzlu ve nihayet Tonuzlu (طگوزلی) şeklini almıştır; XV. yüzyılda bu şekil görülür. XVI. yüzyıldan

itibaren de bu isim Denêizli şekline girmiştir. Denizli isminde "deniz" kökü etkilidir; XIII ve XIV. yüzyıllardaki ilk şeklinde ise "domuz" kelimesi tesirli olmuştu. Bu değişmede şüphesiz Türkçe'de domuz (dognuz) ve deniz (degniz) kelimelerinin birbirine yakın yazılışlarının rolü büyüktür.

Denizli şehri, antik dönemin Laodikeia ad Lycum yani Lycus Laodikeiası'nın yakınında ve onun mirasçısı olarak kurulmuştur. Laodikeia şehrini Türkler öteki Laodikeia'larda olduğu gibi (Samsun yöresi Lâdik'i ile Konya'nın kuzeyindeki Lâdik) Lâdik veya Lâdıkıye diye adlandırdılar. İbn Bîbî kasabayı Lâdik adıyla andığı gibi sonraki yüzyıllarda bazı resmî kayıtlarda Lâdikıye şekli kullanılmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Selçuklular devrinde oluşan hukukî durum Beylikler ve Osmanlılar devrinde de devam ettirilmiştir. Nitekim kaza 1856 Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi'nde "Denizli nâm-ı dîger Lâdikıye" olarak kaydedilmiştir.

Denizli toprakları tarih öncesi devirlerden beri meskûn bulunmaktadır. Milâttan önce 10.000'leri takip eden dönemde Hititler çağında da yörede bazı iskân yerlerinin varlığı bilinmektedir. Hittitler çağının Arzava Krallığı'nda Beycesultan höyüğü önemli bir merkezdi.

Denizli topraklarının önemli kısmı Firigia, güneybatısındaki bir kısım

toprakları ise Karia içerisinde yer almaktaydı. Roma çağında da Asia vilâyeti dahilinde idi.

Roma döneminde batıda Efes Limanı'na uzanan yol düzeni Menderes vadisinde canlı bir hayata imkân vermiştir. Fakat İstanbul'un ortaya çıkarak Bizans döneminde Anadolu'da yeni şartların doğması eski canlılığın kaybolmasına yol açtı. Şehirler giderek küçüldü, halk daha ziyade tepeler üzerindeki kaleler etrafına veya vadi içlerine çekildi. Türkler XI. yüzyılın son çeyreğinde Denizli topraklarına geldiklerinde burada canlı bir sosyal hayatla karşılaşmadılar. Meselâ yörenin en önemli şehri Laodikeia gerilemiş, muhtemelen savunma tesisleri de ihmal edilmişti. Hatta idarî merkez, sarp bir tepe üzerindeki kalesiyle daha uygun görünen Honaz'a geçmişti. Burada Türkler'in yerleşmesi sırasında yerli halk da varlığını devam ettirmiştir. Ancak bu halk Türk kültürünün etkisiyle zamanla Türkçe'yi konuşacak, hatta papazlar kiliselerde daha XVII. yüzyılda bu halka Türkçe vaaz edeceklerdir. Denizli'de Türkler ilk defa 1070 yılında göründüler. Afşin Bey hem bir takip görevini yerine getirmek, hem de Anadolu içlerinin durumunu anlamak amacıyla yaptığı akında Honaz'a kadar gelmiş ve burayı almışsa da bu hâkimiyet geçici olmuştur.

Bundan sonra XII. yüzyıl sonlarına kadar Denizli ve çevresi Türkler'le Bizanslılar arasında sürekli el değiştirdi ve tam bir fütuhat gerçekleştirilemedi. Nitekim 1071 Malazgirt Zaferi'nden sonra Denizli toprakları da çok geçmeden Türkler'in eline geçti. 1096 Haçlı Seferi sonrasında bu yöreyi Bizans geri aldı, fakat az sonra yeniden Türkler'e intikal etti. 1119 yılında Bizans İmparatoru Yuannis Komnenos, Laodikeia'da bulunan Selçuklu kumandanı Alp Kara'nın üzerine yürüdü. Yanında 800 kadar asker bulunan Alp Kara düşmanı durduramayınca doğuya doğru çekildi ve Denizli toprakları yeniden Bizans tarafından alındı.

Sonraki yıllarda Türkler güneyden ve doğudan Laodikeia üzerine sık sık akınlar düzenlediler. Bu akınlar, zaten savunma surları yer yer yıkılan Laodikeia'yı daha da oturulmaz hale getirdi. 1176'da Bizans İmparatoru Manuel Komnenos'un Denizli topraklarından geçerek Selçuklular'a yaptığı saldırı Türkler'in galibiyetiyle sonuçlandı. Sonraki yıllarda Türkler daha batıya akınlar düzenlemeye başladılar. Muhtemelen Karaağaç (Acıpayam) ve Işıklı doğusundaki dağ ve yaylalar 1180'lerden itibaren Türkler'in eline

geçti. Öyle ki 1190'da Haçlılar Denizli'den geçerken Türkmenler'in saldırısına uğradılar. Ancak büyük kayıplar veren Türkmenler sarp dağlara çekilerek tehlikeyi atlattılar, fakat Laodikeia'nın fethi gecikti.

Öte yandan Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan, küçük oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'i Uluborlu merkez olmak üzere batı bölgesine göndermişti. I. Gıyâseddin Keyhusrev Denizli ve yöresini yakından tanıyordu. 1192'de babasının ölümü üzerine hükümdar olunca batı sınırlarındaki durumu Selçuklu devlet siyaseti olarak takip etti. Bu yıllarda Antalya'nın da alınması gerekiyordu. Fakat önce etrafının alınması uygun olacaktı. Bu amaçla zaten bütün çevresi Türkler'in eline geçen Laodikeia 1196'larda bir kere daha alındı. Ancak Keyhusrev geri çekilince durum tam olarak açıklığa kavuşmadı.

Denizli yöresi kesin olarak XII. yüzyıl sonlarında meydana gelen olaylar sonucu Türkler'in eline geçmiş ve bu fetih hareketi halk arasında bazı efsane ve rivayetlere konu olmuştur. Nitekim Çivril yöresinde Beyce Sultan, Denizli'de Mehmed ve Server gaziler, Acıpayam ovasında Yatağan-baba ve Abdi Bey sultanlar Denizli'nin ilk alp erenleridir.

Denizli yöresinin Türkler'in eline geçmesiyle ilgili olarak Bizans ve Selçuklu kaynakları farklı bilgiler vermektedir. Genel olarak kaynaklar Denizli ve Honaz'ın fethini 1206 olarak belirtmektedir; Bizans kaynaklarında ise bu tarih 1196 olarak gösterilmektedir. Nitekim Selçuklu Sultanı Gıyâseddin Keyhusrev ikinci defa tahta geçer geçmez Denizli'nin durumunu ele aldı. Ancak bu sırada Bizans tahtına Lascaris geçmiş ve vaktiyle kendisine yardım eden Bizans Hükümdarı III. Alexios tahtından uzaklaştırılmıştı. Keyhusrev bir yandan Alexios'a tahtını iade etmek, öte yandan da İznik'te güçlenmeye çalışan Lascaris'ten önce davranıp batı sınırlarını güvenliğe kavuşturmak için harekete geçti. Alaşehir'e yönelen Selçuklu ordusunu Bizans ordusu Antiochia-Alaşehir yolunda karşıladı. 10 Haziran 1211 tarihinde meydana gelen savaşta Selçuklu sultanı şehid düştü. Önce galip gelmiş olan Türkler büyük kayıplar vererek çekilmek zorunda kaldılar.

Alaşehir yolunda yapılan bu savaş sonunda Denizli yöresinde yarım yüzyıl sürecek bir barış dönemi başladı. Menderes'in kuzeyden güneye inen hattı

sınır olup Tavas yöresi Türkler'de kalıyordu. İşte bu sınırlar içinde Türkler sürekli çoğaldılar. Çünkü doğudan gelen Türkmenler batıya gidemediklerinden hep bu sahaya yığıldı ve böylece Anadolu'nun en kesif Türkmen nüfusu burada toplandı. Türkler bu barış döneminde Laodikeia'nın dağılması ile yeni bir iskân yeri aradılar. Sonunda şimdiki yerinde Denizli Kalesi yapılarak yöredeki arayış sona erdi.

XIII. yüzyıl başlarında Denizli bölgesi Türkler'in eline geçtiğinde yörenin en önemli merkezi Honaz idi. Honaz vilâyeti hâkimi Esedüddin Ayaz yöredeki askerî birliklere kumanda ederek İzzeddin Keykâvus'un Sinop fethine katılmış (1214), Sinop burçlarından birisini yaptırarak kitâbesini de koydurmuştu (1215). Ayrıca Konya'da batıya Menderes havzasına giden ticaret yolu üzerinde Çardak Han'ı da yaptırmıştı (Temmuz 1230).

Bu tarihlerde Denizli'deki iskân da gelişmeye başlamıştı. Bu gelişme sonucu

bir kale yapılması gerekmiş ve II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında (1237-1246) kale inşa edilmişti. XIII. yüzyıl ortalarında ise Denizli şehri büyük çapta imara sahne olmuş, birçok yeni yapı, han, mescid ve binalarla süslenmiştir. Bu yıllarda Denizli'de muhtemelen I. Gıyâseddin Keyhusrev'in artık müslüman olmuş olan kayınbiraderi Seyfeddin Karasungur vali bulunuyordu.

Antalya'nın kuzeyi ile Alâiye ve Eğridir'den Dalaman çayı ve Menderes boylarına kadar uzanan sahada yoğun bir Türkmen nüfusu birikmişti. Bu Türkmenler'in lideri Mehmed Bey olup ayrıca İlyas, Sevinç, Salur ve Ali beyler de vardı. 1259'da bu Türkmenler'in Denizli'ye hâkim olarak Anadolu'yu istilâ eden Moğol Hakanı Hülâgû'dan istiklâllerini istedikleri görülmektedir. Ancak Moğol ve Selçuklu orduları Türkmenler'in üzerine yürümüş, Ali Bey'in ihanetiyle güç durumda kalan Türkmenler'in beyi Mehmed Bey teslim olmuş, fakat yolda öldürülerek Ali Bey Türkmenler'in başına geçmiştir. Ali Bey de 1276'daki Cimri olayından faydalanmak isteyince bertaraf edilmiştir. Denizli yöresi böylece Selçuklu merkezî idaresinde kalmış, fakat Türkmen beyleri de güçlerini korumuşlardır.

Selçuklu gücünün gittikçe gerilemesi üzerine Türkmenler 1291'de yeniden

baş kaldırdılar. Bu sırada İlhanlı tahtında da çekişmeler başlamıştı. Uçlardaki Türkmen beyliklerinden Menteşe ve Eşrefoğulları da bu isyana katıldılar. Bunun üzerine Keyhatu 1291 yazında Denizli üzerine yürüyerek aylarca süren kuşatmadan sonra 23 Aralık'ta şehri ele geçirdi. Muhtemelen Kayı boyundan olan bu Türkmenler isyanın bastırılması sonucu ezilerek Mehmed Bey ailesinin nüfuzu kırıldı.

Denizli yöresine XIII. yüzyıl sonlarından itibaren İlhanlılar'ın daha da önem verdikleri görülmektedir. Nitekim ünlü vezir Reşîdüddin Fazlullah'ın bir oğlu Denizli'ye vali tayin edilmiştir. Hatta Gazan Han'ın da bir ara buraya gelmeyi düşündüğü rivayet edilmektedir. Bununla beraber yerli beylerden İnanç Bey de etkisini arttırmıştır.

Denizli beyleri Germiyan, Hamîd, Menteşe ve Aydınoğulları'na karşı çok dikkatli bir siyaset takip etmekteydiler. Bu sırada Germiyan ile Aydınoğulları arasında da iyi münasebetler mevcuttu. Buna karşılık Hamîd ile Germiyan beyi arasında büyük bir çekişme vardı. Germiyanlılar nüfuzlarını gün geçtikçe güneye doğru yaymaktaydılar. Öyle ki 1310 yıllarında antik Lykus yani Çürüksu vadisine kadar ulaşmışlardı. Bu yıllarda Denizli beyleriyle batıdaki Aydınoğulları arasında da yakın ilişkiler kurulmuş olup Denizli batıdaki Ayasuluk ve İzmir limanları yoluyla dış ticarete iştirak etmekteydi.

Anadolu'da bu şekilde bağımsız beyliklerin kurulması İlhanlılar tarafından hoş karşılanmadı. Nitekim Anadolu İlhanlı valisi Çoban Bey gibi oğlu Timurtaş Bey de baş kaldıran Anadolu beylerinden Eşref ve Hamîdoğulları üzerine sefer açtı. Bu sefer sırasında Denizli'ye uğrayan Timurtaş Bey'in gelişiyle ilgili olarak Aydınoğlu Umur Bey'e ait bir Farsça kitâbe mevcuttur. Timurtaş Bey'in bazı sebeplerden dolayı Mısır'a kaçmak zorunda kalışı, Denizli yöresinde Germiyanoğulları'nın etkisinin artmasına yol açmıştır. Ancak İnanç Mehmed Bey nisbeten küçülen topraklarında İlhanlılar'a karşı yarı bağımsız durumunu devam ettirmiştir.

İnanç Mehmed Bey'den sonra oğlu Murad Arslan Bey beyliğin başına geçmiştir. İnançoğulları bu devirde hem kültür hayatı hem de iktisadî yönden hayli ileri gitmiştir. Buna bağlı olarak Kur'an'ın bir Türkçe tercümesi yapıldığı gibi yine bu bey ve ondan sonra yerine geçen İshak Bey

zamanlarında Denizli'de sikke de kestirilmiştir.

1365'lere gelindiğinde Germiyanlılar'ın hâkimiyetlerini Denizli şehrine de yaydıkları anlaşılmaktadır. Nitekim 1366 depreminde harap olan Ulucami, Germiyanoğulları'ndan Süleyman Bey tarafından 770 (1368-69) yılında tamir ettirilmiştir. Bu sırada sağ olan İshak Bey'in Germiyanlılar'la ilişkisi belli değildir. Ancak Yıldırım Bayezid 1391 yılında Denizli'ye gelip bu toprakları Osmanlı ülkesine kattığı sırada bazı mülklerini satmıştır. Dolayısıyla bu toprakların 1391-1403 arasında Osmanlı idaresine geçtiği anlaşılmaktadır.

1402 Ankara Savaşı'ndan sonra Anadolu'da bir süre kalan Timur, kış aylarında daha sıcak olan bölgelere, özellikle Denizli yöresine inmiş, bu arada Pamukkale'ye gelen askerleri bilmeyerek suyundan içtiklerinden ölmüşlerdi. Bu arada Timur da Denizli'ye gelmiş ve özellikle meyvesi bol bir yer olarak bildirilen bu bölgeleri tekrar eski beylerine vermiştir. Timur 1402 yılı Aralık ayında İzmir Kalesi'ni aldıktan sonra geriye dönerken de Denizli'den geçmiştir. Denizli'ye bundan sonra Germiyanlılar hâkim oldular. Hatta Osmanlı Sultanı Çelebi Mehmed, babasının İnançoğlu İshak Bey'den satın aldığı Honaz kapısı yanındaki bahçeyi Germiyanoğlu II. Yâkub Çelebi'ye vermiş, o da bunu vakfetmişti.

Denizli yöresine 1411'lerde kısa bir süre için Karamanoğulları da hâkim oldular. Ancak yeniden Germiyan idaresine giren bu topraklar 1429'da Osmanlı idaresine geçti. Sultan II. Murad öteki beylik topraklarını da ülkesine kattı.

Osmanlılar aldıkları beyliğin topraklarını bir sancak itibar ettiklerinden Denizli vilâyeti toprakları da üç sancağa bölündü. Bunlardan Işıklı, Homa, Çal, Baklan, Denizli, Honaz, Sarayköy ve Buldan Kütahya sancağına, Asi Karaağaç Hamîd sancağına, Tavas ise Menteşe sancağına bağlanmıştı. II. Bayezid'in oğlu Âlemşah bir müddet Denizli çevresinde teşkil edilen sancağın başında bulunmuş, ancak bu durum kısa bir süre devam ettiği için kaynaklarda sancak hakkında ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Öte yandan Osmanlı tahrirlerinde de Denizli bölgesinin üç ayrı sancak içinde yer

aldığı görülmektedir. XIX. yüzyıl başlarında ise sancak Anadolu beylerbeyiliğinin dağılması üzerine Aydın eyaletine bağlanmıştır.

Denizli sancağı 1867 ıslahatında Menteşe ile birleştirilmiş, 1868'de de kaza olarak Aydın sancağına bağlanmıştır. Bu durum 1882 sonlarına kadar sürmüş, nihayet 10 Mart 1883'te Denizli sancağı yeniden kurularak Rumeli beylerbeyi rütbeli Hasan Hayri Paşa ilk Denizli sancağı mutasarrıfı olmuştur. Denizli, Sarayköy, Buldan ve Tavas kazalarından oluşan bu sancağa 1884'te Çal, 1888'de de o zamanki adı Garbî Karaağaç olan Acıpayam kazası dahil edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin son yıllarında müstakil mutasarrıflık olan Denizli'ye Cumhuriyet'ten hemen sonra Çivril kazası katılmıştır. Denizli vilâyetinde bazı küçük değişmelerin dışında (Acıpayam'ın Erle nahiyesinin [Yeşilova kazası] Burdur'a bağlanması) önemli bir değişme yoktur.

Denizli'nin ancak son yüzyıllardaki nüfusu hakkında bilgi edinilebilmektedir. Aydın vilâyetine bağlı Denizli sancağının 1891 salnâmesine göre 209.426'sı müslüman olmak üzere 212.514 nüfusu vardı. Müslüman-Türk nüfus % 98,55 gibi çok büyük bir nisbete sahipti.

Denizli şehri XIV. yüzyılda kuzeye doğru gelişmiştir. Nitekim Aydınoğlu Umur Bey vergi kitâbesini şehrin bu yöndeki kapısının kenarına koymuştur. Buna karşılık önceki dönemlerde Honaz kapısı yönünde daha kalabalık bir nüfus bulunmaktaydı. Bu bakımdan Ulucami veya Alâeddin Camii de bu kapı yönünde yer alıyordu.

XVI. yüzyıl Osmanlı tahrirlerine göre şehirde yirmi iki mahalle bulunuyordu. Bunlar Câmi-i Kebîr, Kuddüs, Kurşunlu, Yayalar, Medrese, Ahî Tudı, Kadı Emre, Eceli, Tabaklar, Kürkçüler, Meydan, Kubâ Mescid, Samurî, Hamam, Hoca Sinan, Asıl-beği, Kezürlük, Kiremitân, Alaca Mescid, Hacı Alamud, Hergele ve Kefere mahalleleridir. Şehirde 1520'de 781 hâne müslüman, altmış beş hâne gayri müslim nüfus mevcuttu. Dolayısıyla şehirde vergiden muaf diğer zümrelerle birlikte toplam 4500-5000 civarında kişi yaşamaktaydı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında da nüfusu hemen hemen aynı kaldı.

Kaynaklarda Denizli şehri akarsuları bol, bağlık bahçelik bir yer olarak tarif

edilmektedir. Gerek 1333'te burada bulunan İbn Battûta, gerekse İbn Fazlullah el-Ömerî şehrin bu özelliğini belirtirler. Timur dönemi tarihlerinde de benzer bilgiler verilmektedir. Ayrıca Kâtib Çelebi Cihannümâ'da şehri böyle tavsif ettiği gibi 1671 yılında Denizli'ye gelen Evliya Çelebi de şehrin çok güzel ve bol suya sahip olduğunu yazmaktadır. Onun belirttiğine göre Denizli'nin dört kapılı bir kalesi vardı ve içerisinde sadece dükkânlar yer almaktaydı. Ayrıca kırk dört mahallesi olan şehirde 3600 hâne, otuz yedi mescid ile on cami bulunuyordu. Bunlardan başka yedi medresesi içinde en ünlüsü Saraycuması Medresesi idi. Öte yandan şehirde bir dârülhadis, yedi sıbyan mektebi ile on bir tekke mevcut olup bunlardan Ulucami önünde yer alan Ahî Tuman Baba Tekkesi ile Ak Sinan Sultan (Ahî Sinan), Karaoğlan Baba Sultan ve Cem Baba Sultan tekkeleri başta gelmekteydi. Evliya Çelebi şehirde altı hamam bulunduğunu, en ünlüsünün de Hoca Ömer Hamamı olduğunu kaydeder. Ayrıca sularının çokluğundan şehre Denizli dendiğini ve Anadolu diyarının bir köşesinde olup yol uğrağı olmadığını, buna karşılık pamuk, pamuk ipliği ve beyaz bezinin çok ünlü olduğunu bildirir. Diğer Osmanlı kaynaklarından da şehirde özellikle dokumacılığın canlı ve etkili olduğu anlaşılmaktadır.

XVIII. yüzyılda Anadolu'ya gelen seyyahlardan P. Lucas, R. Chandler ve R. Pockocke Denizli'ye de uğramışlardı. Yine 1830'lardan sonra M. Poujoulat ile Ch. Texier Denizli'ye gelmiş, bunlardan Texier çeşitli şekilde tezyin edilmiş camilerden çok etkilenmiş, fakat Denizli'yi "köye benzer bir kasaba" olarak tanımlamıştır.

XIX. yüzyıl sonlarında yapılan demiryolu Denizli'yi büyük ölçüde etkiledi. Başlangıçta nakliyecilerin muhalefetiyle kar şılaşılmasına rağmen tren hattı, 3 Haziran 1892'de işletmeye açılan bir şube hattı ile birleşti. Demiryolu daha 1 Temmuz 1882'de Sarayköy'e kadar gelmiş, 13 Ekim 1889'da Dinar'a kadar uzatılmıştı. Sarayköy ise hattın son istasyonu olduğundan birkaç yıl canlı bir hayat yaşadı.

Denizli ve yöresi XVII-XVIII. yüzyıllarda zaman zaman büyük eşkıya saldırılarına uğramıştır. Kalenderoğlu, Arap Said ve Birgili Cennetoğlu'nun Denizli yöresini de etkiledikleri muhakkaktır. XVIII. yüzyılda Sarayköylü Sarıbeyoğlu Mustafa beş yıl kadar çevreye hâkim olmuştur. Aynı yerden olan Denizli voyvodası Ali, Sarıbeyoğlu'nu âsi gösterince üzerine büyük

kuvvetler gönderilmiştir. Sarıbeyoğlu Honaz Kalesi’ni üs edinerek çevreyi rahatsız etmeye başlamış, 1739’da öldürüldükten sonra Honaz Kalesi de yıktırılarak eşkıya barınağı olması önlenmek istenmiştir.

Denizli’nin Osmanlı ve Osmanlı öncesi devirlerinde karşı karşıya kaldığı en büyük tehlike deprem olmuş, deprem kuşağında bulunduğu için zaman zaman meydana gelen şiddetli sarsıntılardan geniş ölçüde etkilenmiştir. Bunlardan 1366 yılındaki zelzelenin önemli olduğu Ulucami’nin 770’teki (1368-69) tamirinden anlaşılmaktadır. Bundan başka 1406, 1568, 1702, 1884, 1899 ve 1906’da büyük depremler olmuştur. Özellikle 1702 yılındaki depremde yaklaşık 1213.000 kişi hayatını kaybetmiş, şehir bu depremden sonra büyük ölçüde çehresini değiştirerek güneydeki bahçelik alanlara kaymıştır. Buna rağmen 1884’teki depremle şehrin 4/5’inin yıkıldığı söylenmektedir.

Denizli ve çevresindeki kazaların coğrafî yakınlıkları sebebiyle XVII. yüzyılda bir araya getirildiği ve Vâlide Sultan hassı olduğu görülmektedir. Bu has Evliya Çelebi zamanında Kaya Sultan’a tahsis edilmişti ki Denizli’den başka Ezineâbâd, Çarşambaâbâd, Gököyükâbâd, Honazâbâd kazalarını içine alıyordu. Burası ayrı bir voyvodalıkla idare ediliyor ve Denizli voyvodası ötekilerin de üstünde bulunuyordu.

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren meydana gelen nüfus hareketleri, Rumlar’ın geniş ölçüde Batı Anadolu’ya göç etmelerine ve bazı yörelerde çoğunluğa sahip olmalarına yol açmıştır. Rumlar’ın bu artışı yerli hıristiyanların da Yunanlılık fikrinde birleşmelerine zemin hazırladı.

Neticede Osmanlı Devleti I. Dünya Savaşı’ndan mağlûp çıkınca Batı Anadolu’nun Rumlaşması hareketi başladı. Henüz barış imzalanmadığı halde “asayişi sağlamak amacıyla” İzmir’e çıkan Yunanlılar, Batı Anadolu’nun zamanla Anadolu Türklüğü’nden koparılacağı endişesinin ortaya çıkmasına sebep oldular. Özellikle devrin Denizli müftüsü Ahmed Hulûsi Efendi durumu anlayarak İzmir’in işgaline karşı Denizli halkına gerçeği açıkladı. Bu bakımdan Menderes boyunca pervasızca ilerleyen Yunanlılar’a karşı ilk ve en etkili muhalefet bazı kazaları dışında Yunan işgaline uğramayan Denizli’de başlatılmıştır.

Cumhuriyet devrinde Denizli 1950'lere kadar eski durumunu az çok korudu. 1927'de 15.787 olan nüfus 1940'ta 19.461, 1960'ta 48.925, 1970'te 82.372, 1980'de ise 135.373 oldu. 1985'te de 169.130'a, 1990'da ise 204.118'e yükseldi.

Denizli Türk fethinden sonraki devirlerden itibaren bir kültür merkezi haline gelmiştir. Yapı olarak buradaki medreselerin hiçbiri Selçuklu devrine kadar gitmemekle birlikte Denizli'deki Türkmen beyleri "sâhibü's-seyf ve'l-kalem" unvanını taşıyorlardı. Dolayısıyla yöneticiler ilmi ve ilim adamlarını daima teşvik etmişlerdir. Bu arada İnançoğulları medreseler de yaptırmışlar, bunlardan İshak Bey'in medresesiyle ilgili vakıflar Osmanlı döneminde kaydedilmiştir. Bu medrese dolayısıyla XVI. yüzyılda şehrin bir mahallesi de Medrese adını almıştır.

XIX. yüzyılda yeni usule göre başlayan eğitim sisteminde şehirde erken tarihlerde (1868) rüşdiye açılmıştır. Tavas'ta 1873'te açılan rüşdiyeler sonraki yıllarda hemen her kaza merkezinde yer almıştır. İdâdî de 1892'de kurulmuştur. Bu yıllarda Denizli'de yirmiden fazla medrese bulunuyordu (1900'de yirmi yedi adet). Yine bu dönemde Müftü Camii Kitaplığı'nda 700, Şeyh Osman Efendi Kitaplığı'nda da 300 cilt eser mevcuttu. Ayrıca öteki kaza ve büyük köy medreselerinde de (meselâ Yatağan'da olduğu gibi) kütüphaneler bulunuyordu.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1992 yılı istatistiklerine göre Denizli'de il ve ilçe merkezlerinde 275, kasaba ve köylerde 739 olmak üzere toplam 1014 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise 120'dir.

Denizli şehrinin merkez olduğu il Aydın, Manisa, Uşak, Kütahya, Burdur ve Muğla illeriyle kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Acıpayam, Akköy, Babadağ, Baklan, Bekilli, Beyağaç, Bozkurt, Buldan, Çal, Çameli, Çardak, Çivril, Güney, Honaz, Kale, Sarayköy, Serinhisar ve Tavas olmak üzere on sekiz ilçeye ve yirmi üç bucağa ayrılmıştır; sınırları içerisinde 451 köy bulunmaktadır. 11.868 km² genişliğindeki Denizli ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 750.882, nüfus yoğunluğu ise 63 idi.

BİBLİYOGRAFYA

Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr, s. 132; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 317; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 190-198; P. Lucas, Voyage, Rouen 1724, I, 232-241; R. Pockocke, Voyages, Neuchatel 1773, V, 170-173; R. Chandler, Travels in Asia Minor, London 1776, s. 178-194; L. de Laborde, Voyage de l'Asie Mineure, Paris 1838, s. 86; M. B. Poujoulat, Voyage a Constantinople, Bruxelles 1841, I, 30-42; Cuinet, III, 614-642; Texier, Küçük Asya, II, 121; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1263 vd.); Aydın Vilâyeti Salnâmesi (1296-1326); Konya ve Hüdâvendigâr Vilâyeti Salnâmeleri; Maarif Salnâmesi (1318); Kemal Şakir, Denizli, İstanbul 1927; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Kitâbeler, İstanbul 1929, II, 181-207; Belediyeler Yıllığı (1933, 1949-50, 1957); F. Akçakoca Akça, Laodikya, Denizli 1937; a.mlf., Küçük Denizli Tarihi, Denizli 1945; H. Cillov, Denizli El Dokumacılığı Sanayii, İstanbul 1949; A. Akif Tütenk, Millî Mücâdelede Denizli, İzmir 1949; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1961, bk. İndeks; Tarihi, Turizmi ve Bütün Üniteleriyle Denizli, Denizli 1964; Denizli İl Yıllığı (1967); Tuncer Baykara, Denizli Tarihi (1070-1429), İstanbul 1969; a.mlf., "Denizli Hakkında Tarihî ve Kültürel Temel Bilgiler", Türk Kültür Tarihinde Denizli Sempozyumu, Denizli 1989, s. 9-15; Osman Turan, Selçuklular Devrinde Türkiye, İstanbul 1971, bk. İndeks; M. Tarhan Toker, Ekonomik Denizli, Denizli 1975; a.mlf., Kuvayı Milliye ve Millî Mücâdelede Denizli, Denizli, ts.; Besim Darkot, "Denizli", İA, III, 527-531; I. Mélikoff, "Denizli", EI^2 (İng.), II, 204-205.

Tuncer Baykara

DENİZLİ BEYLİĞİ

(bk. İNANÇOĞULLARI).

DENY, Jean

(ö. 1879-1963)

Türk dili üzerindeki çalışmaları ile tanınan Fransız Türkologu.

24 Temmuz 1879'da Kiev'de doğdu. Rusya'ya öğretmen olarak yerleşmiş bir Fransız baba ile Leh asıllı bir annenin çocuğudur. Bütün çocukluğu Ukrayna'da geçti, babasının Odesa'da Fransızca öğretmeni olduğu Richelieu Fransız Lisesi'nde okudu. Orta öğreniminin son devresini, 1897'de gönderildiği Paris'te Louis-le-Grand Lisesi'nin felsefe bölümünde tamamladıktan sonra yüksek tahsilini Paris Hukuk Fakültesi ile Ecole des Langues Orientales Vivantes'ta aynı zamanda yaptı. Rusya'da iken öğrendiği Rusça ve Lehçe yanında bu mektepte devrin büyük şarkiyat üstatlarından İslâmî üç ana dili öğrendi. Arapça'yı Hartwig Derenbourg ile Octave Hudas'tan, Farsça'yı Clément Huart'dan, Türkçe'yi de Barbier de Meynard'dan görüp 1903'te Hukuk Fakültesi'nin yanı sıra burayı da çok parlak başarı ile bitirdi.

Fransız Dışişleri Bakanlığı'nda memuriyete geçen J. Deny, tercümanlıkla başlayarak 1904'ten 1908 Eylülü sonlarına kadar sırasıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun Beyrut, Kudüs, Trablus, Şam ve Maraş gibi merkezlerindeki konsolosluklarda çeşitli kademelerde vazifelerde bulundu. Resmî meşgaleleri yanında filolojik çalışmalarını sürdürmekten geri kalmayan J. Deny 1908'de, Barbier de Meynard'ın ölümü üzerine Ecole des Langues Orientales Vivantes'ın boş kalan Türk Dili Kürsüsü'ne öğretim görevlisi tayin edildi. İki yıl sonunda da kürsünün profesörlüğüne yükseltildi. 1909'dan itibaren ilmî dergilerde küçük çaptaki ilk çalışmalarını yayımlamaya başlamışken I. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine

askere alınıp 1915'te Fransız Doğu Ordusu'na tercüman olarak gönderildi. Dört yıl süren askerlik devresinde Çanakkale savaşlarına katılarak bir müddet Seddülbahir'de bulunduktan sonra Selânik, Florina ve Makedonya'da vazife gördü. 1917'de Atina'da Fransız elçiliği emrine verildi. Mütareke'de İstanbul'da görevlendirilmişken 1919 Mayısında terhis

olunca Ecole des Langues Orientales Vivantes’taki kürsüsünün başına geçti.

1921’de, uzun yıllardan beri üzerinde çalıştığı ve kendisine bir hamlede şöhret kazandıran ilk eseri Grammaire de la langue turque (Dialecte Osmanli)’yi ortaya koydu. Çoğu Türkçe üzerinde olan ilmî makale ve konferansları yanında genç Türkiye Cumhuriyeti’nin kültür aktüalitesini takip eden yazılar da yazan J. Deny, Mısır Kralı I. Fuâd’ın davetiyle 1926-1930 yılları arasında Kahire’deki Türkçe arşiv vesikalarının tasnif ve tetkiki işini üzerine aldı. Buradaki çalışmalarının mahsulünü, ikinci büyük kitabı olan Sommaire des archives turques du Caire adlı eseriyle ilim âlemine sundu. Ayrıca Kahire’de saray kütüphanesinin müdürlüğünü de yapan J. Deny 1931’de tekrar Paris’teki kürsüsüne döndü. Bundan sonra Türk dili üzerindeki yayınları hız kazanırken 1934’ten itibaren EncyclopZdie de l’Islam’da Osmanlı idarî teşkilât ve müesseseleri başta olmak üzere çeşitli konularda yazıları çıkmaya başladı. Türkiye’deki dil inkılâbı hareketiyle de yakından ilgilenen, 1933’te bir ara ülkemize gelen J. Deny 1936’da III. Türk Dil Kurultayı’na davet edildi; kendisi ve inkılâpları hakkında çeşitli yazılar yazdığı Atatürk ile tanıştı. 1938’de Ecole des Langues Orientales Vivantes’ın müdürlüğüne getirildi. Kırk yılı dolduran bir öğretim hayatı sonunda 1948’de buradan emekli oldu. Az sonra Washington George Town Üniversitesi’ne davet edilerek bu üniversiteye bağlı Institute of Languages and Linguistics’te 1948-1951 yılları arasında Türk dili derslerini verdi.

Ecole des Langues Orientales Vivantes’taki hocalığı ve ilmî çalışmaları ile Fransa’da Türkoloji’nin gelişmesinde, Jean-Paul Roux, Edmond Saussey, Louis Bazin gibi Türkologlar’ın yetişmesinde büyük yardımı olan J. Deny, 1951’den itibaren Vosges’deki aile ocağı GZrardmer kasabasına çekilmiş, ilerleyen yaşına rağmen çalışmalarına orada devam etmiştir. Çeşitli vesilelerle Türkiye’yi ziyaret eden ve konferanslar veren J. Deny 1951’de İstanbul Şarkiyatçılar Kongresi’ne katılmış, 1957’de Türk Dil Kurumu şeref üyeliğine seçilmiş, kurum tarafından ayrıca adına 1958’de çeşitli Türkologlar’ın yazıları ile katıldığı Jean Deny Armağanı-Mélanges Jean Deny başlıklı araştırma kitabı yayımlanmıştır. 1951’de Fundamenta Turca’nın hazırlık çalışmalarına dahil olan J. Deny, eserin 1959’da çıkan ilk cildinde “Modern Osmanlı ve Türkiye Türkçesi” bölümünü yazarak yıllar boyu süren çalışmalarının terkibî neticelerini ortaya koydu. İlmî faaliyetten tamamıyla el çekmeksizin seksen beş yaşında iken 5 Kasım 1963’te

GZrardmer’de öldü. Ölümünün ardından şahsiyeti hakkında çeşitli ilmî dergilerde yazılar kaleme alındı (bk. bibl.).

J. Deny, Slavistik dil bilgisinin yanı sıra taşıdığı şarkiyatçı formasyonuna mukabil kendisine başından itibaren esas saha olarak Türkoloji’yi seçmiştir. Her şeyden önce dilci bir Türkolog olan J. Deny’nin çalışmaları daha çok Anadolu Türkçesi etrafında merkezleşmiştir. Son yayınlarına kadar bu sahadaki ilmî faaliyetini aksatmadan sürdürerek değişik hacimde ve ayrı ayrı konularda pek çok makale yazdığı gibi bazı aralıklarla, kendi araştırmalarının ve ilerleyen Türkoloji incelemelerinin vardığı sonuçları toplayan terkibî yazılar da ortaya koymuştur. Bu çalışmalarında Osmanlı ve Anadolu Türkçesi’ni, büyük Türk ve Altay dil ailesi içindeki yeri ve ortak yönleriyle göstermesini bilmiş, yeni incelemelere zemin hazırlayıcı görüşler getirmiştir. Anadolu Türk yazı dilinin, tarihi boyunca mahallî ağızları aşan bir bütün olarak geliştiğini mükemmel şekilde göstermiştir.

XIX. asrın büyük dil otoritesi Max Müller gibi, gramerine hayranlık duyduğu ve âhenkli, ifade kabiliyeti zengin ve renkli bir dil olarak değerlendirdiği Türkçe’nin incelenmesine ömrünün yarım yüzyılı aşkın bir kısmını adamış, samimi bir Türk dostu olan J. Deny’nin şahsiyetini daha 1920’li yıllarda Türk okuyucusuna tanıtmak yolunda M. Fuad Köprülü’nün şu ifadeleri tarihî bir mâna taşımaktadır: “İki sene evvel Osmanlı Grameri unvanıyla bin iki yüz sayfalık muazzam bir eser neşreden mösyö Deny ile Mütareke’nin felâketli günlerinde İstanbul’da görüşmüştüm. Henüz vazîfe-i askeriyyesini ifa etmekte olduğu o sırada bile Türkler’in samimi dostu ve milletimizin kabiliyyet-i siyâsîsine imanı olan bu genç âlim, bize karşı muhabbet ve itimadını en kara günlerimizde dahi izhardan çekinmemişti... Mösyö Jean Deny bugün Türk lisaniyatı hakkında en sâhib-i selâhiyyet birkaç mütehassıstan biridir. Yalnız Fransa’nın değil belki bütün cihanın en büyük lisaniyat üstatlarından Meillet’nin en değerli ve en parlak tilmizlerinden sayılır. Zikrettiğim grameri o kadar mühimdir ki ne lisanımızda, ne de sair Avrupa lisanlarında ona mukayese edilebilecek ikinci bir eser mevcut değildir” (“Târîh-i Edyân Kongresi’nde İslâm Tedkikatı-2”, Tevhîd-i Efkâr, 1923).

Etimoloji, onomasti, toponimi, folklorik inanç ve geleneklerin yanı sıra arşiv, epigrafi, nekroloji, biyografi konularında, ayrıca kitap tanıtma ve

tahlilleri sahasında çeşitli yazılar kaleme almış olan J. Deny, Kahire'de başlayan arşiv çalışmalarının açtığı yoldan Osmanlı idarî teşkilât ve müesseseleri hakkında kuvvetli ve sonraki araştırmalar için birer öncü durumunda ansiklopedi maddeleri yazmıştır. Onun yazı faaliyeti içine Türk edebiyatı ile ilgili konular da girmektedir. Osmanlı siyasî ve askerî tarihi ise en az ilgi gösterdiği saha olarak kalmıştır.

Eserleri. J. Deny'nin, sayısı 150'yi aşkın yayınları içinde birkaç sayfalık küçük hacimli yazılar da bulunmakla beraber bunlar çok defa dikkat edilmemiş bir konuyu ortaya koymak, yeni bir noktaya işaret etmek gibi bir özellik gösterirler. Onun, mühim bir kısmı J. Eckmann tarafından tertip edilen bibliyografyada yer alan çalışmalarının başlıcaları şunlardır:

A) Türk Dili. 1. Grammaire de la langue turque (Dialecte Osmanli) (Paris 1921, XXX+1218 sayfa). Türkiye Türkçesi'nin bugüne kadar meydana getirilen en zengin ve en etraflı grameridir. Büyük emek mahsulü olan eser, geniş ölçüde yazılı metinlerden alınma malzemeye dayanmaktadır. Eski metinlere sık sık başvurulması esere kısmen tarihî gramer hüviyeti de vermiştir. Dağınık görünüşü ile metot ve terminoloji bakımından tenkide açık tarafları bulunmasına rağmen benzeri henüz ortaya konulmamış olan bu çalışma, Türk dilinin vazgeçilmez bir müracaat kitabı olarak kabul edilmektedir. Eserin başka bir yönü, Türkçe'nin diğer gramer kitaplarında ihmal edilmiş bulunan sentaks meselesine gereken ehemmiyeti vermiş olmasıdır. Ali Ulvi Elöve tarafından bazı düzeltmelerle birlikte notlar ilâvesiyle Türkçe'ye tercümesi yapılmıştır (Türk Dili Grameri ıOsmanlı Lehçesi], İstanbul 1941-1953; eser ve bu tercüme hakkında bk. A. Dilaçar, "Grammaire de la langue

turque Tercümesi Münâsebetiyle", TDl., III/32 [Mayıs 1954], s. 462-465). 2. Principes de grammaire turque ("Turk" de Turquie) (Paris 1955). Eser, yeni baskısı için üzerinde yıllarca çalıştığı önceki kitabının çok genişletilmiş, yeni verilere göre düzenlenmiş ses bilgisi bölümüdür.

Türk diliyle ilgili makalelerinin belli başlıları ise şunlardır: "Structure de la langue turque" (Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris [Paris 1950], IX, 17-51). Türk ve Altay dillerinin diğer kolları ile yer yer karşılaştırmalı olarak Türkiye Türkçesi'nin yapısını ve temellerini

terkibî bir sûrette açıklayan bu çalışma, J. Deny'nin 1949'da Sorbonne'da dilciler için yaptığı konuşmanın metnidir (geniş bir tahlili için bk. Mecdut Mansuroğlu, TDED, IV/4 [1952], s. 484-490). "Osmanli moderne et le Türk de Turquie" (Ph.TF [Wiesbaden 1959], I, 182-239). Müellifin Türkiye Türkçesi üzerindeki bu en yeni yazısı, yıllar boyunca ilerleyen çalışmalarının terkibî neticelerini özlü bir şekilde veren, başlı başına bir müracaat kaynağı değerini taşır. "Langues turques" (A. Meillet – M. Cohen, Les Langues du Monde [Paris 1952], 2. bs., s. 319-330, 331-368). İlk baskısında (Paris 1924, s. 185-243) "Langues turques, langues mongoles et langues tongouzes" adını taşıyan yazının bu defa doğrudan doğruya Türkçe'ye ayrılmış yeni bir şekli olup Batılı dilcilerin bu sahada elde ettikleri neticeleri toplu bir şekilde verir. İlk baskıdan sonraki yıllarda Altayistler'ce yapılmış araştırmalardan bu baskıda lâyıkıyla istifade edilmemiş olduğu belirtilmiştir (A. Dilaçar, "Türkçe Hakkında Yeni Eserler", TDl., III/30 [Mart 1954], s. 359-360). "Türkçede 'ler' Edatının Menşei" (Üçüncü Türk Dil Kurultayı [İstanbul 1937], s. 291-295); "Rôle de l'harmonie vocalique dans la formation des mots turcs" (Atti del XIX. Congresso Internazionale degli Orientalisti ıRoma 1938], s. 226-231); "Existet-il prZfix en Turc?" (Bullettin de la Société de Linguistique de Paris, XXXIX/115 [1938], s. 51-65); "Paul Pelliot et les études altaïques" (Paul Pelliot [Paris 1946], s. 55-68); "70-72 chez les Turcs" (Mélanges Louis Massignon [Damas 1956], I, 395-416).

Onomasti ve toponimi ile ilgili olarak da şu çalışmaları özellikle kaydedilmeye değer: "Sarï Saltïq et le nom de la ville de Babadaghï", Mélanges Emile Picot ([Paris 1913], II, 1-15); "Noms de tribus ayant immigré avec la conquête seltchoukide et ottomane, d'après la toponymie de l'Anatolie turque", Premier congrès international de toponymie et d'anthroponymie. Actes et Mémoires (Paris 1939); "Le passé et le nom turcs d'Odessa" (JA, 249 [1961], s. 39-61).

B) Türk Edebiyatı. "Chansons des Janissaires turcs d'Alger (fin du XVIIIe siècle)" (Mélanges René Basset [Paris 1925], II, 35175). Mektebetü'l-vataniyye el-Cezâiriyye'deki yazma bir mecmuada bulunan yeniçeri saz şairlerine ait türkü ve destanları Fransızca tercümeleri ve zengin notlarla ilim âlemine sunan bu çalışma, Türk halk edebiyatı kadar Akdeniz'de Türk hâkimiyeti tarihi bakımından da önemli bir eserdir (geniş bir tanıtma ve

tahlili için bk. Fuad Köprülü, "Jan Döni, Onsekizinci Asır Sonunda Cezayir-Türk Yeniçerilerinin Türküleri", TM [1928], II, 512-518). "Futuwwet-name et romans de chevalerie turcs" (JA, XVI [1920], s. 182-183); "Zia Goek Alp" (RMM, LXI [1925], s. 1-42); "A propos d'un traité de morale turc en écriture ouigoure (Hibet al haqaïq d'Yögnâki)" (RMM, LX [1925], s. 189-234); "Les pérégrinations du Muezzin Evliyâ Tchelebi en Roumanie (XVIIe siècle)" (Mélanges Nicolas Iorga [Bucarest 1933], s. 201-215); "Histoire du Sage Hikar dans la version arméno-kiptchak" ([E. Tryjarski ile birlikte], RO, XXVII [1964], s. 7-61).

C) Arşiv Vesikaları, Osmanlı-Türk Tarihi, İdarî Teşkilât ve Müesseselerle İlgili Bazı Çalışmaları. Sommaire des Archives Turques du Caire (Le Caire 1930). Kahire'deki Türk arşiv vesikalarının envanterini kuran bu çalışma, içindeki zengin vesika malzemesi ve büyük bir vukufla yazılmış giriş kısmı ile Mısır'da Osmanlı idarî teşkilâtının tarihi hakkında birinci derecede bir kaynak durumundadır. "Les régistres de solde des Janissaires conservés à la Bibliothèque Nationale d'Alger" (Revue Africaine, LXI/302-303 [1920], s. 19-46; nr. 304-305 [1920], s. 212-260); L. Fekete'nin Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmässigkeit in Ungarn (Budapest 1926) adlı eserinin arşivci bakışla geniş bir tanıtma ve tahlili (JA, CCXVII [1930], s. 338-352); "Les pseudo-prophéties concernant les Turcs au XVIe siècle" (RMM, X [1936], s. 201-220); "Turquie: Histoire et historiens depuis cinquante ans" (Bibliothèque de la Revue Historique [Paris 1927], I, 438-454); "L'expansion des Turcs en Asie" (En Terre d'Islam [Paris 1939], s. 191-215; Orhan Şemhal tarafından Türkçe özeti: "Türkler'in Asya'da Yayılışı", TDl., seri II/1-2 [Son Kânun 1946], s. 56-59); "Journal de bord de l'Ihsâniye, frZgate-amirale de la flotte Zgyptienne d'aprÉs deux registres turcs des Archives nationales de Caire" (JA, 252 [1964], s. 1-43); "La gouttière d'or (mızāb) de la Kaaba et le Sultan Ottoman Ahmed Ier" (WI, nouvelle serie, VI [1959], s. 1-12); "Un Soyurgal du timouride Sāhruh en écriture ouigoure" (JA, 245 [1957], s. 253-266); L'Arméno-Coman et les "Ephémérides" de Kamieniec (1604-1613), (Wiesbaden 1957, 96 sayfa).

Encyclopédie de l'Islam'daki belli başlı maddeleri de şunlardır: "Pasha", "Passhalıëk", "Re'is ül-küttab", "Rikāb", "Riyala", "Sandjak", "Tīmār",

“Tughra”, “Wālide Sultan”, “Zeâmet”; “Bāb-i ʿ Alī” (EI²).

BİBLİYOGRAFYA

Köprülüzâde Mehmed Fuad, “Avrupa’da Türklüğe Dair Neşriyat”, İkdam, nr. 9079, 26 Haziran 1922; a.mlf., “Târîh-i Edyân Kongresinde İslâm Tedkikatı-2”, Tevhîd-i Efkâr, nr. 859, 15 Teşrînisâni 1923; A. Faik Türkmen, “Türkçeye Çok Çalışmış Bir Fransız Türkologu”, Türk Dili-Belleten, nr. 29-30, Haziran 1938, s. 188-190 (yazıda J. Deny’nin hayatı hakkında verilen bilgilerin büyük bir kısmı yanlıştır); T.D.K., “Onur ve Şeref Üyelerimiz 1: Jean Deny”, TDl., VIII/90 (1959), s. 310-311; Mecdut Mansuroğlu, “Türkolog ve İnsan Olarak Jean Deny”, Jean Deny Armağanı, Ankara 1958, s. 5-6; J. Eckmann, “Jean Deny’nin Eserleri, 1909-1957”, a.e., s. 7-18; Jean-Paul Roux, “Jean Deny”, a.e., s. 1-4; a.mlf., “Hommage à Jean Deny”, Orbis, VIII, Philadelphia 1959, s. 558-569; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1964, I, 291-292; 2. bs. 1980, I, 258-259; A. Dilaçar, “Yitirdiklerimiz: Jean Deny (1879-1963)”, TDl., XII/147 (1963), s. 195-196; Franz Babinger, “Jean Deny (1879-1963)”, ZDMG, CXIV (1964), s. 6-12; A. N. Kononov, “Jan Deny (1879-1963)”, NAA, I (1964), s. 239-240; E. Tryjarski, “Jean Deny (1879-1963)”, Prz.Or., nr. 50 (1964), s. 147-150; Louis Bazin, “Jean Deny et les études turques”, UAJ, XXXV (1964), s. 417-421; a.mlf., “Fransız Türkolojisinin Tarihine Bir Bakış”, MÜTAD, IV (1989), s. 27-31.

Ömer Faruk Akün

DEOBAND

Hindistan'da Utar Pradeş eyaletinin Sehârenpûr idarî bölgesinde Dârülulûm adlı İslâmî eğitim ve öğretim kurumuyla tanınan bir yerleşim merkezi

(bk. DÂRÜLULÛM).

DERALİYYE

(bk. İSTANBUL).

DERÂVERDÎ

(الدراوردي)

Ebû Muhammed Abdül‘azîz b. Muhammed b. Ubeyd ed-Derâverdî (ö. 187/803)

Muhaddis.

Derâverdî’nin nisbesi hakkında farklı rivayetler ileri sürülmüş, Derâverd’in Horasan’a bağlı bir köy olduğu veya İran’daki Derâbcird köyünün yanlış telaffuzu sebebiyle kelimenin bu şekli aldığı söylenmiştir. Aslen İsfahanlı olan Derâverdî’nin, kendisini ziyarete gelenlere Farsça olarak “ender-âver” (içeri gir) dediği için Medineliler’in kendisine bu lakabı verdikleri de zikredilmektedir. İbn Sa‘d’ın kesin bir dille ifade ettiğine göre Medine’de doğup büyüyen Derâverdî hadis ve diğer ilimleri burada tahsil etmiş, vefat edinceye kadar da buradan ayrılmamıştır. İbn Hibbân onun Medine’nin tanınmış fakihlerinden olduğunu belirtmektedir.

Derâverdî’nin hadis aldığı muhaddisler arasında Zeyd b. Eslem, Hişâm b. Urve, Humeyd et-Tavîl, Süheyl b. Ebû Sâlih, Şerîk b. Ebû Nemîr, Ca‘fer es-Sâdık bulunmaktadır. Kendisinden de daha yaşlı olmalarına rağmen Şu‘be b. Haccâc ile Süfyân es-Sevrî, ayrıca İshak b. Râhûye, Vekî‘ b. Cerrâh, Saîd b. Mansûr gibi meşhur âlimler hadis rivayet etmişlerdir.

Ebû Zür‘a, Derâverdî’nin hâfızası zayıf olduğu için ezberinden hadis rivayet ettiğinde yanıldığını ileri sürmüştür. Ahmed b. Hanbel de onun çok hadis topladığını, kendi kitabından yaptığı rivayetler sahih olmakla beraber başkalarının kitaplarından yaptığı nakillere güvenilemeyeceğini söylemiştir. Ebû Hâtim ise rivayetlerinin delil olarak kullanılamayacağını ileri sürmüştür. Derâverdî’nin Mugıre b. Abdurrahman’a rivayetlerini okurken çok telaffuz hatası yaptığı, onun da kendisine hadis tahsilinden önce dilini düzeltmesini tavsiye ettiği haber verilmektedir.

İmam Mâlik, Ali b. Medînî ve Yahyâ b. Maîn gibi cerh ve ta‘dil âlimleri

Derâverdî’nin sika* bir râvi olduğunu söylemektedirler. Hatta Ma‘n b. Îsâ ona “hadiste emîrü’l-mü’minîn” denebileceğini belirtmektedir. Zehebî ise rivayet ettiği hadislerin en az hasen* derecesinde olduğu görüşündedir.

Derâverdî’nin rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almış, ancak Buhârî senedde Derâverdî’nin yanında bir başka râviye daha yer vererek onu teyit etmek ihtiyacını duymuştur. Vefat tarihi hakkında farklı rivayetler bulunmakla beraber doğru olanı 187 (803) yılıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, V, 424; Yahyâ b. Maîn, et-Târîh, II, 367; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 25; Ukaylî, ed-Duʿafâʾ, III, 20-21; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, V, 395; Sem‘ânî, el-Ensâb, V, 295; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 142; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 447; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 366-369; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 633-634; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 269; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 353-355; İbnü’l-İmâd, Şezerât, I, 316.

Ali Toksarı

DERBEND

(دربند)

Osmanlı Devleti'nde yolların ve seyahat emniyetinin sağlanması için küçük bir kale şeklinde kurulmuş karakollara verilen ad.

Derbend isminin Osmanlı vesikalarında XV. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Farsça der (geçit) ve bend (tutma) kelimelerinden meydana gelmiş olup engel, geçit, boğaz, set, sınır bölgeleri, dağlar arasında güçlükle geçilen yerlerle istihkâm mevkileri için kullanılmıştır. Türkçe karşılığı ise belen kelimesiyle ifade edilmektedir. Derbend yerine Osmanlı Türkçesi'nde bazan dîdebân kelimesi de geçer. Filistin ve Suriye taraflarında rastlanan derek ve madik tabirleri de derbend ile aynı anlamda kullanılmıştır.

Müstahkem derbend tesisleri dört tarafı duvarla çevrili küçük bir kale şeklinde olup yanında han, cami, mektep ile dükkânlar bulunmakta ve âdeta bir kasaba hüviyetini taşımaktadır. Yol ve ticaret emniyetinin sağlanması için yapılan bu tesisler genellikle yolların kavşak noktasına ve merkezî bir özelliğe sahip yerlerde kurulurdu. Osmanlı resmî vesikalarına göre bir yerin derbend olabilmesi için korkulu, tehlikeli ve sık sık eşkıya baskınlarına mâruz kalan bir bölge olması gerekirdi. Bu niteliğiyle İlhanlılar'ın yol ve geçit emniyeti için kurdukları tutkavulluk müessesesine benzeyen derbend sistemi muhtemelen Osmanlılar'a onlardan geçmiş ve günün şartlarına göre daha da geliştirilmiştir.

Osmanlı devlet teşkilâtı içinde derbendlerin bir müessese olarak ortaya çıkışı II. Murad devrine kadar inmektedir. Bununla beraber bu tesislerin daha önce de mevcut olabileceği göz önüne alınmalıdır. Zira yolların emniyetinin sağlanması yanında derbendlerin önemli bir rolü de ıssız yerlerin şenlendirilmesi, yani iskâna açılmasında vasıta olmasıdır. Bu maksatlarla kullanılan derbendler hukuken iki kısımda ele alınmaktadır. Bunlardan ilki yurtluk ve ocaklık şeklinde timar* yoluyla tasarruf olunanlardır. İkincisi ise bazı vergilerden muaf tutularak tehlikeli yerlerde

yerleştirilmiş veya görevlendirilmiş halkın muhafaza etmekle yükümlü bulunduğu mevkilerdir. Bu ikinci gruba girenler genellikle vakıf ve has* toprakları üzerinde veya kimsenin tasarrufunda olmayan yerlerde tesis edilirlerdi. Derbendler bu şekilde dört ana grup altında toplanmaktadır. 1. Fırat nehri dirseğindeki Ca‘ber Kalesi ve Ceyhan nehri üzerindeki Misis kaleleri gibi derbend mahiyetindeki kaleler; 2. Büyük vakıf şeklindeki derbend tesisleri; 3. Derbend olarak kullanılan han ve kervansaraylar; 4. Köprülerin kurulduğu yerlerde bulunan derbendler.

Bir yerin derbend olabilmesi için genellikle o yerin kadısı veya orada oturan başka bir kimse tarafından teklif yapılması gerekirdi. Bundan sonra devletin yaptırdığı araştırma neticesinde o mahallin derbend olması kararı alınırsa yeni kurulan bu derbendin idaresi, teklifi yapan şahsa iltizam* yoluyla verilirdi. Derbendin korunması için çevre köy ve kasaba halkının bir kısmı veya bütünü derbendin önemine göre derbendci olarak görevlendirilirdi. Bu göreve karşılık derbendci tekâlîf-i örfiyye, avârız-ı dîvâniyye ve eğer gayri müslimse acemi oğlanı vermekten muaf tutulurdu.

Derbendciler bulundukları yerin güvenliğini sağlamakla birlikte ihtiyaç halinde yolculara rehber olarak da hizmet verirlerdi. Bölgelerinde yolculardan birinin malı kaybolduğu takdirde bunu kendileri öderlerdi. Bu husus devlet tarafından kendilerine verilen derbendcilik beratında şart olarak yer alırdı.

Derbendci seçiminde çok titiz davranılırdı. Bunun için bölge kadısı ve nâibinden başka oranın ileri gelenlerinin de derbendci olacaklar hakkında iyi şahadette bulunmaları gerekirdi. Çünkü derbendcilik görevini yerine getirmeyip sadece vergi muafiyeti dolayısıyla derbendci olmak isteyen kişiler de vardı.

Sadece bağlı bulundukları derbendin sınırlarından sorumlu olan derbendciler

diğer derbendin sahasına giremezlerdi. Kendi derbendlerinde bir nevi jandarma kuvveti olarak yollarda ve geçitlerde güvenliği sağlamak, yolların tamirinde çalışmak ve ıssız yerleri şenlendirmek gibi görevleri vardı. Derbendciler müslüman ve hıristiyanlardan olabileceği gibi aynı köyde

oturan her iki dinden kişiler birlikte derbendci kaydedilebilirdi. Meselâ Sofya'da Deli Dâvud köyü derbendcileri otuz altı müslüman ve üç hıristiyandan teşekkül etmişti (BA, MAD, nr. 8485, s. 142). Köprü üzerlerinde tesis edilmiş derbendlerde de görevliler hem derbendcilik hem de köprücülük yapmakla mükelleftiler. Yine bazı derbendciler aynı zamanda menzilcilik de yapmaktaydı (BA, MAD, nr. 9956, s. 259).

Derbendciler derbendlerde nöbetleşe beklerlerdi. Özellikle müstahkem olmayan tehlikeli yerlerde sürekli nöbetçiler bulunmaktaydı. Bunlar için kulübeler inşa edilmişti. Nöbetçilerin masrafları bazı bölgelerde halk tarafından karşılanırdı. Bir tehlikeyi bir derbendden diğerine haber vermek için "derbend davulu" adı verilen bir davul kullanılırdı. Derbendcilere bu görevleri sırasında ateşli silâh verilmez, ancak çok tehlikeli yerlerde tüfek kullanmalarına müsaade edilirdi. Bu şekilde Manisa civarındaki derbendlere, yolları tüfekli muhafızlarla korumaları izni verilmiştir (Uluçay, s. 66).

Müstahkem mevki şeklindeki askerî nitelikli derbendlerde başbuğ, sağ kol ağası, bölükbaşı, sol kol ağası, zâbitân ve neferlerden oluşan bir hizmetliler grubu bulunmaktaydı. Askerî kuvvetin bulunmadığı derbendlerde ise han ağası veya derbend ağası, derbendcibaşı, derbendci bölükbaşısı unvanlarını taşıyan kişiler görev yapmaktaydı. Bunlardan derbend ağalığı tabirine XVIII. yüzyıldan itibaren belgelerde rastlanmaktadır. Derbendcibaşı derbendin idaresinden doğrudan doğruya sorumlu olup bu makama derbenddeki derbendciler arasından sözü geçen güvenilir biri tayin edilirdi. Derbendcibaşılar bazan serdar olarak da adlandırılmıştır. Bunlardan başka derbend teşkilâtı içinde belli bir ücret veya maaş karşılığı çalışan beldarlar ile hıristiyan ahaliden tayin edilmiş derbend ve geçit bekçiliği yapan martoloslar da bulunmaktaydı. Ayrıca ücretli derbendci olarak yerli ahali arasından seçilen zaptiye neferi hüviyetinde pandorlar vardı.

Derbendci tayin edilen halkın belli nizam ve kanunlar çerçevesinde hareket etme mecburiyeti vardı. Meselâ yerlerini izinsiz terkeden reâyânın eski yerlerine nakli için iskân kanununda yer alan on yıllık süre bunlar için uygulanmayıp zamana bakılmaksızın eski yerlerine dönmelerine müsaade edilmişti (BA, MAD, nr. 10.159, s. 10). Nitekim XVII. yüzyılda ülkede meydana gelen kargaşadan dolayı bir kısım derbend reâyâsının yerlerini

terkettiği görülmüş, bu durumun memleketin harap olmasına yol açtığı anlaşılarak derbend ahalisinin tekrar yerlerine dönmeleri için çalışmalar yapılmıştır.

Derbendler XVII. yüzyıldan itibaren eski düzenini kaybetmeye başladı. Bu husus genel olarak üç sebebe dayanmaktadır. Bunlardan ilki muafiyet usulüne aykırı olarak derbend reâyâsından fazla vergi istenmesi, ikincisi derbend idarecilerinin yetersiz ve sorumsuz oluşu, üçüncüsü de eşkıyalık hareketlerinin artması karşısında tesirsiz kalmalarıdır. Böylece askerî mahiyette olanları hariç derbendler, derbendci bulunan köy ahalisinin dağılması ile görevlerini yerine getiremeyecek derecede zayıfladı. Bu durum emniyetin hemen hemen tamamen yok olmasına ve çevre köy ve kasaba halkının eşkıya baskılarından korunmak için yerlerini terketmesine yol açtı. Devlet bunun üzerine 1720 yılından itibaren derbendlere yeniden düzen vermek için birtakım tedbirler aldı (BA, MAD, nr. 8483). Bir taraftan yerlerini terkeden derbend reâyâsının eski yerlerine döndürülmeleri için çalışmalar yapılırken diğer taraftan yollar üzerindeki harap ve boş hanlar tamir ettirilerek müstahkem hale getirildi. Tamir ettirilen bu yerlere derbendci olarak yeni ahali nakledildi ve böylece çevre güvenliğinin sağlanması yoluna gidildi. Harap yerler, içinde oturacakların bütün ihtiyacını karşılamak üzere cami, mektep, mahkeme binası, hamam, su yolları gibi sosyal tesislerin yapılması ile bir iskân merkezi haline getirildi. Nitekim Arkıdhanı, Ulukışla, Kadınhanı gibi yerleşim merkezleri bu şekilde kurulmuştur.

Bir derbendde beş on kişiden başlayıp 100 kişiye kadar derbendci bulunurdu. Bunlar o yerin iktisadî durumuna göre çiftçilik veya hayvancılıkla meşgul olurlardı. Hizmetlerine karşılık tekâlîf-i örfiyyeden veya bütün vergilerden muaf tutulan derbendciler sahip oldukları toprakta yaptıkları ziraata mukabil öşür verirlerdi. Gayri müslim derbendciler ise sadece ispençe* ve cizye vermekle mükelleftiler. Bu sebeple bazı vergilerden muaf olduklarına dair ellerine muafnâme verilirdi. Muafnâmeler her padişah değiştiğinde yenilenirdi. Derbendciler vergiden muaf tutuldukları için vergilerini aynî olarak vermekteydiler ve bundan dolayı raiyyet ile muaf arasında “muaf ve müsellem reâyâ” grubuna girmekteydiler.

Büyük ticaret yollarının bulunduğu tehlikeli yerlerde gelip geçen kervanlardan derbendciler “geçit akçesi” adı verilen belli miktarda bir vergi de alırlardı. Geçen her sürüden koyun başına alınan bu vergi ayrıca tüccar denklerinden de alınmakta olup derbendciler için önemli bir gelir kaynağı teşkil etmekteydi.

Bir derbendci öldüğü zaman yerine varsa oğlu getirilirdi. Bu şekliyle derbendcilik babadan oğula geçen bir meslek statüsü kazanmıştı. Ölen kişinin oğlu yoksa dışarıdan başka bir kişi tayin edilirdi.

Derbendler XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren “derbendât başbuğuluğu” veya “derbendât nâzırlığı” adı verilen bir teşkilât vasıtasıyla idare edilmeye başlandı. Bir yıllık süre ile tayin edilen derbendât başbuğunun yılda bir defa bölgeleri dolaşarak teftiş etmeleri usulü getirildi. Başbuğlar bulundukları bölge valisinin teklifi üzerine tayin edilirlerdi ve tekrar seçilmeleri mümkündü.

Tanzimat devrinde eşitlik esasına dayalı bir vergi sisteminin kabul edilmesiyle derbendler kademeli olarak kaldırılmaya başlanmıştır. Bu sebeple derbendci ahaliye vergi konarak bunların derbendcilik statüleri sona erdirildi ve derbend hizmetleriyle masraflarının devlet tarafından karşılanması cihetine gidildi. Daha sonra ise büyük şehirlerde polisler, taşra bölgelerinde de jandarma birlikleri kurularak asayişi temin görevi bunlara bırakıldı. Bu kolluk kuvvetleri zamanla yerli ahali ile de takviye edilerek zaptiye teşkilâtı adını aldı. Zaptiye teşkilâtının ortaya çıkmasıyla derbendcilik görevi yapan martoloslar ile pandorların işlerine de son verildi. Teşkilât 1876 yıllarında piyade ve süvari olarak 20.000 kişilik bir kuvvete ulaşmıştı. Ancak disiplinden uzak olan zaptiye teşkilâtının düzene konması için 1880’deki jandarma nizamnâmesi hazırlandı; fakat saray ve zaptiye erkânının muhalefeti dolayısıyla kabul edilmedi. Bu nizamnâme daha sonra 2 Şubat 1904’te çıkarılan “Jandarma Nizamnâmesi”nin esasını teşkil etti. Bununla derbendcilerin görevleri zaptiye teşkilâtı ile Nâfia Nezâreti’ne bırakıldı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 69, s. 518; BA, MAD, nr. 7534, s. 233; nr. 8458, s. 324; nr. 8483; nr. 8485, s. 142; nr. 9956, s. 39, 259; nr. 10.159, s. 10; BA, MD, nr. 36, s. 77, hk. 229; BA, Cevdet-Zabtiye, nr. 4446; Lutfî, Târih, VIII, 87-88; Barkan, Kanunlar, s. 141; Uzunçarşılı, Medhal, s. 276, 277; Hikmet Tongur, Türkiye'de Genel Kolluk Teşkil ve Görevlerinin Gelişimi, Ankara 1946, s. 221; Halim Tevfik Alyot, Türkiye'de Zabıta Tarihi, Ankara 1947, s. 115-116; Uluçay, XVIII. ve XIX. Asırlarda Saruhan, s. 66; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilâtı, İstanbul 1967; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 94-108; Robert Anhegger, "Martoloslara Dair", TM, VII-VIII/1 (1940-42), s. 282-320.

Yusuf Halaçoğlu

DERBEND

(دربند)

Dağıstan’da Hazar denizinin kuzeybatı sahilinde tarihî bir şehir ve liman.

Eski kaynaklara ve arkeolojik buluntulara göre kuruluşu İlkçağ’lara kadar iner. İlk yerleşme yerinin Hazar deniziyle Büyük Kafkas sıradağlarının yamaçları arasında bulunan bir kale olduğu sanılmaktadır. Burası V-VI. yüzyıllarda Sâsânîler tarafından kale-şehir haline getirilmiş, 428’de ise Sâsânî Şahı II. Yezdicerd’in kurduğu Arrân (Errân) merzübânlığının (sınır eyaleti) merkez şehri olmuştur.

Şehirden bahseden ilk Arap kaynakları, buranın Farslar tarafından “kapalı kapı, geçit, sınır karakolu” anlamına gelen “Derbend” adıyla anıldığını kaydettikleri gibi ayrıca burayı yine Arapça “kapı, kapılar” veya “karakol” mânasında “el-Bâb”, “el-Ebvâb” (Ya‘kūbî, s. 146; Belâzürî, s. 207-209), daha sonraları “Bâbülebvâb” ve “Bâbülhadîd” (demir kapı) adlarıyla da belirtmişlerdir. Muhtemelen bu sonuncusu, Arap fetihlerinden önce bölgenin kuzey taraflarına yerleşmiş bulunan Türk kavimlerinin burası için kullandıkları “Temür Kapıg/Demür Kapu”dan gelmektedir. Osmanlılar ise şehri Derbend veya daha yaygın olarak Demirkapı adıyla anmışlardır. Bu ad Ermeni tarihçileri tarafından da kullanılmıştır. Ayrıca eski Ermeni dilinde buraya Çor denildiği de bazı kaynaklarda yer almaktadır.

Bizans ve Ermeni kaynaklarına göre, son derece muhkem surlara sahip olmasına rağmen 627’de Herakleios’un müttefiki Hazarlar tarafından zaptedilen Derbend, bölgeye yönelik ilk Arap akınları sırasında muhtemelen 32’de (652-53) ele geçirildi. Araplar’la Hazarlar arasında 150 yıl süren mücadelelerde stratejik önemi büyük, kuvvetli bir istihkâm haline geldi. Nitekim Belâzürî, meşhur Arap kumandanlarından Mesleme b. Abdülmelik’in Hazar akınlarını önlemek için buraya Dımaşk civarından getirttiği 24.000 kişiyi yerleştirdiğini belirtir (Fütûh, s. 207). Bunlar Dımaşk, Humus, Kûfe ve Cezîreli olup her biri birer mahalle kurmuşlar, böylece şehir dört mahalleye ayrılmıştır. Ayrıca Arap hâkimiyeti döneminde

şehrin uzunluğu ile meşhur surları esaslı bir şekilde tamir edildiği gibi kale ve civarında birçok cami, han, hamam, su kemeri vb. binalar yapılmış ve Derbend büyük, kalabalık bir şehir olmuştur. Şehir taştan yapılan iki uzun sur boyunca ve arada kalan alanda uzanıyor, boyu ve eni 3,5 kilometreyi buluyordu. Fakat sonraları yerleşme iki surun arasında kaldı. Makdisî'ye göre surlar mescid ve kulelerle teçhiz edilmişti. Kuzey tarafta büyük ve küçük iki kapı bulunuyor, bunlar Bâbülcihâd ve Bâbülimâre adlarıyla anılıyordu. Bunlardan Bâbülcihâd'a Kırklar Kapısı adı da verilmişti. Diğerine ise Taşkapı deniyordu. Ayrıca denize bakan tarafta da bazı kapılar vardı. Limanı fırtınaya ve düşman hücumlarına karşı korunmuş olup gemiler için dar bir geçit bırakılmıştı. Burası da bir tehlike anında zincirle kapatılırdı.

Kafkasya'da Abbâsî hâkimiyetinin zayıfladığı sıralarda Derbend, Arap asıllı Hâşimî hânedanının kurduğu emirliğin merkezi oldu (869). Çok geçmeden Azerbaycan ve Arrân'a hâkim olan Yûsuf b. Ebü's-Sâc'ın (901-927) idaresi altına girdi. Yûsuf'un ölümünden sonra Hâşimîler bölgeye yeniden hâkim oldular. 1106 yılı civarında yazılmış olan Târîhu'l-Bâb adlı eserden (kısaltılmış farklı bir nüshası Müneccimbaşı'nın Câmiʿu'd-düvel'inde yer alır), Selçuk-Oğuz akınları sırasında Derbend ve güneyindeki bölgede Türk boylarının yerleştiği ve Selçuklular'ın siyasî üstünlüklerini kabul ettirdikleri anlaşılmaktadır.

1222'de ilk Moğol işgalinin ardından 1239'da doğrudan Moğol idaresi altına giren Derbend, XIII. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş eski büyüklüğünü kaybetmeye başladıysa da stratejik bakımdan önemini hâlâ koruyordu. Bu yüzyılın sonlarında bölgeye hâkim olmaya başlayan İlhanlılar, Derbend Kalesi'ni ele geçirememekle birlikte etrafındaki dağlık arazide oturan aşiretleri ve Lezgiler'i kendi idareleri altına aldılar (Reşîdüddin, III, 147). Şehir İlhanlı-Altın Orda arasındaki mücadelelerde sürekli el değiştirdiği için tahribata uğradı ve Hazar denizinin en büyük ticaret limanı olma özelliğini büsbütün kaybetti. Nitekim bu karışık dönemlere kadar Hazar denizi çevresinden birçok tüccarın mal getirip götürdüğü limanı oldukça işlek bir ticarî faaliyete sahne oluyordu. Buradan ihraç edilen başlıca ürünleri dokuma, bez ve kök boyası teşkil ediyor, ayrıca esir ticareti de önemli miktarda gelir sağlıyordu. Fakat XIV. yüzyıldan itibaren ticaret sönmeye başladı. XV. yüzyılda burayı gören bir seyyahın

ifadesine göre limanı artık eski önemini kaybetmişti. Şehrin ancak 1/6'sı meskûndu, denize inen mahalleler tamamıyla boşalmıştı. Ticaret daha emniyetli bir limana sahip olan Bakü'ye kaymaya başlamıştı.

Safevî Devleti'nin kurulup ve gelişmesi, Derbend'de yeni bir dönemin başlangıcını teşkil etti. Şah İsmâil 1509'da şehri zaptedip Rumlu oymaklarından birini buraya yerleştirdi. 1538'de Şirvan doğrudan Safevî hâkimiyetine girince Müskür ile birlikte Derbend Şirvan'a bağlı bir idarî bölge haline getirildi. Osmanlılar'dan ve Kırım hanından yardım alan

bölgenin eski hâkimleri Şirvanşahlar'a mensup Kāsım Mirza, 1554'te Derbend ve Şemahi'yi ele geçirdiyse de bu uzun süreli olmadı. 1577 Nisanında Safevî idaresine karşı ayaklanan Sünnî şehir halkı Derbend Kalesi ile civarına hâkim olmuştu (Kırzıoğlu, s. 301-302). Bundan az sonra, Şirvanşahlar'a yardım gayesi de taşıyan 1578 seferi sırasında Osmanlılar bölgeyi tamamıyla zaptedince Derbend halkından yedi kişilik bir heyet 5 Ekim 1578'de Ereş'te bulunan Serdar Lala Mustafa Paşa'nın yanına giderek bağlılık arzettiler ve bir idarecinin tayinini istediler. Safevîler'le 1590'a kadar süren savaşlarda Derbend önemli bir Osmanlı askerî üssü durumundaydı. Şirvan muhafızlığına getirilen Özdemiroğlu Osman Paşa, 1579'dan 1583 sonbaharına kadar, Kuzey Azerbaycan ve Şirvan'da Safevîler'le yapılan mücadelede burayı askerî bir merkez olarak kullandı. 1607'ye kadar süren Osmanlı hâkimiyeti devrinde Derbend yedi sancaktan ibaret beylerbeyiliğin merkeziydi. Âlî Mustafa Efendi'ye göre Derbend eyaleti 1583'ten sonra Şaburan, Ahtı, Kuba, Müskür, Küre, Çırak ve Rustav sancaklarından meydana geliyordu (Kırzıoğlu, s. 305).

Derbend, kısa süreli Osmanlı hâkimiyetinin ardından yeniden Safevîler tarafından zaptedildi. I. Abbas, Osmanlılar'ın batıdaki mücadelelerinden faydalanarak Azerbaycan ve Şirvan'a karşı giriştiği seferlerden sonra (1603) Derbend'i alıp Bayat boylarından bir bölümünü buraya yerleştirdi. Müskür bölgesine ise Ustaçlu oymaklarını nakletmişti. Karabağ ve Şirvan'ın zaptında önemli rol oynayan Ustaçlu Kanber Bey, Derbend Kalesi'nin tamir ve tahkimi ile görevlendirildi (Sümer, s. 168). Bu tamirat sırasında kuzey ve güney surları arasında şehri üç kısma ayıran iki duvar yapılmış, surlar takviye edilmişti. Kalenin birçok kısmının Türkçe isimleri bu dönemin hâtırasını bugüne ulaştırır. Bunlar arasında Bayat Kapısı, Orta

Kapı, Türkmen Kapısı, Çarçı Kapısı, Kırklar Kabristanlığı ve Kırklar Kapısı sayılabilir.

Şehri 1647'de gören Evliya Çelebi, burayı Demirkapı adıyla anarak bu ismin eski surlardaki kapılardan birinin demirden yapılmış olup uzun süre ayakta kalması dolayısıyla verildiğini kaydeder. Evliya Çelebi, Şefî' Han idaresinde bulunan şehrin surlarını ve kalesini ayrıntılı şekilde anlatarak kale içinde 1200 toprak örtülü ev, güney duvarına bitişik büyük bir saray, bunun yanında minaresi yıkılmış eski bir cami (Cuma Camii), ona yakın Osmanlı üslûbunu andıran mimarisiyle bir hamam, ayrıca doğuya açılan Kayık Kapısı civarında Özdemiroğlu Osman Paşa Camii ile hanları ve dükkânlarının yer aldığını belirtir. Şehrin varoş kısmında ise 1000 ev, birçok cami, han, hamam ve çarşıların bulunduğunu yazan Evliya Çelebi, ahalinin Sünnî-Şâfiî mezhebine mensup olduğunu, Çin'den, Orta Asya'dan, Rusya'dan birçok tüccarın ticaret için buraya geldiğini ve gümrük vergisinin önemli nisbetlere ulaştığını da ifade eder (Seyahatnâme, II, 306-312).

Derbend daha sonra Hazar kıyılarında faaliyet gösteren Ruslar'ın idaresi altına girdi. İran'ın içinde bulunduğu karışıklıktan istifade eden Rus Çarı I. Petro, 1722 Ağustosunda burayı işgal etti. 12 Eylül 1723'te Petersburg'da imzalanan antlaşma ile Derbend, Bakü ve Hazar denizinin güney kıyılarının büyük bölümü Rusya'ya bırakıldı. Fakat Osmanlılar'ın ve Kırım Hanlığı'nın Dağıstan'daki faaliyetlerinin yanı sıra İran'da merkezî idarenin güçlenmesi, iç karışıklıklar içindeki Rusya'yı 1735 Gence Antlaşması'nı imzalamaya zorladı. Antlaşma ile Derbend, Bakü ve Hazar kıyısındaki diğer bölgeler yeniden İran'a verildi. İran'da Afşar hânedanının kurucusu Nâdir Şah 1147 (1734-35) ve 1154-1155'te (1741-1742) Kafkasya'da hâkimiyet kurabilmek için Derbend ve Dağıstan'ın diğer bölgelerine seferler yaptı. Nâdir Şah Derbend'i ele geçirdikten sonra burayı eskisi gibi önemli bir liman haline getirmek için sahildeki boş mahallelerin iskânına çalıştıysa da başarılı olamadı. Onun 1747'de öldürülmesinden sonra Derbend'de müstakil bir hanlık kuruldu. Şehir 1759 sonbaharında Kuba Hanı Feth Ali Han'ın idaresi altına girdi. 1796'ya kadar Kuba hanlarının hâkimiyetinde kaldıktan sonra Gürcistan hâkimlerinden II. Irakli'nin Kaçarlı Ağa Muhammed Şah'ın saldırısına karşı Rusya'dan yardım istemesi üzerine, 1796 yılı baharında General V. Zubov'un idaresindeki Rus

kuvvetleri tarafından kuşatıldı. Denizden ve karadan yapılan bir haftalık kuşatma sonunda 10 Mayıs’ta ele geçirildi. II. Katerina’nın ölümü üzerine burayı boşaltan Ruslar 1806’da yeniden şehri işgal ettiler. Kuba Hanı Şeyh Ali Han’ın ve diğer hanlıkların mühimmat ve sayı bakımından üstün Ruslar karşısında, Osmanlılar’ın ve İran’ın yardım ve teşviklerine rağmen burayı alma çabaları bir sonuç vermedi. 1813’te imzalanan Gülistan ve 1828’deki Türkmençay antlaşmaları Derbend ve çevresindeki Rus idaresini onayladı.

Rus idaresi altında Derbend’de XIX. yüzyılın ortalarına doğru kök boyası ve ticaretinde önemli bir gelişme sağlandıysa da asrın sonlarında sosyal ve iktisadî hayatta gerileme devri başladı. Ancak 1900 yılı başlarında demiryolu inşası ile Güney Rusya ve Mâverâ-yi Kafkas’la birleştirilmesi, şehir ve bölge iktisadiyatında yeni bir canlanmaya yol açtı. Rusya’da 1917 Bolşevik İhtilâli’nden sonra Derbend ve Dağıstan’da kurulan millî ve İslâmî teşkilâtlar (Câmiatü’l-İslâmiyye ve diğerleri) bağımsız bir devlet kurma çabası gösterdiler. Fakat 1918 ve 1920’de iç çatışmalar bolşeviklerin zaferiyle sonuçlandı ve 1920 baharında şehir bolşevikler tarafından işgal edildi. 1921’de Rusya Fedaratif Sosyalist Cumhuriyeti’ne dahil Dağıstan Muhtar Cumhuriyeti içinde aynı adlı ilçenin (rayon) merkezi haline geldi.

Ortaçağ’larda oldukça gelişmiş ve kalabalık bir nüfusa sahip olan ve giderek önemini kaybeden Derbend, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren yeniden artan bir yerleşmeye sahne oldu. 1796’da 10.000 dolayındaki nüfusu 1897’de 14.600, 1914’te 20.000, 1926’da 23.000, 1959’da 47.300, 1971’de 59.000 oldu. 1982’de 75.000’e yükselen nüfus 1992’de 84.000 dolayına ulaştı.

Birçok defa el değiştiren Derbend’de halkın daha Ortaçağ’larda Arap hâkimiyeti sırasında Türkçe konuştuğu bilinmektedir. İstahrî’ye göre IX ve X. yüzyıllarda şehir halkı Hazar Türkçesi ve diğer bazı lehçeleri konuşuyordu. XIX. yüzyılın ortalarında Derbend’e gelen I. N. Berezin, Türk lehçelerinden birinin (Âzerî Türkçesi) şehirde hâkim olduğunu yazar. Burada daha eski asırlarda özel bir Fars lehçesini konuşan yahudilerin de bulunduğu bilinmektedir. Bugün şehir halkının çoğunluğu Lezgice ve ona yakın dilleri konuşmaktadır. 1920’den sonra Rusça da oldukça yayılmıştır.

Günümüzde Dağıstan’ın gelişmiş şehirlerinden biri olan Derbend, önemli

bir demiryolu istasyonu ve limandır. Şehirde teknik ve tıp okulları, iplik, mensucat, konserve ve şarap fabrikaları bulunmaktadır. Güney bölgesi ise gelişmiş bir bağcılık ve bahçecilik alanıdır.

Derbend, Kafkasya'da İslâm öncesi ve sonrası döneme ait birçok tarihî eserin bulunduğu nâdir şehirlerden biridir. Özellikle Calgan dağının yamaçlarında bulunan kale (iç hisar) ve onun kuzey ve

güney yanlarından Hazar'a kadar uzanan birbirine paralel iki sur en eski tarihî kalıntılardır. Kale surlarının eni 2-4, yüksekliği 13-20 metredir. Kuzey surları, güney surunun biri 800 m., diğeri 400 m. uzunluğundaki iki kısmı, sekiz kapısı, otuz kule (burç), mazgallar bugün hâlâ ayaktadır. 115'te (733) yapılmış Derbend Cuma Camii de bugüne kadar ulaşmıştır; medrese ise 879'da (1474-75) yapılmıştır. Ortaçağ'larda inşa edilen han, hamam, su kemeri ve kilise kalıntıları da dikkat çeken diğer tarihî eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh, (nşr. M. J.de Goeje), Leiden 1866, s. 194-196, 207-209; Ya'kūbî, Târîh, Necef 1358/1939, s. 146; İstahrî, el-Mesâlik (Abdülâl), s. 113; Makdisî, Ahsenü't-tekāsîm, s. 376; Kazvînî, Âsârü'l-bilâd (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1848, s. 340-342; Reşîdüddin, Câmiʿ u't-tevârîẖ (nşr. A. A. Alizâde), Bakü 1957, III, 147; Âşık Mehmed, Menâzirü'l-avâlim, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 616, vr. 334b-340[a]; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 306-312; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 172-177; Muînüddîn-i Natanzî, Müntehabü't-tevârîẖ (nşr. Jean Aubin), Tahran 1336 hş., s. 72-73, 74, 79, 99, 168, 334, 363, 366; Adam Olearii, Aussführliche Beschrebung der Kundbaren Reyse Nach Muscow und Persien... Schlesswig, Gedruckt in der Fürstl. Druckerey, durc Johan Holwein 1663, s. 719-723; Samuel Gottlieb Gmelin, Reise durc Russland zur untersuchung der drey natur Reiche, Dritter Theil. Reise durch nordliche Persien, in den Jahren 1770, 1771 bis im april 1772, St. Petersburg 1774, s. 10-31, 38-41; I. N. Berezin, Puteşestvie po Dagestanu i Zakavkaziyu, Kazan 1850, Çast' II, s. 3-57; Alkadari Hasan Efendi, Âsâr-ı

Dagistan, Bakü 1320/1902; E. İ. Kozubskiy, İstoriya Goroda Derbenta, Temîr-han-Şura 1906, s. 468; E. A. Pahomor, Pehleviyskie Nadpisi Derbenda, Bakü 1929; a.mlf., O Der bendskom Knyajestve XIIXIII v.v.; N. B. Baklanov, Arhitekturniye Pamyatniki Dagestana, Vipusk I, Leningrad 1935; V. N. Leviatov, Oçerki polstorii Azerbaydjana v XVIII, Veke, Bakü 1948, s. 176-180, 188-189; V. Minorsky, A History of Sharvan and Darband in the 10th-11th Centuries, Cambridge 1958; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri, 1578-1590, İstanbul 1962, bk. İndeks; Gasi Abdullaev, Azerbaydjan v XVII v. i Vzaimootspoşenniya s Rossiey, Bakü 1965, s. 78-80, 134-144, 196-205; Abbas Kulı Ağa Bâkihanov, Gülistân-ı İrem (nşr. Abdülkerîm Alizâde – Muhammed Aka Sultan – Muhammed Azerli), Bakü 1971; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 168; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi (1451-1590), Ankara 1976, bk. İndeks; A. A. Akopyan, Albaniya-Alvank v Greko-Latinskih i Drevnearmiyanskih İstoçnikah, Erevan 1987, s. 88, 121-122, 129, 131-132, 186, 212, 259, 273; W. Barthold, "Derbend", İA, III, 532-539; D. M. Dunlop, "Bāb al-Abwāb", EI² (İng.), I, 835-836; H. Carrère d'Encausse, "Derbend", a.e., II, 206.

Aliyev Salih Muhammedoğlu

DERBİZÜBEYDE

(درب زبيدة)

Kûfe ile Mekke arasında tarihî kervan yolu.

İlk dönem Abbâsî halifeleri, özellikle Ebü'l-Abbas es-Seffâh (750-754), Muhammed el-Mehdî (775-785) ve Hârûnürreşîd (786-809) yolcularla hacıların faydalanmaları için yol hizmetlerine itina göstererek Kûfe-Mekke güzergâhında dinlenme yerleri yaptırıp buralara su temin ettiler; yol boyunca kuyular açıldı, sarnıçlar yapıldı, işaret taşları dikildi, yangın gözetleme ve haberleşme kuleleri inşa edildi. Şam'dan sonra Bağdat'ın Abbâsîler'in başşehri olarak ortaya çıkması (766) üzerine bu yeni hilâfet merkeziyle Mekke arasında ticarî, siyasî ve dinî ihtiyaçların zorladığı bir bağlantının kurulması mecburiyet haline geldi ve Mekke-Kûfe yolu kuzeye doğru uzatılıp Bağdat'a bağlandı. Bu yolu kullanarak birçok defa hacca giden Halife Hârûnürreşîd ile karısı Zübeyde Hanım yollardaki hizmetleri geliştirmek istediler; özellikle Zübeyde Hanım çok gayret sarfetti, sarnıçlar, kuyular, dinlenme ve konaklama yerleri yaptırdı. Onun hacılar ve ticaret kervanları için yaptığı bu hizmetler sebebiyle bu yol halk arasında Derbizübeyde adıyla meşhur oldu, ayrıca üzerindeki bazı yerlere de Zübeydiye denildi.

Derbizübeyde Irak'ta Kûfe'den başlayıp 190 km. sonra Necid bölgesinde Asâmin vadisinden Suudi Arabistan'a girer ve bazı eski kervan yollarını takip ederek Hicaz'a vardıktan sonra Vâdiyân, Vâdîsirhan, Nefûd, Vâdîbâtın, Vâdîrum üzerinden ve Hicaz dağlarının eteklerinden Mekke'ye ulaşır. Kûfe ile Mekke'yi birbirine bağlayan Derbizübeyde üzerinde on üçü Irak, seksen altısı Suudi Arabistan toprakları içinde kalan doksan dokuz konaklama merkezi bulunmaktadır. Bu merkezler arasındaki uzaklıklar arazinin topografik durumuna göre değişir. Derbizübeyde üzerindeki tarih ve arkeoloji bakımından en çok dikkat çeken konaklama merkezi, Medîne-i Münevvere'nin yaklaşık 200 km. doğusunda bulunan Rebeze'dir. Buradaki sarnıçlarla kuyular ve binalar ilk dönem İslâm mimarisi açısından büyük önem taşımaktadır. Yapılan arkeolojik kazılarda ilk döneme ait çanak

çömlek, sikkeler, çeşitli metal ve cam eşya, mücevherat, işlemeli ağaç ve fildişi parçalar ve kitâbeler bulunmuş, bunlar Riyad'da Kral Suud Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arkeoloji ve Müzecilik Bölümü'ne bağlı müzede muhafaza altına alınmıştır. Yapılan ilmî tesbitler sonunda Derbizübeyde'nin su çıkması ihtimali büyük olan sığ toprakları takip ettiği görülmüştür. Bütün yol boyunca doksan kadar su sarnıcına rastlamak mümkündür; değişik hacim ve özellikte olan bu sarnıçların en büyüğü 50 m. çapındadır. Bugün kullanılmayan dinlenme merkezlerinde önceki dönemlere ait çeşitli kalıntılarla temeller görülmekte ve yapıların, özellikle sarnıçların hacminden bir dinlenme merkezinin büyüklüğünü ve önem derecesini anlamak mümkün olmaktadır. Bu merkezlerde, en eskileri Vâdîşâmiye ile Keşne'de bulunan 40 (660-61) ve 56 (675-76) tarihli bazı kûfî kitâbelere de rastlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Harbî, el-Menâsik ve emâkin turûki'l-hâc ve meʿâlimi'l-Cezîre (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad-Beyrut 1969, s. 300, 312, 318, 343, tür.yer.; İbn Cübeyr, er-Rihle (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1894, s. 205-206, 245; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 70; A. Musil, The Northern Negd, New York 1928, s. 230-231; a.mlf., Northern Hegaz, New York 1926, s. 190, 191, 192; Sa'd Abdülazîz er-Râşid, Darb Zubaydah: The Pilgrim Road from Kufa to Mecca, Riyad 1980; a.mlf., Al-Rabadhan: A portrait of Early Islamic Civilization Arabia, Riyad 1986; James Knudstad, "The Darb Zubayda Project: 1396/1976, Preliminary Report on the First Phase", Atlal, I, Riyad 1397/1977, s. 41-68; Ahmad Husain Sharafaddin, "Some Islamic Inscriptions Discovered on the Darb Zubayda", a.e., s. 69-70; Khalid al-Dayel – Salah al-Helwa, "Preliminary Report on the Second Phase of the Darb Zubayda Reconnaissance 1397/1977", a.e., II (1398/1978), s. 51-64.

Sa'd Abdülazîz er-Râşid

DERCÎNÎ

(الدرجيني)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân et-Temicârî ed-Dercînî (ö. 670/1271-72 [?])

İbâzî fakihi, şair ve tarihçi.

600 (1204) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Aslen Libya'nın Cebelinefûse bölgesindeki Temicâr'dan Cerîd civarındaki Kenûme'ye göç etmiş, İbâzıyye mezhebine mensup münevver bir Berberî ailesindendir. Sudan'la Kuzey Afrika arasında ticaret yaparak hayatını kazanan büyük dedesi Ali b. İhlâf'ın, 575 (1179-80) yılında, Sudan'ın batısında

bulunan Mali'nin putperest hükümdarının müslüman olup İbâzıyye'yi benimsemesinde etkili olduğu rivayet edilir. Dedesi, devrinin seçkin İbâzî fakihlerinden biri olan ve çevresinde velî sayılan Süleyman b. Ali'dir. Dercînî, babası Saîd b. Süleyman'ın yerleştiği Nefta yakınındaki Dercîn'de doğduğu için bu beldeye nisbetle anılır.

Dercî^nî öğrenimine babasının yanında başladı. 616'da (1219-20), Cezayir'in güneyinde bir vaha olan ve günümüzde Burkle diye bilinen Vercelân'a gitti. İki yıl süreyle kaldığı Vercelân'da babasının teşvikiyle bölgenin meşhur âlimlerinden Ebû Sehl Yahyâ b. İbrâhim'den ilim tahsil etti. Daha sonra memleketine döndü. 633'te (1235) Tunus'un güneyinde bulunan Tevzer'de çalışmalarını sürdürdüğü bilinmektedir. Bundan sonra gittiği Cerbe adasında tarih, dil, edebiyat, siyer ve fıkıhtaki geniş bilgisi sayesinde Azzâbe denilen İbâzî âlimleri heyeti nezdinde büyük itibar gördü; onların arzusu üzerine Kitâbü Tabakāti'l-meşâʾih bi'l-Magrib adlı eserini yazdı. Dercînî muhtemelen 670 (1271-72) yılında vefat etti.

Ebü'l-Kāsım b. İbrâhim el-Berrâdî'nin belirttiğine göre İbâzî cemaatinin ileri gelenlerinden Îsâ b. Zekeriyyâ, yanında İbâzî âlimlerine ait bazı eserler bulunduğu halde Uman'dan Kuzey Afrika'ya dönünce doğudaki mezhep

mensuplarının ilk İbâzîler'in biyografilerini ve batıda yaşamış olan atalarının faziletlerini ihtiva eden bir eser istediklerini Cerbe'de bulunan İbâzî âlimleri meclisine bildirdi. Meclis önce Ebû Zekeriyyâ'ya ait Kitâbü's-Sîre ve ahbârü'l-eʾimme adlı eseri göndermek istediyse de daha sonra bu kitap yetersiz bulunarak bundan vazgeçildi. Gönderilecek eserin Rüstemîler tarihi ve eski âlimlerin faziletleri hakkında yeni bir telif olması uygun görüldü ve bunu en iyi şekilde Ebü'l-Abbas ed-Dercînî'nin gerçekleştirebileceği kanaatine varılarak eserin telifi ona havale edildi. Dercînî, en önemli eseri olan Kitâbü Tabakāti'l-meşâʾih bi'l-Magrib'i bu istek üzerine kaleme aldı. Eser iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebû Bekir el-Vercelânî'nin Kitâbü's-Sîre ve ahbârü'l-eʾimme adlı eserinin tekrarından ibarettir. Bu bölüm İbâzîler'in Kuzey Afrika'ya intikalini, İbâzî imâmetinin burada yerleşmesini, Rüstemîler ailesinin ve Mağrib menşeli İbâzî âlimlerinin biyografilerini ihtiva eder. İkinci bölümde ise Ebû Zekeriyyâ'nın zikretmediği İbâzî âlimlerinin ve diğer tanınmış kişilerinin biyografileri yer alır. Bu bölüm, her biri elli yılı kapsayan on iki devreye ayrılmıştır. İlk dört devre I ve II. (VII-VIII.) yüzyıl doğu İbâzî âlimlerinin biyografilerini ihtiva eder. Ancak müellif burada, daha önce Ebû Zekeriyyâ'nın eserinden naklettiği Mağribli İbâzî âlimlerinin biyografilerine yer vermemiştir. Diğer sekiz devre Mağrib menşeli İbâzî âlimlerine tahsis edilmiştir. Bunların son dört devrelik kısmı sadece Vercelân, Vâdîrîg, Vâdîsûf, Cerîd ve Cerbe adasında yetişen tanınmış kimselere ait biyografilerden meydana gelmektedir.

Dercînî'nin ikinci bölümde, başta Mahbûb b. Rahîl el-Abdî ve Ebü'r-Rebî' Süleyman Abdüsselâm el-Visyânî'nin biyografik çalışmaları olmak üzere günümüze kadar ulaşmayan pek çok eski kaynaktan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Eserde özellikle İbâzî âlimleri meclisi Azzâbe'nin kuruluş ve işleyişi, Rüstemîler Devleti'nin yıkılışından sonra Cebelinefûse'de Ebû Abdullah Muhammed b. Bekir tarafından İbâzî davetinin tekrar düzenlenmesi gibi İbâzî tarihiyle ilgili önemli konular hakkında geniş bilgiler verilmektedir. Şemmâhî'nin Kitâbü's-Siyer'i gibi daha sonra yazılan İbâzî biyografik eserleri tamamıyla Dercînî'nin bu kitabına dayanmaktadır. Diğer taraftan Berrâdî el-Cevâhirü'l-müntekāt adlı biyografik eserinde, Dercînî'nin zikretmediği âlimler hakkında verdiği bilgilerle bir bakıma onu tamamlamaya çalışmıştır.

İslâmiyet'in Kuzey Afrika'daki tarihine dair vazgeçilmez bir kaynak durumunda olan bu eserin yazma nüshalarından bazıları Mizâb Kütüphanesi'nde, bir nüshası da Z. Smogorzewski'nin koleksiyonunda bulunmaktadır. Eser ilk defa 1302 (1885) yılında Kahire'de basılmış, daha sonra Beklî Abdurrahman b. Ömer'in bir tanıtma yazısıyla birlikte İbrâhim Tallây tarafından neşredilmiştir (Kosantine 1394, 1397).

Dercînî'nin bundan başka bir divanı ile İbâzî Rüstemî imamlarından Abdülvehhâb b. Abdurrahman b. Rüstem'in imâmetinden bahsederken zikrettiği, İbâzî Îsâ b. Ömer'in mensupları olan Ömeriyye fırkasını red için yazdığı Kitâbü'r-Red ale'l-Ömeriyye adlı bir eseri daha olduğu anlaşılmaktadır (Tabakātü'l-meşâ᾿ih bi'l-Magrib, I, 47). Ferâizle ilgili olarak verdiği çeşitli fetvalar, Ebû Tâhir el-Ceytâlî tarafından Kitâbü'l-Ferâ᾿iz adlı eserinde (Kahire, ts.) bir araya getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dercînî, Tabakātü'l-meşâ᾿ih bi'l-Magrib (nşr. İbrâhim Tallây), Kosantine 1397/1977, I-II; Ebü'l-Kāsım b. İbrâhim el-Berrâdî, el-Cevâhirü'l-müntekāt, Kahire 1302, II, 215-219; Şemmâhî, es-Siyer, Kahire 1301, s. 164, 178, 453, 458; Brockelmann, GAL, I, 410; Suppl., I, 575; Kehhâle, Mu῾cemü'l-mü᾿ellifîn, I, 233; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâzıyye fî mevkibi't-târîh, Beyrut 1385/1966, III, 133-134; Mahfûz, Terâcimü'l-mü᾿ellifîn, II, 296-299; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, VI, 252; W. Schwartz, Die AnfÂnge der Ibaditen in Nordafrika, Wiesbaden 1983, s. 304, ayrıca bk. İndeks; Muhammed Bû Ruk'a, "Senedât fî târîhi İbâzıyyeti'ş-Şimâli'l-İfrîkī", es-Süreyyâ᾿, sy. 12, Tunus 1365/1945, s. 12-14; Habîb el-Cenhânî, "Kitâbü Tabakāti'l-meşâ᾿ih li-Ebi'l-῾Abbâs Ahmed b. Sa᾿îd ed-Dercînî", Havliyyâtü'l-Câmi῾a et-Tûnisiyye, sy. 15, Tunus 1977, s. 161-177; A. de Motylinski, "Dercînî", İA, III, 539; T. Lewicki, "al-Dardjīnī", EI² (İng.), II, 140-141.

Mustafa Öz

DERD

(درد)

Hâce Mîr b. Muhammed Nâsır el-Hüseynî ed-Dihlevî (ö. 1199/1785)

Nakşibendiyye tarikatının Hindistan'daki tanınmış temsilcilerinden biri ve Tarîkat-ı Muhammediyye-i Hâlisa'nın ikinci pîri.

1133'te (1720-21) Delhi'de doğdu. Mîr Derd, Mîr Seyyid Derd ve Hâce Mîr Derd Dihlevî gibi ad ve unvanlarla anılır. Annesi ile Tarîkat-ı Muhammediyye-i Hâlisa'nın kurucusu olan babası Andelîb Hâce Muhammed Nâsır'ın seyyid* oldukları kabul edilir. Bizzat kendisi annesinin Abdülkadir-i Geylânî, babasının Bahâeddin Nakşibend soyundan geldiğini söyler. Babası, mürşidi Şeyh Sâdullah'ın "Gülşen" (gül bahçesi), kendisinin de "Andelîb" (bülbül) mahlasını kullanmasını dikkate alarak oğluna "Derd" (aşk) adını vermişti. Tasavvufta gülün mâşuku, bülbülün de âşıkı sembolize ettiği, bülbülün güle duyduğu derin sevginin ise sâlikteki Allah aşkına benzetildiği dikkate alınırsa bu adlandırmadaki tasavvufî anlam daha iyi anlaşılabilir.

Derd ilk öğrenimini Delhi'de babasından gördü. Kısa zamanda ilimde önemli mesafeler aldı. Henüz on beş yaşında iken i'tikâfta bulunduğu sırada Esrârü's-salât adlı eserini yazdı. Küçük yaşta tasavvufî terbiye alan Derd, babası ve mürşidi Andelîb'e derin bir şekilde bağlıydı. Babası vefat edince (1172/1759) onun halifesi sıfatıyla faaliyetlerine devam etti. Şiir ve mûsikiyi çok sever, sık sık evinde mûsiki meclisleri ve edebî sohbetler düzenlerdi. Bunun sonucu olarak çevresinde

mûsiki ve şiire ilgi duyan yetenekli ve sanatkâr ruhlu kişileri topladı. Kaynaklarda Şah Âlem'in bile bazan bu meclislere katıldığı zikredilir. Hayatı boyunca Delhi'den ayrılmayan Derd 24 Safer 1199'da (6 Ocak 1785) vefat etti. Bugün yerine park yapılmış olan Türkmen Kapısı dışındaki eski Şahcihanâbâd Mezarlığı'nda toprağa verildi. Babasının mezarına bitişik olan kabri, yanındaki mescidle birlikte hâlâ varlığını korumakta ve

müslümanlar tarafından ziyaret edilmektedir.

Derd tevhid konusunda Nakşibendîler gibi, “Her şey O’ndandır” (heme ez-ôst) esasını benimseyerek “Her şey O’dur” (heme ôst) şeklindeki vahdeti vücûd*cu anlayışa karşı çıkmış, kullukla temaşa halinin birlikte olması gerektiğini savunmuştur. “Elem” adını verdiği oğlundan ve mânevî çocukları nazarıyla baktığı eserlerinden dolayı Allah’a şükreden Derd, kitapsız ârifleri çocuksuz kişilere ve anlamsız eserleri de hayırsız evlâtlara benzetir.

Derd’in ruhî mi‘racı babası ve şeyhi Andelîb’de fâni olmakla başlar; bunu Hz. Peygamber’de fâni olma hali takip eder ve daha sonra Allah’ta fâni olma noktasına ulaşır. Fakat sülûk*ün en mükemmel biçimde gerçekleşmesi için iniş (nüzûl) halinin de gerçekleşmesi ve Allah’ta bâki olma (bekā billâh) mertebesinin elde edilmesi şarttır. “Allah’ta fenâ” (fenâ fillâh) Hakk’a yönelik iken “Allah’ta bekā” halka yöneliktir. Sülûk esnasında yükseliş (urûc) halini tamamlayıp dönüş (rücû) haline geçen kişi, urûc halinde kalandan daha yüksek bir mertebede bulunur. Zira yükseliş halinde temaşa, iniş halinde kulluk gerçekleşir ve bu iki hale sahip olan sâlik, sadece birine sahip olandan daha üstün bir mertebede sayılır. “Hâlis Muhammedî”nin mertebesi budur. Bu esasa dayanan Tarîkat-ı Muhammediyye-i Hâlisa’nın usul ve âdâbı Nakşîliğin usul ve âdâbından fazla farklı değildir. Bu açıdan Derd bir bakıma muhafazakâr bir tarikat anlayışına sahiptir. Şiirli ve mûsikili semâ meclisleri düzenlemenin Nakşibendiyye tarikatına uymadığını bilen Derd, çok düşkün olduğu mûsikinin haramlığı konusunda yazdığı Hurmetü’l-gınâ adlı eserinde, aslında Nakşibendî şeyhleri gibi düşündüğünü, fakat mûsikiye düşkünlüğü sebebiyle Allah’ın kendisini affedeceğini umduğunu, semâa teşvik etmediğini ve bu hususla ilgili davranışının kendisine has olduğunu söyler.

Eserleri. 1. Vâridât-ı Derd (Risâle-i Vâridât). 111 risâleden oluşan eser, 1166’da (1752) kendisine gelmeye başlayan ve altı yıl süren ilhamların (vâkıât) rubâîler ve kısa düz yazılar şeklinde ifade edilmesinden meydana gelir. 2. ‘ İlmü’l-kitâb (Bhopal 1309). Derd bu eseri önceki eserinin şerhi olarak Arapça kaleme almış, daha sonra müstakil bir kitap haline getirmiştir. 111 bölümden oluşan eserin her bölümüne “Yâ Nâsır!” ifadesiyle başlamış, böylece hem Allah’tan hem de derin bir sevgiyle bağlı

olduğu ve kendisiyle özdeşleştirdiği mürşidi ve babası Andelîb'in ruhaniyetinden yardım dilemiştir. 3. Çehâr Risâle (Bhopal 1310). 1775-1785 yılları arasında yazdığı Nâle-yi Derd, Âh-ı Serd, Derd-i Dil, Şemʿ-i Mahfil adlı dört risâlesini ihtiva eder. Bu risâlelerin her biri, "nâsır" kelimesinin sayı değeri olan 341 bölüme ayrılmıştır. 4. Dîvân. Urdu dilinin oluşumu ve gelişimi bakımından önem taşıyan divanı, ilki Delhi'de (1272) olmak üzere defalarca basılmış, daha sonra da Halîlürrahman Dâvûdî tarafından yayımlanmıştır (Lahor 1962). Derd'in Farsça şiirlerinin derlendiği küçük bir divanı daha vardır (Delhi 1310). 5. Vâkıʿât-ı Derd. Bazı tasavvufî konuları ihtiva eden bu eser de basılmıştır. Derd'in daha önce anılan Esrârü's-salât ve Hurmetü'l-gınâ adlı iki eseri daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA

G. de Tassy, Histoire de la Littérature Hindouie et Hindoustanie, Paris 1870; T. Bailey, A History of Urdu Literature, Calcutta 1932, s. 50-51; Ali İbrahim Han Halîl, Gülzâr-ı İbrâhim, Aligarh 1935, s. 126-129; R. B. Saksena, A History of Urdu Literature, Allahâbâd 1940, s. 55-59; Muhammed Azmetullah Han, Mezâmîn-i Azmet, Haydarâbâd 1942, II, 1-64; Seyyid Abdullah, Bahs u Nazar, Lahor 1952, s. 9-26; S. Nâsır Nezîr Firâk, Meyhâne-i Derd, Delhi, ts.; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VI, 7881; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 373-383; A. S. Bazmee Ansari, "Dard", EI² (İng.), II, 137-138; Seyyid Muhammed Abdullah, "Derd", UDMİ, IX, 237-239.

A. S. Bazmee Ansarı

DERDÎR

(الدردير)

Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr el-Adevî (ö. 1201/1786)

Halvetiyye tarikatının Derdîriyye kolunun kurucusu Mısırlı mutasavvıf, fakih

1127'de (1715) Yukarı Mısır'daki Asyût vilâyetine bağlı Menfelût kasabasında doğdu. Rivayete göre dedesi Ahmed b. Ebû Hâmid doğduğu gece Derdîr adlı bir kabile reisi bu ailenin misafiri bulunuyordu. Bundan dolayı yeni doğan Ahmed'e Derdîr lakabı verilmiş, daha sonra Ahmed'in oğlu Muhammed ve torunu Ebü'l-Berekât Ahmed de bu lakapla tanınmışlardır. Derdîr ilk öğrenimine âlim ve dindar bir kişi olan babasının yanında başladı. On yaşında iken babasını kaybedince tahsiline devam etmek için Kahire'ye gitti ve Ezher'e girdi. Mâlikî fakihlerinden, o dönemde Mısır'ın en büyük âlimi olarak bilinen Ebü'l-Hasan Ali es-Saîdî'den fıkıh okudu. 1160'ta (1747) Kutbüddin el-Bekrî'nin halifesi ve Halvetiyye'nin Hifniyye kolunun kurucusu Şeyh Şemseddin Muhammed el-Hifnî'ye intisap etti. Ahmed es-Sabbâ ve Ahmed b. Abdülfettâh gibi âlimlerin derslerine devam etti. Mısır'ın ünlü âlimleri arasına girdi. Hocası Ali es-Saîdî'nin 1189'da (1775) vefat etmesi üzerine onun yürüttüğü bütün faaliyetleri Ahmed ed-Derdîr üstlendi. Bu suretle Mâlikîler'in Ezher şeyhi ve Mısır müftüsü oldu; bundan dolayı kendisine "Küçük Mâlik" denilirdi. Saîdîler'in medresesinde dersler verdi, vakıflarına nezâret etti. 1172'de (1758) Şeyh Hifnî'den icâzet aldıktan sonra tasavvufta da büyük ün kazanan Derdîr Halvetiyye tarikatının yayılmasına önemli katkılarda bulundu. Mısır'ın en meşhur âlim ve şeyhi haline geldiği bu dönemde Mısır'da Osmanlı valisinin otoritesi fiilen hemen hemen ortadan kalktığı için bu boşluğu emîrler doldurmaya başlamıştı. Hiçbir hukukî ve siyasî disiplin tanımayan bu emîrler gerek halka gerekse âlimlere her çeşit haksızlığı reva görüyorlardı. Ahmed ed-Derdîr bu zorbalara karşı halkın da desteğiyle sözlü, yazılı ve fiilî olarak cesur ve tesirli bir mücadele yürüterek

onları sindirdi. Mâlikî mezhebinde müctehid mertebesine ulaşan Şeyh Derdîr Ahmed es-Sâvî, Sâlih es-Sibâî, Arefe ed-Desûkı, Abdülalîm es-Senhûrî ve Mustafa el-Ukbâvî gibi sonradan tanınmış birer âlim olan birçok kişiye hocalık yapmıştır.

6 Rebîülevvel 1201'de (27 Aralık 1786) Kahire'de vefat eden Derdîr zâviyesinin hazîresinde toprağa verildi. Tarikat silsilesi Şeyh Hifnî ve Kutbüddin el-Bekrî vasıtasıyla Halvetiyye'nin Şâbâniyye-Karabaşiyye koluna ulaşır.

Tasavvuf, tarikat evrâdı, akaid, fıkıh konularında yirmiden fazla eseri olan Şeyh Derdîr'in basılı eserleri şunlardır: 1. Akrebü'l-mesâlik li-mezhebi'l-İmâm Mâlik. Mâlikî fıkhına dair bir eser olup

1193 (1779) yılında telif edilmiştir (Kahire 1287, 1299). 2. eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr ʿalâ Aḳrebi'l-mesâlik. "Bâbü'l-cinâye" faslına kadar telif ettiği eseri talebesi Şeyh Mustafa el-Ukbâvî tamamlamıştır (Bulak 1281; Kahire 1282, 1326, 1972). 3. eş-Şerḥu'l-kebîr ʿalâ Muḫtaṣari Sîdî Ḫalîl. Mâlikî fıkhıyla ilgili olan bu eser Muhammed ed-Desûkı'nin hâşiyesiyle birlikte basılmıştır (Kahire 1303, 1310). 4. el-Ḫarîdetü'l-behiyye. Akaid ile ilgili yetmiş bir beyitlik manzum bir eserdir (Kahire 1279; İskenderiye 1281). 5. Şerḥ ʿale'l-ʿaḳīde. Kutbüddin el-Bekrî'nin Fevâʾidü'l-ferâʾid adlı akaide dair eserinin şerhidir (Bulak 1314). 6. Tuḥfetü'l-iḫvân fî ʿilmi'l-beyân (Kahire, ts.). 7. Ḥâşiye ʿalâ Kıṣṣati'l-miʿrâc. Necmeddin el-Gazzî'nin mi'rac hadisesiyle ilgili eserinin hâşiyesidir. Gazzî'nin eserinin kenarında birçok defa basılmıştır (Bulak 1284; Kahire 1294, 1305). 8. Tuḥfetü'l-iḫvân fî âdâbi ehli'l-ʿirfân. Tarikat âdâbıyla ilgili olan bu risâleyi Harîrîzâde Tibyân'da (II, vr. 7b-19b) iktibas etmiştir (Kahire 1281, 1332). 9. Mevlidü'n-nebî. İbrâhim el-Bâcûrî'nin esere yazdığı hâşiye ile birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1304). 10. Şevâriḳu'l-envâr. Bazı salavat metinlerini ihtiva eden bu risâleyi de Harîrîzâde Tibyân'da (II, vr. 19b-26ª) iktibas etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ˁAcâˀibü'l-âs̱âr, Bulak 1297, II, 147; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 6b-26ª; Tomar-Halvetiyye, s. 87; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 393-394; Serkîs, Muˁcem, I, 869-870; Brockelmann, GAL, II, 353; Suppl., II, 470, 480; Abdülhalim Mahmûd, Ebü'l-Berekât Sîdî Aḥmed ed-Derdîr, Kahire 1947; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâˀ, I, 340-341; Hediyyetü'l-ˁârifîn, I, 181; Ziriklî, el-Aˁlâm, I, 244; Abdürrezzâk el-Baytâr, Ḥilyetü'l-beşer fî târîḫi'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱ ˁaşer, Dımaşk 1961, I, 172; Ahmed Alâeddin Abdülhamîd Daʿber, Ebü'l-Berekât ed-Derdîr ve es̱eruhû fi'l-fıḳh (yüksek lisans tezi, 1982), Kahire Câmiatü'l-Ezher; Ahmed Hanefî Nassâr el-Kûsî, "es-Seyyid Aḥmed ed-Derdîr", ME, XLI/2 (1389/1969), s. 133-137.

Ahmed Alâeddin Abdülhamid Daʿber

DERDÎRİYYE

(الدرديرّة)

Halvetiyye tarikatının Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr'e (ö. 1201/1786) nisbet edilen bir kolu.

Ahmed ed-Derdîr Şeyh Hifnî'ye intisap ederek ondan Halvetiyye tarikatı hırkasını giymiş, daha sonra şeyhinin halifesi sıfatıyla faaliyet göstermişti. Çevresinde toplanan çok sayıdaki mürid ve halifeleri ölümünden sonra Halvetiyye'nin Derdîriyye kolunu meydana getirmişlerdir. Döneminin önemli âlimlerinden sayılan Ahmed ed-Derdîr evrâd, ezkâr, salavat, ibadet, riyâzet ve mücahedeye ağırlık veren bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Tarikat, şeriat ve hakikati birbirine bağlar, nefsin halleri, nitelikleri ve dereceleri üzerinde durur. Harîrîzâde tarafından da Tibyân'da (II, vr. 7b-19b) iktibas edilen Tuḥfetü'l-iḫvân adlı eserinde tarikatın âdâb, erkân ve zikir usulünü ayrıntılı şekilde anlatmıştır. Ona göre şeyh, ihvan ve halk kesimlerinden her birinin uyması gereken kurallar farklıdır. Özellikle receb, şâban, zilhicce, şevval ve muharrem aylarında nafile oruç tutulur. Zikir istiğfarla başlar, salavatla devam eder. Zikir için gecenin son üçte biri, özellikle seher vakti tercih edilir. Zikir esnasında okunan duaların çoğu Kur'an ve hadislerden seçilmiştir. Ahmed ed-Derdîr Şevâriḳu'l-envâr (metni için bk. Harîrîzâde, II, vr. 19b-26ª) adlı eserinde Gazzâlî, İbn Meşîş, Ahmed el-Bedevî, İbrâhim ed-Desûkı, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî gibi mutasavvıflardan derlediği salavat metinlerini aktardıktan sonra kendi tertibi olan salavat ibarelerini alfabetik olarak sıralar. Ahmed ed-Derdîr'in Manẓûmetü'd-Derdîr diye meşhur olan et-Teveccühü'l-esnâ bi-naẓmi'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ (metni için bk. Harîrîzâde, II, vr. 26ª-27b) adlı evradı Derdîriyye mensupları arasında çok okunur.

Sâviyye, Sibâiyye, Vefâiyye adlı üç şubeye ayrılan Derdîriyye tarikatı daha çok Mısır'da yaygınlık kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Derdîr, Tuḥfetü’l-iẖvân fî âdâbi ehli’l-ʿirfân, Kahire 1332; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 6b-27b; Tomar-Halvetiyye, s. 87; Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâʾ, I, 340-341; F. de Jong, Turuq and Turuq-Linked, Leiden 1978, s. 115-116, 122-124.

Muhammed el-Celyend

DERECE

(درجة)

İslâm'da çeşitli dünyevî ve uhrevî mertebeleri, müsbet ilimlerde de bazı ölçüm birimlerini ifade eden terim.

Arapça bir kelime olan derece, "herhangi bir mertebeler düzenindeki ileri ve yukarı doğru giden menzilelerin her biri veya yüksek olanı" anlamına gelir; çoğulu derecât ve derecdir. Bu genel anlam çerçevesinde bir merdivenin her basamağına derece denildiği gibi bir yapının katları için de derecü'l-binâ tabiri kullanılır. Derece bugün genel olarak belirli bir seviyeden itibaren aşağı doğru giden basamak ve mertebeler için de kullanılmakla birlikte aslında kelime anlamının açıkça gösterdiği gibi yalnız yükseklik ifade eden kavramlar (+dereceler) içindir ve kurallara uygun konuşulan Arapça ve Osmanlıca'da inen kavramları (-dereceler) ifade etmek üzere dereke (çoğulu derekât) kelimesi kullanılır. Meselâ, "Bu memlekette mîzânü'l-harâre yazın 40 dereceye kadar çıkar ve kışın 20 derekeye kadar iner" (Kāmûs-ı Türkî, s. 606); "Doğrusu münafıklar cehennemin en alt derekesindedirler" (en-Nisâ 4/145) ve "yalancı şahit derekesine düşmek" ifadeleri bu kullanıma örnek teşkil eder.

Derece tekil veya çoğul olarak Kur'ân-ı Kerîm'in on sekiz âyetinde geçmekte ve hukukî, iktisadî, ilmî, ahlâkî, özellikle de uhrevî mertebe farklılıklarına işaret etmektedir. Kadınların erkekler gibi hakları olduğu bildirilirken erkeklerin kadınlara göre bir derece üstünlük farkı taşıdıkları ifade edilir (el-Bakara 2/228). Bazı peygamberlerin belirli özellikleriyle diğerleri karşısında derece üstünlüğüne sahip bulundukları (el-Bakara 2/253), birtakım faziletli amelleri işleyenlerin işlemeyenlere göre daha üstün derecede oldukları (en-Nisâ 4/95-96) ve mümin veya kâfir herkesin yaptığı işlere karşılık bir derece işgal ettiği (Âl-i İmrân 3/ 163; el-En'âm 6/132; el-Ahkaf 46/19) belirtilir. Kur'an'da, insanlar arasındaki çeşitli dünyevî ilişkilerde dinamizm sağlamak ve onları sınamak amacıyla gerek imkânlar gerekse fırsatlar hususunda belirlenen nisbî derece farklarına da işaret edilmekte, ancak bazı dünyevî üstünlüklere sahip olmanın Allah

katında mutlak bir değer taşımadığı, asıl yüksek derecelerin âhirette olduğu belirtilmektedir (el-En‘âm 6/165; el-İsrâ 17/21; ez-Zuhruf 43/32). Ayrıca Hz. Yûsuf'un şahsında ilmî derecelerin varlığına işaret olunurken, “Biz kimi dilersek onu derecelerle yükseltiriz; her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen biri bulunur” (Yûsuf 12/76) denilmektedir. Allah'ın ismi ve sıfatı olarak zikredilen “dereceleri yükselten” (refîu'd-derecât) tabiri ise (el-Mü'min 40/15) “gökleri birbiri üstüne kuran, meleklerin arşa ve göklere yükselmesini sağlayan, dünyada kullarına yüksek mertebeler veren ve müminlerin sevap

derecelerini, cennetteki yerlerini yücelten” anlamlarına gelmektedir. Derece ve derecât kelimeleri gerek cennetteki makamlar gerekse amellerdeki üstünlük anlamıyla çok sayıda hadiste de geçmektedir (bk. Wensinck, Muʿcem, “drc” md.).

Derece İslâm geometri, astronomi (astroloji dahil) ve coğrafyasının başlıca terimlerinden biridir. Bu üç sahada da derece kavramı, bir dairenin 360 eşit parçaya bölünmesi sonucu bulunan yayların her birinin karşısına gelen açıyı ifade etmek üzere kullanılmıştır. Astronomide, âlemi kuşattığı düşünülen burçlar feleği (felekü'l-muhît, felekü'l-burûc, dâiretü'l-burûc) adlı dairenin on ikiye bölünmesiyle 30'ar derecelik dilimler elde edilmiş ve bunların her birine burç adı verilmiştir. Burçlar, gökyüzündeki sabit mevkileri dolayısıyla gezegenlerin hareket ve konumlarını tespit için başvurulan nirengi noktalarıdır. Her derece altmışa bölünerek dakika, her dakika altmışa bölünerek saniye ve her saniye altmışa bölünerek sâlise birimleri elde edilmiştir. Bu bölümlemenin daha da ileri götürülüp râbia, hâmise şeklinde çok küçük yay ve açı birimlerinin ortaya konulmasından, müslüman astronomların hassas ölçümler yapma konusunda ne kadar gayret gösterdikleri açıkça anlaşılmaktadır. Eski astronomiye göre 360 derecelik bir alanı kapsayan felekü'l-muhîtin merkezi arzdır ve bu feleğin hareketi arzın kuzey yarım küresinden doğudan batıya, güney yarım küresinden ise batıdan doğuya doğru görülür ve her iki yarım kürede de aynı anda ancak feleğin 180 derecelik kısmını işgal eden altı burcun hareketi izlenebilir. Çünkü ufuktan burçlara ait 1 derecelik yay doğduğunda onun karşısındaki 1 derecelik yay batmaktadır; yani o sırada burçlar feleğinin hareketi kuzeyde de güneyde de 1'er derecelik mesafe kadardır. Böylece arzdaki bir gözlemciye göre burçlar feleği doğu-batı ve kuzey-güney yönlerinde rubu‘

denilen 90’ar derecelik dört çeyreğe bölünmüş olmaktadır. Arzın merkezinde hareketsiz durduğu, güneşin de diğer gezegenler gibi onun etrafında döndüğü kabul edilen bu sistemde güneş 360 derecelik daireyi 365 günde, 1 dereceyi ise bir gün, bir gecede katetmektedir (İhvân-ı Safâ, I, 115-116, 126). Böyle bir sistem içinde gök cisimlerinin felekü’l-muhîtteki konumunu gösteren dereceye derecetü’l-kevkeb, derecetü takvîmi’l-kevkeb ve derecetü tûli kevkeb denilmektedir. Bir yıldızın ufukta doğduğu ve battığı esnada burçlar feleğindeki derecelerine de derecetü tulûi’l-kevkeb ve derecetü gurûbi’l-kevkeb, gün ortasında (nısfü’n-nehâr) bulunduğu dereceye ise derecetü memerri’l-kevkeb adı verilmektedir (Tehânevî, Keşşâf, “derece” md.).

Gök küresinin 1’er derecelik açı mesafeli 360 meridyenle 180 paralele bölünerek enlem (arz) ve boylamlardan (tûl) oluşan bir koordinant sisteminin elde edilmesi işlemi yerküreye de uygulanmıştır. Bu suretle enlem ve boylam dereceleri verilen bir coğrafî mevkiin yer haritası üzerinde belirlenmesi mümkün olmaktadır. Yine aynı esaslarla çeşitli mesafe, yükseklik ve zaman ölçümlerinde kullanılan usturlap da meridyen-paralel daireleriyle açı-derece kavramları esas alınarak hazırlanmış, gökyüzünün düzlem üzerinde tasvir edilen geometrik bir modelinden ibarettir. Böylece sonuçta derece kavramı içinde geometri, astronomi ve coğrafya alanları birleşmiş olmaktadır.

Derece kavramı, astroloji sahasında astronomideki matematik anlamını koruduğu gibi bir de özel nitelik kazanmıştır. Bu astrolojik niteliğe göre bir güne karşı gelen gök derecelerinden bazıları uğurlu ve aydınlık, bazıları ise uğursuz ve karanlıktır. Bundan dolayı kişinin doğduğu veya bir işe koyulacağı gün ile karşılığı olan derecenin özellikleri birlikte incelenir ve elde edilen bilgiler çerçevesinde geleceğe ait tahminlerde bulunulur.

Diğer disiplinler açısından, mûsikide bir ses dizisindeki seslerden her birine derece-i savtiyye; eski eczacılıkta etkilerine göre dört grupta toplanan ilâçların her kategorisine derece-i evvel, derece-i sânî... vd.; hurûf ilminde belli bir sonucu sihrî yollarla gerçekleştirmek için üzerinde işlem yapılan satırlardaki her harfe ve tasavvufta kulun veya sâlikin Cenâb-ı Hakk’a olan yakınlık mertebelerine de derece denilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "drc" md.; Tehânevî, Keşşâf, "derece" md.; Lane, Lexicon, III, 867-870, 873-875; Kāmûs-ı Türkî, s. 605, 606; Wensinck, Muʿcem, "drc" md.; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, I, 115-116, 126; Baklî, Meşrebü'l-ervâḥ, s. 95; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 53, 80, 506; "Derece", TA, XIII, 96-97.

Cengiz Aydın

DEREK

(الدرك)

Satılan malda üçüncü bir şahsın hak iddia etmesi durumunda alıcının ödediği bedeli geri alabilmesinin garanti edilmesi anlamında kullanılan bir fıkıh terimi.

Derk veya derek sözlükte “yetişme, ulaşma, bir şeyin ulaşılabilen en derin noktası; sorumluluk, terettüp eden netice” anlamlarına gelir. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde derk (en-Nisâ 4/145), başka bir yerde derek (Tâhâ 20/77) olmak üzere iki defa sözlük anlamında kullanılmıştır. Hadislerde de yine sözlük anlamında kullanıldığı görülmektedir (bk. Wensinck, Muʿcem, “drk” md.). İslâm hukukunda derek “damânü’d-derek” veya “el-kefâle bi’d-derek” şeklinde kullanılmış olup satılan malın satıcıya ait olmaması ve satıştan sonra mal üzerinde başkasının hak iddia etmesi durumunda satın alanın alacağını (semen) garanti etmek üzere üçüncü bir şahsın kefil olmasını ifade eder. Bu mânada bazan “damânü’l-uhde, damânü’t-taarruz, damânü’l-istihkak ve damânü’l-halâs” terimleri de kullanılmıştır. Ancak bu terimlerin bazı küçük anlam farklılıklarıyla kullanıldığı da görülmekte (Serahsî, XXX, 173; Kâsânî, VI, 9; İbn Kudâme, V, 77; İbnü’l-Hümâm, VII, 226) ve bu konuda tam bir terminoloji birliğine ulaşılmadığı anlaşılmaktadır.

Damânü’d-derek, Hanefîler dışındaki hukukçuların çoğunluğuna göre, satış akdinden önce mevcut bir sebeple istihkak talebine karşı alıcının ödemiş olduğu semeni tekeffül etmeyi ifade ettiği gibi satılan malın kusurlu veya noksan olması ve alıcı tarafından iade edilmesi durumunda alıcının satıcıdaki alacağını tekeffül etmeyi de ifade eder. Hanefîler’e göre ise damânü’d-derek, sadece satıştan önceki bir sebeple istihkak taleplerine karşı bir teminat ifade eder. Alıcının kendi iradesiyle akdi feshetmesi durumunda ödediği bedelin kendisine iadesini garanti etmez. Buna göre alıcı ayıp, şart ve rü’yet muhayyerlikleri gibi bir sebeple akdi feshetmişse bedeli kefilden talep edemez (Kâsânî, VI, 9).

Sınırları belli olmayan bir sorumluluğu üstlenmek yani meçhule kefil olmak İslâm hukukunda prensip olarak câiz değilse de hukukçuların çoğunluğu damânü'd-dereki câiz görmüşlerdir (Nevevî,

el-Mecmûʿ, XIV, 36; Zühaylî, V, 147). Ayrıca damânü'd-derek, henüz vücut bulmamış fakat ileride doğabilecek bir borca mukabil teminat vermeyi de ifade eder ki bu noktadan da genel kurala aykırı düşmektedir. Ancak İslâm hukukçuları umumi ihtiyacı göz önüne alarak kıyasa aykırı da olsa böyle bir kefaleti geçerli saymışlar (Mûsâ Cârullah Bigi, s. 172), kıyasa bağlı kalan bazı fakihler ise damânü'd-dereki câiz görmemişlerdir (Nevevî, el-Mecmûʿ, XIV, 37).

Akdin tarafları dışında üçüncü bir şahsın mal üzerinde hak iddia etmesi muhtelif sebeplerle olabilir. Satılan bir mala satıcının ve alıcının bilgisi dışında ve satımdan önce üçüncü bir şahıs mirasçı olmuş olabilir. Malın çalıntı olması veya daha önce vakfedilmiş bulunması da mümkündür. Bu ihtimaller göz önünde bulundurularak alıcının uğrayabileceği zarara karşılık damânü'd-derek bir teminat şekli olarak kabul edilmiştir. Satın aldığı mal üzerinde bir istihkak talebi olabileceği ihtimaliyle alıcının satıcıdan teslim aldığı mal için rehin (rehin bi'd-derek) talep etmesi ise mümkün değildir. Zira rehin, henüz doğmamış fakat doğması muhtemel bulunan bir alacak için değil geçerli olarak doğmuş fakat henüz ifa edilmemiş bir alacak için talep edilebilir. Aslında damânü'd-dereke, kabzettiği malın istihkak sebebiyle geri alınabileceği ihtimalini ileri sürerek rehin talep etme hakkı bulunmayan müşteriyi teminatsız bırakmamak için cevaz verilmiştir (Kâsânî, VI, 9; Nevevî, el-Mecmûʿ, XIV, 36).

Satılan mal için ileri sürülen istihkak talebi kazâî bir kararla kabul edilip malın iadesine ve bunun üzerine alıcı tarafından satıcıya karşı açılan davada da satım bedelinin iadesine karar verilmedikçe alıcı mal için ödediği bedeli kefilden talep edemez; mücerret istihkak talebi akdin feshi ve ödenen bedelin talebi için yeterli değildir.

Hanefîler'e göre alıcı, satın aldığı mal üzerinde değer artışına sebep olan ağaç dikme, bina yapma gibi birtakım ilâvelerde bulunmuşsa ve istihkak talebiyle malı istirdad eden hak sahibi mala ilâve edilmiş olan bu değerleri kabul etmek istemiyorsa bu durumda alıcı kefilden ilâve ettiği değerin

tazminini talep edemez. Şâfiîler de bu görüştedir. Hanefîler'den Tahâvî'ye ve Hanbelî fakihlerine göre ise kefil hem malın bedelini hem de ilâve edilen değerin kıymetini tazminle mükelleftir (Kâsânî, VI, 10; İbn Kudâme, V, 78).

Damânü'd-dereki, satılan malın her hâlükârda alıcının elinde kalmasını garantilemek (damânü'l-halâs) biçiminde anlamak doğru olmaz. Zira istihkak sahibinin talep ettiği bir malın alıcının elinde kalmasını sağlamak hukuken mümkün değildir. İmam Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise damânü'l-halâs mümkünse malın aslının iadesini, değilse bedelinin tazminini içermektedir ve geçerlidir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "drk" md.; Tehânevî, Keşşâf, "drk" md., I, 482-483; Wensinck, Muʿcem, "drk" md.; Serahsî, el-Mebsût, XXX, 173-188; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 9-10; İbn Kudâme, el-Muġnî, V, 7678; Nevevî, Tehẕîb, II/1, s. 104; II/2, s. 49-50; a.mlf., el-Mecmûʿ, XIV, 36-40; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VII, 225-227; Haccâvî, el-İḳnâʿ, Kahire 1351, II, 179; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, IV, 282; Bilmen, Kamus2, VI, 244-245, 268; Mûsâ Cârullah Bigi, Uzun Günlerde Oruç, Ankara 1975, s. 172; Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî, Dımaşk 1404/1984, IV, 317; V, 30, 147-148, 198, 317, 345; J. A. Wakin, "Darak", EI² Suppl. (İng.), s. 198.

Hamza Aktan

DERENBOURG, Hartwig

(ö. 1844-1908)

Fransız şarkiyatçısı.

Paris'te doğdu; yahudi asıllı şarkiyatçı Joseph Naphtali Derenbourg'un oğludur. Üniversiteyi bitirdikten sonra (1863) yüksek lisans için gittiği Göttingen'de H. Ewald, E. Bertheau, F. Wüstenfeld ve T. Benfey gibi ünlü şarkiyatçılardan ders aldı; ardından Leipzig'e giderek felsefe doktorası yaptı. Çocukluğunda İbrânîce, orta öğrenimi sırasında Grekçe ve Latince öğrenmiş olan Derenbourg üniversitede Arapça ve diğer Sâmî dillere yöneldi; L. Krehl ve H. L. Fleischer ile birlikte İbrânî, Arap, Habeş ve Fenike yazmaları, İsrail tarihi ve Eski Ahid kritiği üzerine çalışmalar yaptı. Paris'e döndükten sonra Bibliothèque Impériale'in kataloglama servisinde görev aldı ve yaklaşık üç yılını buradaki yazma eserler üzerinde çalışmakla geçirdi (1867-1870). 1870'te bir yayınevi sahibinin kızıyla evlenmesi üzerine kütüphanecilikten ayrılarak kayınpederine ait yayınevinin Paris bürosunda yönetici oldu. Beş yıl kadar sonra yayıncılıktan da vazgeçip Ecole Pratique des Langues Orientales'de Arapça ve Ecole Rabbinique'te Doğu dilleri okutmaya başladı; bu arada Société Asiatique'e üye oldu. 1880'de Kültür Bakanlığı'nca Escurial, Madrid ve Granada kütüphanelerindeki yazmalar üzerinde araştırma yapmakla, arkasından da Corpus inscriptionum semiticarum'un Himyerî ve Sebaî kitâbeleriyle ilgili dördüncü bölümünün hazırlanmasında babasına yardımcı olmakla görevlendirildi (1881). 1885'te Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün Arapça ve İslâmoloji kürsülerine tayin edildi. Yaptığı çalışmalarla Légion d'Honneur ödülüne lâyık görüldü (1897); 1900 yılında da Académie des Inscriptions et Belles-Lettres'in üyeliğine seçildi. 12 Nisan 1908'de Saint-Cloud'da öldü.

Eserleri. 1. Les manuscrits arabes de l'Escurial (I, Paris 1884; II, 1903; III, 1928). Escurial Kütüphanesi'ndeki Arapça yazmaların katalogu olup III. cildi E. Lévi-Provençal tarafından yayımlanmıştır. 2. Le Livre de Sibawaïhi / Kitâbü Sîbeveyhi (Paris 1881-1882). Sîbeveyhi'nin Arapça grameriyle

ilgili ünlü kitabının Kahire, Escurial, Oxford, Paris, Saint-Petersbourg ve Viyana kütüphanelerindeki yazmalarına dayanılarak hazırlanmış iki ciltlik tahkikli neşridir; ayrıca esere Fransızca tercümesiyle birlikte bir giriş ve çeşitli açıklamalar ilâve edilmiştir. 3. Chrestomathie élémentaire de l'arabe littéral (Paris 1885, 1892). Arap edebiyatı klasiklerinden yapılmış seçmelerden oluşan bu eseri M. Jean Spiro ile birlikte hazırlamıştır. 4. Oumara du Yémen; sa vie et son oeuvre (I-II, Paris 1897-1908). Ünlü Arap şair ve edibi Umâre el-Yemenî'nin hayat hikâyesini ve eserlerini ihtiva eden bir çalışmadır. 5. Ousâma Ibn Mounkidh. Un émir syrien au premier siècle des Croisades (1095-1188). İbn Münkız'ın el-İʿtibâr adlı eserinin tahkikli neşridir (Paris 1884-1886). Eseri Souvenirs historiques et récits de chasse adıyla Fransızca'ya tercüme etmiştir (Paris 1895). 6. Vie d'Ousama (Paris 1889-1893). Müellifin, İbn Münkız'ın hayatı ve eserleriyle ilgili çeşitli kaynaklardan topladığı bilgilerden derlediği bir eserdir. 7. Notes critiques sur les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Madrid (Paris 1904). Madrid Millî Kütüphanesi'ndeki Arapça yazmalar üzerine yapılmış bir incelemedir.

Bunlardan başka babası ile birlikte yaptığı çeşitli ortak çalışmaları, yirmiye yakın ilmî dergide 150'yi aşkın makalesi yayımlanmıştır (bütün eserleri için

bk. Schwab, Mélanges Hartwig Derenbourg, s. 444-462).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım Sehâb, Ferheng-i Hâver Şinâsân, Tahran 1317, s. 120; G. Maspero, "Hartwig Derenbourg", Mélanges Hartwig Derenbourg (nşr. E. Leroux), Paris 1909, s. 1-13; M. Schwab, "Bibliographie des OEuvres de M. Hartwig Derenbourg", a.e., s. 443-466; Serkîs, Muʿcem, I, 257, 899-900; Brockelmann, GAL, I, 5, 100, 130, 390-391, 407; II, 208; Suppl., I, 7, 9, 45, 454, 552-553, 559, 570; II, 236; M. A. Palau, Catalogo de Autores de la Biblioteca (Seccion Europea), Tetuan 1953, s. 38; J. Fück, Die arabischen studien in Europa, Leipzig 1955, s. 250; A. S. Fulton – M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum,

London 1959, s. 246, 736; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 203-204; Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, s. 161-162; W. H. Behn, Index Islamicus 1665-1905, Millersville 1989, s. 21, 25, 32, 39, 45, 50, 93, 164, 181, 225, 227, 230, 423, 464, 466, 699, 705, 724; EAm., VIII, 712; TA, XIII, 98; EJd., V, 1553.

Cengiz Kallek

DERENBOURG, Joseph Naphtali

(ö. 1811-1895)

Fransız şarkiyatçısı.

Almanya'nın Mainz (Mayence) şehrinde doğdu; yahudi asıllı oyun yazarı Zevi Hirsch Derenbourg'un oğludur. Giessen ve Bonn üniversitelerinde okuduktan sonra Hollanda'ya giderek Amsterdam'da üç yıl kadar özel öğretmenlik yaptı; daha sonra Paris'e yerleşti (1838). Burada bir yandan şarkiyat araştırmalarını sürdürürken bir yandan da A. Geiger'in etkisi altında kalarak Yahudilik'le ilgili çalışmalarına devam etti. Bu arada Fransız vatandaşlığına geçti (1843). Önce Lycée Henri IV'da Almanca öğretmenliği, arkasından Imprimerie Nationale'de musahhihlik yaptı ve ayrıca Bibliothèque Nationale'deki İbrânîce yazmaların katologunu hazırladı. 1857'de yahudi çocukları için bir lise kurarak 1864 yılına kadar yöneticiliğini üstlendi. 1869'da Légion d'Honneur nişanı ile onurlandırılan Derenbourg, arkasından Académie des Inscriptions et Belles-Lettres'e üye seçildi ve daha sonra da Sorbonne'a bağlı Ecole Pratique des Hautes Etudes'de kendisi için kurulan Ortaçağ İbrânîcesi ve Literatürü Kürsüsü'nün başına getirildi (1877). Bu arada Alliance Israélite Universelle'in merkez komitesinde de görev aldı ve bir müddet bu komitenin başkan yardımcılığını yürüttü; ayrıca Paris Consistoire (Mûsevî din işleri yüksek kurulu) üyeliğinde de bulundu (1869-1872). Almanya'nın ünlü kaplıca şehri Ems'te öldü.

Eserleri. Derenbourg'un Sâmî dilleriyle bu dillerde yazılmış kitâbeler ve Yahudilik üzerine kaleme aldığı eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. Les séances de Hariri / Maḳāmâtü'l-Ḥarîrî (I-II, Paris 1847-1853). Harîrî'nin Maḳāmâtü'l-Ḥarîrî veya el-Maḳāmâtü'l-Ḥarîriyye adlı edebiyata dair eserinin De Sacy tarafından yapılan neşri üzerine M. Reinaud ile birlikte hazırladığı tashihli ve açıklamalı bir çalışmadır. 2. Les fables de Loqman le Sage / Ems̱âlü Luḳmâni'l-ḥakîm (Berlin-London 1850). Yine De Sacy'nin yaptığı, Hz. Lokman ile ilgili çeşitli meselleri içeren müellifi belirsiz bir esere ait edisyonun, diğer yazmalarla karşılaştırmalı olarak hazırlanmış

tahkikli ve bazı tarihî bilgiler ilâveli neşridir (M. Reinaud ile birlikte). 3. Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques (1867). Filistin tarih ve coğrafyası ile ilgili olarak her iki Talmud'a ve diğer dinî kaynaklara dayanılarak hazırlanmış bir araştırmadır; özellikle Hz. Îsâ dönemi yahudi hayatına ışık tutması açısından önem taşır. 4. Opuscules et traités d'Abou'l-Walid İbn Djanah de Cordoue / Kütüb ve Resâʾil li-Ebi'l-Velîd Mervân b. Cenâḥ el-Ḳurṭubî (Paris 1880). Oğlu Hartwig ile birlikte hazırladığı bu eser, Ebü'l-Velîd Mervân b. Cenâh el-Kurtubî'nin dört eserinin metni ve Fransızca tercümesini ihtiva eden bir derlemedir. 5. Deux versions hebraıëques du Livre de Kalilah et Dimnah (Paris 1881). Kelîle ve Dimne'nin iki ayrı İbrânîce tercümesini ihtiva eden bir eserdir. 6. Oeuvres complètes de R. Saadia b. Joseph al-Fayyoumi (I-V, Paris 1893-1899). Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî'nin bazı Arapça eserlerinin oğlu Hartwig ile birlikte yapılmış neşridir; en önemli eseri olmakla birlikte tamamlanmamıştır.

Derenbourg bunlardan başka, İbn Cenâh'ın İbrânîce gramerine dair Kitâbü'l-Lümaʿ adlı Arapça eserini (1886), Mişna'nın altıncı bölümü "Tohorot" üzerine Mûsâ b. Meymûn'un yaptığı şerhin Arapça metniyle İbrânîce tercümesini (1887-1889) ve oğluyla birlikte Abydos harabelerindeki I. Seti Tapınağı'nda bulunan Fenikece kitâbelerin tercümelerini (1885) yayımlamış, yine oğlu Hartwig'in yardımıyla Corpus inscriptionum semiticarum'un Himyerî ve Sebaî kitâbeleriyle ilgili olan dördüncü kısmını hazırlamıştır (1889-1892). Derenbourg'un ayrıca Journal Asiatique'te çıkmış bazı makaleleri de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım Sehâb, Ferheng-i Hâver Şinâsân, Tahran 1317, s. 120; G. Pfannmüller, Handbuch der Islam Literatur, Berlin 1923, s. 275, 282; Serkîs, Muʿcem, I, 65, 749, 900; II, 1594; Brockelmann, GAL, I, 326; Suppl., II, 65; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 145; J. Fück, Die arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 249-250; Necîb, el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 185-186; Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, s. 160-161; W. H.

Behn, Index Islamicus 1665-1905, Millersville 1989, s. 699; EAm., VIII, 712; TA, XIII, 98; EJd., V, 1553.

Cengiz Kallek

DEREZÎ

(الدرزي)

(ö. 411/1020)

Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh’ın Türk asıllı dâîsi ve Dürzîliğe adını veren kişi

(bk. DÜRZÎLİK).

DERGÂH

(درگاه)

Tarikat pîrlerinin veya tarikatın büyük şeyhlerinin ikamet edip irşad faaliyetlerini sürdürdükleri veya kabirlerinin bulunduğu merkezî tekke anlamında bir tasavvuf terimi

(bk. ÂSİTÂNE; TEKKE).

DERGÂH

(درگاه)

1921-1923 yıllarında yayımlanan fikir, sanat ve edebiyat dergisi.

15 Nisan 1337 – 5 Kânunusâni 1339 (15 Nisan 1921 – 5 Ocak 1923) tarihleri arasında on beş günde bir olmak üzere toplam kırk iki sayı neşredilen derginin mesul müdürü Mustafa Nihat'tır (Özön).

Millî Mücadele günlerinin ümit ve heyecan dolu havası içinde yayın hayatına giren dergi büyük ölçüde Yahya Kemal'in (Beyatlı) fikir, görüş, zevk ve estetik anlayışı doğrultusunda çıkmıştır. Nitekim Yahya Kemal başyazar olarak dergide sadece edebî ve fikrî muhtevalı makaleler yazmakla kalmamış, çok defa diğer yazarlara da yön vererek mecmuanın politikasını tayin etmiştir. Dergi, büyük bir kısmını Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde okuyan genç aydınların oluşturduğu şair ve yazar kadrosu ile tarih

ve kültüre dayalı yeni bir milliyetçilik anlayışı getirmiştir. Yahya Kemal bu yıllarda, daha önce Paris'te Albert Sorel'in derslerine devam ederken benimsediği "tarih ortasında Türklüğü aramak ve bulmak" anlayışı içinde, aynı ekole bağlı Fransız tarihçisi Camille Julien'in, "Fransız milletini bin yılda Fransa toprağı yarattı" görüşünden hareketle "1071'den sonra Anadolu'ya, sonra Rumeli'ye, daha sonra İstanbul'a yerleşerek yepyeni ve yaratıcı bir millet olduğumuz" tezini ortaya atmıştı. Bu tarih, sanat ve kültür milliyetçiliği yerli ve millî kaynaklara dayanan, millî hayatı yaşanmakta olan zaman ile geçmişte arayan ve onu Türk tarih ve coğrafyasının içinde değerlendiren yeni bir anlayıştı. Dergide yayımlanan yazıların büyük bir kısmında, bütünüyle "kaynaklar" anlamında düşünülen derginin adından başlayarak artık kaybolmakta olan bütün bir Şark dünyasının ruhu, duygu ve düşünce planında yeniden canlandırılmaya çalışılmıştır. Özellikle Dârülfünun felsefe müderrisi Mustafa Şekip'in (Tunç) makaleleri, Bergson'dan yaptığı tercümeler ve onun hakkındaki incelemeleri, İsmail Hakkı'nın (Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu) yazıları, Yakup Kadri'nin (Karaosmanoğlu) "Erenlerin Bağından" başlığı altında yazdığı mensur

şiirler, tekke ve divan şairlerinden seçilen parçalar ve onlar üzerinde yapılan araştırmalarla modern-mistik bir hüviyet kazanan dergi tarihî, mânevî ve kültürel değerlere dayanan bir sanat anlayışını savunmuştur. Mecmuada ayrıca Yahya Kemal'in temsil ettiği "şiirde mükemmellik" ile Ahmed Hâşim'in "saf şiir" fikri yeni Türk şiirinin estetiğini kurmuş ve Ahmet Hamdi Tanpınar daha sonraki yıllarda bu yolu devam ettirmiştir. Yaşayan Türkçe fikri de Dergâh mecmuasından, bilhassa Yahya Kemal'in dil anlayışından doğmuştur.

XX. yüzyılın başlarında çeşitli neşir faaliyetleriyle Türkiye'de de yayılan ve taraftar bulan pozitivizm ve materyalizm, İslâmcı görüşü savunan çevrelerin yanında Dergâh mecmuasında da ciddi bir tepkiyle karşılanmıştır. Pozitivizm ve bilhassa mekanizme karşı "anti-intellectüalisme"de birleşen Mustafa Şekip, Mehmed Emin (Erişirgil) ve İsmail Hakkı, Bergson'la birlikte E. Boutroux ve W. James'in görüşlerinden hareket ederek dergide şu anlayışı savunmuşlardır: Müslüman Türk halkının Anadolu'da düşmana karşı canla başla sürdürdüğü mücadele bir ölüm kalım savaşıdır. Böyle bir durumda başarının sırrı, ancak vasıta olarak bir değer taşıyan sayı, ölçü, pozitif ilim ve teknolojide değildir. Yeni bir hayat hamlesinden doğacak olan başarı kemiyete karşı keyfiyetin, mekanizme karşı yaratıcı hamlenin zaferi olacaktır. Bu sebeple, Yahya Kemal'in derginin ilk sayısında yayımlanan ve bu hareketin bir nevi beyannâmesi mahiyetindeki "Üç Tepe" adlı makalesiyle Mustafa Şekip'in "Hakiki Hürriyet" ve İsmail Hakkı'nın "Kerbelâ'ya Giden Derviş" adlı makaleleri son derece dikkat çekicidir.

Mütareke ve Millî Mücadele döneminin en önemli, en seviyeli fikir ve edebiyat anlayışını temsil eden Dergâh'ta imzaları görülen seksenin üzerinde şair, hikâyeci, ilim adamı, yazar ve mütercim vardır. Bunların bir kısmı eserleri tercüme, iktibas veya yeniden yayımlanan kişilerdir. Bizzat yazı yazan devrin tanınmış kalemleri arasında Yahya Kemal, Ahmed Hâşim, Yakup Kadri, Falih Rıfkı (Atay), Halide Edip (Adıvar), Ruşen Eşref (Ünaydın), Abdülhak Şinasi (Hisar) ve Mustafa Nihat derginin edebî ve fikrî yönünü; Ziya Gökalp, Köprülüzade M. Fuad, Mehmed Hâlid (Bayrı), Hüseyin Nâmık (Orkun) tarih ve edebiyat tarihi yönünü; Mustafa Şekip, Mehmed Emin ve İsmail Hakkı felsefî tarafını oluşturmuş, Fevzi Lutfi (Karaosmanoğlu) ise "İstanbul'un On Beş Günü" başlığı altında tarih sütunlarını idare etmiş ve zaman zaman da kitap tenkitleri yazmıştır.

Dergide sürekli imzaları görülen ve zamanla yeni Türk edebiyatının belli başlı şahsiyetleri arasında yer alacak olan diğer şair ve yazarlar arasında şu isimler de vardır: Ahmet Kutsi (Tecer), Ahmet Hamdi (Tanpınar), Ali Mümtaz (Arolat), Necmettin Halil (Onan), Kemalettin Kâmi (Kamu), Şükûfe Nihal (Başar), Halil Vedat (Fıratlı), Hasan Âli (Yücel), Nurullah Atâ (Ataç), Sâmih Rifat, Kilisli Muallim Rifat (Bilge) ve pedagog Sâtı Bey.

O sırada Anadolu'da devam etmekte olan Millî Mücadele'nin bazan bedbin, çok defa ümit dolu havasını yansıtan, millî ve ruhî değerlere ön planda yer veren dergide şiir, makale, tenkit, musahabe yanında edebiyat tarihi, tiyatro, biyografi, dil, mûsiki, felsefe ve mimari konularında da telif ve tercüme birçok yazı yayımlanmıştır. Ayrıca Ahmed Hâşim'in Göl Saatleri (İstanbul 1337) adlı şiir kitabı Dergâh yayınlarının ilk kitabı olarak çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yakup Kadri, "Dergâh Mecmuası", İkdam, nr. 9002, 8 Nisan 1922; Ziya Somar, "Memleketimizde Bergson", Bergson (Hayatı, Felsefesi, İlk Eserleri), İstanbul 1939, s. 189-194; Nihad Sami Banarlı, Yahya Kemal'in Hâtıraları, İstanbul 1960, s. 43-49; Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal, İstanbul 1963, s. 13-37; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, s. 615-627; Betül Dinç, Dergâh Mecmuasının Tedkiki (mezuniyet tezi, 1974), İÜ Ktp., nr. 10.406; Beşir Ayvazoğlu, Yahya Kemâl, Eve Dönen Adam, Ankara 1985, s. 87-96; Ziya Bakırcıoğlu, "Dergâh", TDEA, II, 245-246.

Abdullah Uçman

DERGÂH-ı ÂLÎ

(درگاه عالى)

Bazı İslâm devletlerinde hükümdar kapısı veya padişah sarayı karşılığında kullanılmış olan tabir.

Farsça’da “kapı” anlamına gelen der kelimesinin sonuna yer bildiren gâh ekinin getirilmesiyle teşkil edilen dergâhın sözlük anlamı “kapı yeri” demektir. Terim olarak birçok İslâm ve müslümanTürk devletinde, özellikle Selçuklular’da bazan bârgâh* ile aynı anlamda ve hükümdar sarayı karşılığında kullanılmıştır (İbn Bîbî, s. 696).

Osmanlılar’da daha ziyade dergâh-ı âlî veya dergâh-ı muallâ şeklinde kullanılan bu tabir yine padişah sarayını ifade ederdi. Osmanlılar’da kelimenin “saray” anlamında kullanılışının ne zaman başladığı bilinmemekle birlikte Selçuklular ve diğer Anadolu beyliklerinde görüldüğüne göre daha ilk hükümdarlar döneminden itibaren yerleşmiş olduğu söylenebilir. Fâtih Sultan Mehmed’in fermanlarında sık olarak geçen tabir, özellikle İstanbul’un fethinden sonra hem saray hem de hükümet merkezini içine alan bir anlam kazanmış olmalıdır. Nitekim Fâtih döneminde Bursa sancak beyi ve kadılarına gönderilen bazı hükümlerin sûretleri şer‘iyye sicillerine kaydedilirken “dergâh-ı muallâdan hükm-i hümâyun vârid olup” ifadesiyle özetlenmiştir. Bu anlamda olmak üzere “atebe-i ulyâ”, “âsitâne-i saâdet” ve “kapu” tabirleri de dergâh-ı âlî veya dergâh-ı muallâ ile birlikte kullanılmış, bazı XV ve XVI. yüzyıl belgelerinde “yüce dergâh” şekli de yer almıştır. Daha sonraki Osmanlı resmî yazışmalarında ve fermanlarda daima saray ve hükümet merkezini ifade etmek için kullanıldığı gibi padişaha bağlı olarak görev yapanlar da bu tabirle anılmışlardır. Zamanla dergâh-ı âlî çavuşları, dergâh-ı âlî kapıcıları, dergâh-ı muallâ yeniçerileri, dergâh-ı âlî müteferrikaları gibi çeşitli saray görevlilerinin adlandırılmasında kullanılmış ve yerleşmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 12, s. 600; nr. 31, s. 143; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Çavdaroğlu), tür.yer.; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye, s. 113, 273, 696, tür.yer.; Uzunçarşılı, Medhal, s. 54, 58, 78, 274; a.mlf., Saray Teşkilâtı, tür.yer.; Barkan, Kanunlar, s. 354, 355, 357, 359, tür.yer.; CHIr., V, 223-227, 247-248; İbrâhim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 71; H. İnalcık, “Bursa Şer’iye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed’ın Fermanları”, TTK Belleten, XI/44 (1947), 694, 701-702; Pakalın, I, 426; “Dargāh”, EI² (Fr.), II, 145.

Abdülkadir Özcan

DERİ

Batı Türkçesi'nde deri şeklinde telaffuz edilen kelimenin aslı teri/tiri'dir (Clauson, s. 531). Bütün göçebe toplumların hayatında birtakım kolaylıklar sağlayan derinin tabaklanıp kullanılması, Türkçe'nin deri eşya ve tabaklama ile ilgili kelimeler bakımından zengin bir dil oluşunun da gösterdiği gibi Türkler'de de çok eskiye dayanır. Bugün dahi derinin Yörükler'in hayatında önemli bir yeri vardır. Özellikle kışın giyilen çarık ve gocuklarda, dağarcık olarak bazı eşyanın konulmasında, peynir, tereyağı, bal ve pekmez tulumlarının yapılmasında, su taşınmasında ve yağ elde edilmesinde kullanılmaktadır. Su tuluklarıyla yağ çıkarmada yayık olarak kullanılan ve Toros göçerleri arasında yannık denilen (muhtemelen yağlıktan bozma) deri kaplar, halen palamut kabuğu ile tabaklanmış deriden yapılmaktadır.

Derinin işlenerek kullanılması tekstilden çok öncedir ve tarihçesi ilk insanla başlamıştır denilebilir. Nitekim Eski Ahid'e göre Allah Âdem ve Havvâ'ya deriden gömlek giydirmiştir (Tekvîn, 3/21). Eski ve Yeni Ahid'in birçok yerinde elbise, kemer, ayakkabı, tulum, dağarcık gibi deri eşyadan bahsedilir. Ahid sandığının muhafaza edildiği seyyar mâbedin üzeri deri ile örtülmüş ve mefruşatının çoğu deriden yapılmıştır (Sayılar, 4/6 vd.). Kur'an, insanlara göç ve ikametleri sırasında büyük kolaylık sağlayan deri çadırları şükrü gerektiren nimetler arasında sayar (bk. en-Nahl 16/ 80). Bilhassa göçebe Araplar kaş' ve tırâf denilen deriden yapılmış çadırlar kullanırlardı; ham deriden ve küçük olan kaş' fakirlere, tabaklanmış deriden ve büyük olan tırâf ise zenginlere mahsustu (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, III, 393-394). Panayırlarda gösteri için ve savaş alanlarında kumanda merkezi olarak kırmızı deriden büyük çadırlar kurulurdu. Ukâz panayırında kurulan bu tür çadırlarda ünlü şairler şiirlerini inşad ederlerdi (Cevâd Ali, V, 7).

Kâğıdın icadına kadar deri çok uzun bir süre yazı malzemesi olarak da kullanılmıştır. Kur'an'da "rakk" (ince deriden yapılmış parşömen) üzerine yazılı kitaba yemin edilir (et-Tûr 52/3). Âyet ve hadislerin ilk kaydedilişlerinde derinin kullanıldığı muhakkaktır ve günümüze ulaşan en eski mushaflarla halen Topkapı Sarayı Emânât-ı Mukaddese Dairesi'nde muhafaza edilen Hz. Peygamber'in Mukavkıs'a gönderdiği mektup bunun

açık bir delilidir. Sâsânîler'de vergi memurları kayıtlarını beyaz deriler üzerine tutarlar ve kisrâya arzederlerdi. Deri defterlerin kokusundan rahatsız olan kisrâ, bunların gülsuyu ve za'feranla sarartılmasını istemişti (Belâzürî, s. 450). İbnü'n-Nedîm İranlılar'ın manda, sığır ve koyun gibi hayvanların derilerini yazı malzemesi olarak kullandıklarını söyler (el-Fihrist, s. 22). Emevîler döneminde divan kayıtları tomar halinde deriler üzerine tutulmuştur. Seffâh'ın veziri Hâlid b. Bermek deri sayfaları kitap şeklinde ciltletmiş ve bu uygulama Hârûnürreşîd'in veziri Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî'nin kâğıttan defter yaptırmasına kadar devam etmiştir.

Derinin tabaklanmasına dair ilk bilgilere, Mısır'da erken dönem hânedanlarından kalan kayıtlarda rastlanmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'te deri eşyadan çokça söz edilmesine rağmen bu hususta bir açıklama yoktur. Yahudi şeriat kitabı Talmud'da ise bazı hükümler bulunmakta ve bunlardan debbâğların toplumun aşağı seviyesinde kimseler olarak kabul edildikleri, tabakhânelerin pis kokuları sebebiyle eski Yunan ve Roma'da da olduğu gibi yerleşim merkezlerinden uzakta kurulmasının istendiği, burada çalışanların -ne kadar temiz olurlarsa olsunlar- üzerlerine sinen koku sebebiyle toplu ibadet ve festivallere katılmaktan menedildikleri ve kısa bir dönem için de olsa bu işi yapanların daha yüksek görevlere getirilmediği öğrenilmektedir. Talmud, dünyanın ne attarsız ne de debbâğsız olabileceğini söyler ve

birincisi için "ne mutlu", ikincisi için ise "ne yazık" der. Talmud'a göre tabaklama işinde çalışma veya bunun için hayvan dışkısı satma, evlilikten önce veya sonra başlanmış olması farketmeksizin boşanma sebebidir. Önceden kocasının mesleğine tahammül edeceğine dair söz veren bir kadın dahi sonradan boşanma isteğinde bulunabilir (EJd., X, 1536 vd.).

Derinin tabaklanması (dibâgat) Araplar'ca Câhiliye döneminden beri bilinmekteydi ve Arabistan yarımadasında dericiliğin gelişmiş olduğu, Hz. Peygamber'in sağlığında fethedilen Yemen tarafındaki Cüreş, Havlân'ın küçük bir beldesi olan Sa'de ve Tâif gibi yerleşim merkezleri bulunuyordu. Bunlardan özellikle Cüreş ünlüydü ve burada işlenen deriler "Cüreş derisi" adıyla anılırdı. Hasan b. Ahmed el-Hemedânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab adlı eserinde bu yerleri "beledü'd-debbâğ" olarak zikretmektedir (s. 98, 248, 260). Yâkūt el-Hamevî de Tâif vadilerinin birinden, tabaklama artıklarının

atıldığı pis kokan bir yer olarak söz eder (Muʿcemü'l-büldân, VI, 9). Mekke de dericiliğin gelişmiş olduğu yerlerdendi. Akīk vadisinden getirilen karaz (selem ağacının [acacia asak, acacia flava] meyve ve yaprağı veya küstümotu [mimosa nilotica]), burada bulunan ve bazı rivayetlerde çok büyük olduklarından söz edilen taş değirmenlerde ezilerek deri tabaklama işi için kullanıma hazırlanırdı. İbn Hişâm'ın kaydettiğine göre Habeşistan'a hicret eden sahâbîlerin iadesini istemek üzere giden Kureyş heyetinin Habeş Hükümdarı Ashame'ye götürdüğü hediyeler içinde onun en beğendiği şey Mekke'de tabaklanmış derilerdi (es-Sîre, I, 334). Hz. Peygamber, Mekke'de kıtlık olduğu zaman buraya Medine mahsulü hurma göndermiş ve karşılığında da deri talep etmişti (Serahsî, X, 92).

Ashap içinde mesleği dericilik olanlar vardı (Huzâî, s. 736) ve Mescidi Nebevî'nin müezzinlerinden Sa'd el-Karaz'a da muhtemelen karaz alıp sattığı için bu isim verilmişti (İbn Abdülber, II, 54; İbn Hacer, II, 29). Hz. Peygamber'in hanımlarından Sevde bint Zem'a ve Zeyneb bint Cahş dericilikte mâhirdiler. Sevde Tâif tarzı deri işlemeyi biliyordu (İbn Hacer, IV, 286); Zeyneb de Hz. Âişe'nin rivayetine göre el sanatlarında usta bir hanımdı; deri tabaklar, sonra onu işleyip satarak elde ettiği parayı Allah yolunda harcardı (İbn Sa'd, VIII, 108; İbn Hacer, IV, 314). Dericilikte sadece karaz kullanılmıyordu; çölde yetişen daha başka ağaç ve otlardan, nar kabuğundan ve şaptan da deri tabaklamada faydalanılıyordu. Kırmızı kökleri olan ve ertâ' denilen bir kum bitkisiyle tabaklanmış derilere me'rût, ertî veya edîm martî deniliyordu.

Çok geniş bir kullanım alanı olmasından dolayı Câhiliye devrinde kurulan panayırlarda en önemli ticaret mallarından biri deriydi. Çadır yapımında, su ve her tür sıvının muhafazası için gerekli olan tulum ve tuluklarda, ayakkabı, mest ve çizme gibi giyim eşyasında, eyer ve koşum takımlarında, mefruşatta deri çokça kullanılmaktaydı. Hz. Peygamber'in yatağı, içerisine hurma lifi doldurulmuş deridendi (Buhârî, "Riḳāḳ", 17; İbn Mâce, "Zühd", 11; Ebû Dâvûd, "Libâs", 43; Tirmizî, "Libâs", 27); ayrıca "içi hurma lifiyle doldurulmuş deri yastık" tabiri hadislerde çokça geçer (bk. Wensinck, Muʿcem, "edm" md.). Demircinin körüğünden şarkı söyleyen "kayne"lerin deflerine ve askerlerin kalkanlarına kadar derinin kullanıldığı daha pek çok alan vardı. Hatta bir ara Hz. Ömer deriden para (dirhem) basmayı dahi düşünmüş, ancak kendisine bunu yaptığı takdirde deve neslinin tükeneceği

hatırlatılınca tasavvurundan vazgeçmiştir (Belâzürî, s. 456). Bu sebeple deri ve deri eşya ile ilgili literatür açısından Arapça oldukça zengindir. Birkaçı müstesna kara memelilerinin tamamının, bazı balıkların ve kunduz gibi suda yaşamayı seven kara hayvanlarının derisinden, tilki, leopar gibi hayvanların da kürklerinden faydalanılmıştır. Hz. Ali'nin torunlarından Hasan kunduz derisi eyer kullanırdı (Buhârî, "Ẕebâʾiḥ", 12). Büyük tâbiîn âlimi Şa'bî aslan postunda oturur, samur ve tilki kürkünden kaftan giyerdi (İbn Sa'd, VI, 253-254).

Dericilik pek fazla bir değişikliğe uğramadan sonraki asırlarda da devam etmiştir. İslâm dünyasının her tarafındaki büyük merkezlerde bu sanatla uğraşanlar mutlaka vardı. Kurtuba ve Fas, bazı tabaklama tekniklerinin geliştiği ve Avrupa'ya intikal edip yayıldığı yerler olmuştur. Batı'da halen bazı deri çeşitleri için kullanılan "cordovan" ve "moroccan, maroquin (maroken)" tabirleri bu şehir isimlerinden türetilmiştir. Kahire ve Halep de deri sanayiinin geliştiği merkezlerdendi; XIII. yüzyılda Halep tabakhânelerinden alınan vergilerin buradaki diğer sınaî kuruluşların vergilerinin toplamından daha fazla olduğu bilinmektedir. İslâm dünyasında dericiliğe dayalı birçok el sanatı gelişmişti ve bunlardan biri de ciltçilikti. Özellikle yiyecek ve içecek maddelerinin muhafaza edildiği kapların büyük bir kısmı deriden yapıldığı için dericiler, muhtesipler tarafından kontrol edilen birtakım kaidelere riayet etmek zorundaydılar. Ziyâeddin Muhammed b. Muhammed el-Kureşî (İbnü'l-Uhuvve), Meʿâlimü'l-ḳırbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe adlı eserinde bu konuya bir bab ayırmıştır (s. 229-230).

BİBLİYOGRAFYA

Clauson, Dictionary, s. 531; Wensinck, Muʿcem, "edm" md.; Buhârî, "Riḳāḳ", 17, "Ẕebâʾiḥ", 12; İbn Mâce, "Zühd", 11; Ebû Dâvûd, "Libâs", 43; Tirmizî, "Libâs", 27; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 334; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 253-254; VIII, 108; Belâzürî, Fütûh (Rıdvân), s. 450, 456; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), Ankara 1985, s. 22-23; İbn Sîde, el-Muḫaṣṣaṣ, Beyrut 1398/1978, IV, 100 vd.; İbn Abdülber, el-İstî'âb, II, 54; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 92; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, VI, 9; Huzâî,

Taẖrîcü'd-delâlâti's-semᶜiyye, s. 715, 736; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 29; IV, 286-314; İbnü'l-Uhuvve, Meᶜâlimü'l-ḳırbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. R. Levy), London 1938, s. 229-230; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bülûġu'l-ereb, III, 393-394; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, II, 56; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 7; VII, 537-540, 587-595; Hasan b. Ahmed el-Hemedânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ᶜArab, Riyad 1977, s. 98, 248-249, 260; C. Zeydan, Medeniyyet-i İslâmiyye (İstanbul 1976), III, 112-113; Ahmad Mohammad Migahid, Flora of Saudi Arabia, Riyad 1978, s. 196, 299; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1985, V, 162-169; M. Abdülazîz Amr, el-Libâs ve'z-zîne fi'ş-şerîᶜati'l-İslâmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 295-301; Abdülazîz b. İbrâhim el-Ömerî, el-Ḫıref ve'ṣ-ṣınâᶜa fi'l-Ḥicâz fî ᶜaṣri'r-resûl, [baskı yeri yok] 1985, s. 326-330; Ahmad Y. al-Hassan – D. R. Hill, Islamic Technology, Cambridge 1988, s. 197-200; W. S. McCullough, "Leather", IDB, III, 104; a.mlf., "Skin", a.e., IV, 382; M. Lamed, "Leather Industry and Trade", EJd., X, 1536-1542; W. M. Floor, "Carm", EIr., IV, 820-822.

Nebi Bozkurt

Deri ile İlgili Fıkhî Hükümler.

Çok eski devirlerden beri giyim eşyası olarak ve başka maksatlarla çok yaygın bir kullanım alanına sahip bulunan deri, temizlenmesi ve kendisinden faydalanılması bakımından fıkhın ilgi alanına girmiştir.

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3, 60; el-En'âm 6/145; en-Nahl 16/115) etinin kullanılması yasaklanan domuzun derisinin de bu yasağa dahil olduğu ve herhangi bir tabaklama işleminden sonra bile kullanılamayacağı görüşünü benimsemiştir. Hanefî fakihlerinden Ebû Yûsuf ile Mâlikîler'den Sahnûn ve Ebû Muhammed İbn Abdülhakem'e göre domuz derisi tabaklanmak suretiyle temizlenir ve kullanılabilir (bk. DOMUZ). Diğer derilerin kullanılması ise

hayvanın necis sayılıp sayılmamasına, etinin yenip yenmemesine, ölüm şekline ve derisinin tabaklanıp tabaklanmamasına bağlı olarak mezhepler tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir.

Eti yenen hayvanların usulüne göre kesilmesi halinde eti gibi derisinin de dinî bakımdan temiz sayılacağı ve tabaklamaya gerek kalmadan kullanılabileceği hususunda mezhepler görüş birliği içindedirler. Ölmüş veya usulüne göre kesilmediği için bu hükümde olan hayvan derisinin tabaklanmadan kullanılamayacağı konusunda da ittifak vardır.

Hayvan derilerinin kullanılması hususunda en geniş yorumu yapan Hanefî fakihlerine göre eti yensin veya yenmesin domuz dışındaki bütün hayvanların derileri kullanılır. Bir hayvan canlı iken kesilmişse derisini tabaklamaya gerek yoktur. Ölü olarak bulunan hayvanların derileri ise ancak tabaklanarak kullanılır. Bazı hadislerde ölmüş hayvan etinin yenilmesinin haram, derisinden faydalanmanın câiz olduğu ifade edilirken başka hadislerde tabaklamanın deriyi temizlediği bildirilmiştir (Buhârî, “Büyûʿ”, 10; Müslim, “Ḥayz”, 100, 105; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 41; Tirmizî, “Libâs”, 7; Nesâî, “Ferʿ ve’l-ʿatîre”, 4). Bu hadisleri birlikte değerlendiren fakihler, ölü hayvan derisinin tabaklanmakla temizleneceği sonucuna varmışlardır.

Şâfiîler, ölmüş hayvanlarda olduğu gibi eti yenmeyen hayvanların derilerinin de kesimle değil ancak tabaklanma ile temiz hale geleceğini ileri sürmekte, bu arada derisinin hiçbir şekilde kullanılmayacağını kabul ettikleri domuza köpeği de eklemektedirler. Hanbelî mezhebi ile Mâlikî âlimlerinin çoğunluğuna göre de eti yenmeyen hayvanların derisi kesimle temiz hale gelmez. Ancak bazı Mâlikî fakihleri bu hükmü yalnız domuza hasrederek haram oluşunda ihtilâf bulunan veya mekruh sayılan hayvanların derilerinin kesimle temiz sayılacağı görüşündedirler. Öte yandan Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre eti yenmeyen hayvanları derisinden faydalanmak için kesmek câiz değildir; Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik’e göre ise câizdir.

Hanbelî ve Mâlikî mezheplerinde hâkim görüşe göre ölü hayvanların derileri tabaklanma suretiyle temizlenmez; çünkü Hz. Peygamber, vefatından kısa bir süre önce ölü hayvan derilerinin kullanılmasını yasaklamıştır (Müsned, IV, 310; İbn Mâce, “Libâs”, 26; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 39; Tirmizî, “Libâs”, 7). Ancak tabaklamanın deriyi temizlediğine dair daha önce zikredilen hadislerin sahih oluşuna karşılık muhaddisler bu

hadisin delil olarak kullanılmasına engel teşkil edecek illetler taşıdığını belirtmişlerdir (Tirmizî, “Libâs”, 7; Azîmâbâdî, XI, 185-187). Her iki mezhebe göre de ölü hayvan derisinin temiz sayılmamakla birlikte tabaklandıktan sonra üzerine oturmak veya kap yaparak içine kuru yiyecek koymak gibi maksatlarla kullanılması câizdir. Ölü hayvan derisinin tabaklanma ile temizleneceğine dair Mâlikî mezhebinde başka bir görüşün bulunması yanında Ahmed b. Hanbel’den, diri iken temiz sayılan ölü hayvanların derisinin bu hükme tâbi olacağına dair bir görüş rivayet edilmiştir. Bazı Hanbelî âlimleri ise yalnız eti yenen hayvanların derisinin tabaklanma ile temiz olacağını belirtmişlerdir.

Derinin temizlenmesinde önemli bir işlem olan tabaklama konusu üzerinde fakihlerin titizlikle durdukları görülmektedir. Fıkıh âlimleri, tabaklamanın derinin nemini kurutucu, kirini temizleyici ve kokusunu giderici mahiyette olması gerektiğini ittifakla belirtirler. Bazı fakihler, bu işlem sırasında kullanılan malzemelerin de temiz olması üzerinde durur ve zamanın tabaklama tekniğine uygun olarak kullanılan ancak dinen pis sayılan bazı maddelerle yapılan temizliği geçerli saymazlar. İslâm hukukçularının çoğunluğu ise böyle bir şart aramazlar. Fakihlerin bu konudaki ictihadlarının dönemlerindeki teknik ve kimyevî imkânlardan etkilendiği muhakkaktır. Genel olarak kiri, nemi ve kokuyu gideren her türlü tabaklama işleminin yeterli olduğu kabul edilir.

Dinen temiz sayılan ve kullanılmasına izin verilen deriler hukukî değeri olan (mütekavvim) bir mal sayılır ve İslâm hukukunun genel prensipleri çerçevesinde her türlü hukukî işleme konu olur. Aynı şekilde mütekavvim mal olması dolayısıyla deri gasp, itlâf, hırsızlık gibi haksız fiillere karşı da korunmuştur. Gasbedildiğinde gasıbın mevcutsa deriyi iade, değilse tazmin borcu doğar; çalınması durumunda değeri nisap miktarına ulaşmışsa hırsızlık için öngörülen ceza uygulanır. Derinin temizliği ve kullanımı ile ilgili olarak ortaya koydukları hükümler çerçevesinde mezheplere göre hangi tür derinin mütekavvim sayılacağını ve hangi hükümlerin uygulanacağını tesbit etmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 227; II, 234; III, 476; IV, 15, 310; V, 74-75; VI, 155; Dârimî, “Eḍâḥî”, 19-20; Buhârî, “Büyûʿ”, 10; Müslim, “Ḥayż”, 100, 105-107; İbn Mâce, “Libâs”, 26; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 38-41; Tirmizî, “Libâs”, 7, 31-32; Nesâî, “Ferʿ ve’l-ʿatîre”, 4-5, 7; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 14, 131; Kâsânî, el-Bedâʾiʿ, I, 74, 86; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 66-71, 79-80; IV, 309-310; VIII, 244; Nevevî, el-Mecmûʿ, I, 214-230, 239-240; Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313 → Beyrut, ts., I, 25-26; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 81; IV, 426; VII, 400, 404; VIII, 421; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, I, 54-55; el-Fetâva’l-Hindiyye, V, 301, 346; Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, I, 89-90; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, I, 136, 137; IV, 30, 224; Azîmâbâdî, ʿAvnü’l-maʿbûd, XI, 185-187; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü’l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 223; II, 73, 185; Muhammed Abdülazîz Amr, el-Libâs ve’z-zîne fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 294-302; Abdülazîz b. İbrâhim el-Ömerî, el-Ḫıref ve’ṣ-ṣınâʿât fi’l-Ḥicâz fî ʿaṣri’r-Resûl, [baskı yeri yok] 1985, s. 326-328; Mv.F, XV, 249-260; XX, 34, 226-233.

Mustafa Baktır

DERİ

Türkler’de Dericilik.

Bütün Türk topluluklarında deri işçiliği ilerlemiş bir sanayi dalı olarak görülmektedir. Büyük bir ihtiyaç şeklinde ortaya çıkan deri kullanımı, dericiliğin yanı sıra hayvancılığın da gelişip yaygınlaşmasına yol açmıştır. Hayvancılıkla uğraşan eski Türk topluluklarının giyim eşyası yün, deri ve kürk mâmullerinden oluşmaktaydı. Orta Asya Türkleri’nin özellikle atlı yolculuğa çıkacakları zaman deri pantolon giydikleri bilinmektedir; bu durum, hayatlarının büyük kısmı at sırtında geçen Türkler için deri ve deri işçiliğinin önemini gösterir.

Deri ve deri mâmulleri üretim tekniğinin ileri bir seviyeye ulaştığı Ortaçağ İslâm dünyasının çarşılarında bu tür eşyanın sergilendiği birçok dükkân bulunurdu. Elbise, ayakkabı ve tulum gibi şeylerin yanında derinin en çok kullanıldığı alanlardan biri de ciltçilikti. XIV-XVI. yüzyıllarda mücellitlerin deri ve kösele kitap kapaklarına işledikleri motifler, ciltçilik sanatının ulaştığı noktayı göstermesi bakımından önemlidir. İslâm âleminde kitabın kutsal sayılması ciltçiliğe özel bir değer verilmesini sağlamış ve bu sanat hemen hemen bütün İslâm devletlerinde en ileri seviyeye ulaşmıştır. Cilt işlerinde özellikle müslüman Türkler çok başarılı olmuşlar ve bu mesleğe tutku derecesinde bir sevgi beslemişlerdir. Halen kütüphanelerde bulunan binlerce kitabın arasında ciltsizlerin çok az olması bu sevginin bir delilidir. Öte yandan derinin kâğıt imalinde de önemli bir

yere sahip bulunduğu bilinmekte, kâğıtçıların koyun derisinden “kâğıt mayası” adı verilen bir sıvı elde ettikleri ve bununla yaptıkları kâğıtların daha dayanıklı ve sağlam olduğu, 14 Rebîülevvel 1224 (29 Nisan 1809) tarihli bir belgeden öğrenilmektedir.

Çeşitli araştırmalar, Anadolu’da debbâğlık ve deri işçiliğinin ilk gelişen meslek ve bunu başlatan kişinin de Ahî teşkilâtının kurucusu Ahî Evran olduğunu göstermektedir. Ahî Evran’ın debbâğ olmasından dolayı debbâğlık, ayakkabıcılık ve saraçlık ahî teşkilâtının bünyesinde önem kazanmıştı. Debbâğlar, Ahîlik gelenekleri sayesinde diğer esnaf loncaları üzerinde nüfuz sahibi idiler ve Anadolu debbâğlarının pîri sayılan Ahî Evran’ın Kırşehir’deki zâviyedârı bütün esnaf loncalarının ahî babası olarak kabul edilmekteydi.

Selçuklular zamanında Diyarbekir ve Kastamonu, Anadolu deri sanayiinin merkezi durumundaydı. Beylikler döneminde ise sepicilikte kullanılan mazının ve özellikle derinin ihraç malları arasında yer alması dericiliğin bu devirde de ileri seviyede olduğunu göstermektedir. Anadolu’da Moğol istilâsının ardından gerileyen deri sanayii Osmanlı döneminde yeniden canlanarak Avrupa dericiliğinin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Orta-Avrupa devletleri, ileri deri teknolojisini Türkler vasıtasıyla tanıdıklarından bunları hep Türk işi saymışlardır. Özellikle hayvancılığa uygun Macar

topraklarında Osmanlı deri sanatı yerli halk tarafından hemen benimsenmiş ve debbâğhânelerde geniş uygulama alanı bulduğu gibi XVII. yüzyılda Fransa kralının daveti üzerine Paris'e giden Macar debbâğ ustalarınca Fransa'ya da yayılmıştır.

Osmanlılar'ın ilk devirlerinde hayvancılıkla uğraşan göçebe Türk aşiretlerinin sepicilik, deri eşya ürünlerinin sergilenmesi ve pazar temini gibi meseleleri, bunların şehir merkezlerine yakın yerlere iskân edilmelerini zorunlu kılmıştır. Böylece aşiretler ekonomik açıdan şehir halkıyla bütünlük oluşturmuş bunun sonucunda debbâğlık ve deri eşya imalâtı şehirlerde süratle gelişerek pek çok Avrupa ülkesinin yüksek ücret karşılığında satın aldığı en iyi kalite ürünleri imal edecek düzeye çıkmıştır. Osmanlı Türkleri'nde büyük gelişme gösteren dericilik XV ve XVI. yüzyıllarda kasabalara kadar yayılarak diğer esnaf kollarının arasında önemli bir yere sahip oldu ve özellikle İstanbul, Edirne, Kayseri, Ankara, Bursa, Manisa, Tokat ve Konya gibi şehirlerin ticarî hayatına canlılık getirdi. XVI. yüzyılda Pierre Belon Türk dericiliğini ve deri işlemeciliğini överken Avrupa'daki dericilikten "yamacılık" şeklinde bahsetmektedir. Joseph Pitton de Tournefort ise Türk terliklerinin bile kendi ayakkabılarından daha temiz dikildiğini, basit yüzlü olmakla birlikte özellikle İstanbul'da yapılanların uzun zaman dayandığını ve burada Doğu Akdeniz'in en iyi ve en hafif derisinin kullanıldığını kaydetmektedir. Aynı şekilde Tavernier Diyarbekir'de kırmızı, Musul'da sarı ve Urfa'da siyah maroken üretildiğini, bunların en güzellerine ise XV. yüzyılın ortalarından itibaren kalabalık derici esnafının toplandığı merkezlerden biri olan Tokat'ta rastlandığını söylemektedir. 1660'ta Diyarbekir'i ziyaret eden M. Poullet de Anadolu'ya gelen İranlı, Mısırlı, Kafkasyalı, Rus ve Polonyalı tüccarların buradan sahtiyan götürdüklerini yazmakta, en mükemmel deri işçiliğinin Diyarbekir'de olduğunu belirtmektedir. Manisa'da imal edilen sahtiyan ise saray ayakkabıcıları tarafından kullanıldığı gibi İstanbul piyasasında da çok rağbet görüyordu.

Şehir pazarlarındaki ham ve yarı mâmul deri alım satımı, "ehl-i hibre" denilen bir komisyon tarafından düzenlenen narha göre yapılmaktaydı. Narh, mâmullerin masrafı ile kârının hesaplanması sonucu tesbit edilir ve kadı sicil defterlerine geçirilirdi. Böylece her malın kalitesine göre belirlenen fiyatlarla üretici, tüketici ve satıcı korunmaya çalışılırdı. XVI.

yüzyıldan itibaren Avrupa ülkelerinin Türk derilerine fazla itibar etmeye başlaması debbâğlık sanatını önemli bir meslek haline getirdi. Debbâğlar dağıtımdan aldıkları ya da bizzat değişik yerlerden getirttikleri ham derileri debbâğhânelerde sepilemekte ve bunlara istenilen rengi verdikten sonra dikici esnafına satmaktaydılar. Debbâğ esnafı üretimlerinin önemli bir kısmını "mîrî hizmet" olmak üzere düşük bir ücretle devlete verir, ancak devletin ihtiyacını karşıladıktan sonra elinde kalanı piyasaya sürebilirdi. Debbâğlar, derinin savaş malzemesi olması bakımından öncelikle tersane, cebehâne, tophâne ve mehterhâne gibi askerî kuruluşların ihtiyaçlarını karşılamak zorunda idiler. Deri fiyatlarının genelde sabit olmasına rağmen kış şartlarının ulaşımı zorlaştırması, ham derinin yeterli miktarda elde edilememesi, ürünlerin muhtekirler tarafından depolanması veya gizlice ihraç edilmesi gibi bazı hallerde iki üç misline çıktığı görülmekteydi. Tekel (yed-i vâhid) sistemi içinde bulunan ve stratejik malzeme olan deri ancak devlet müsaadesiyle yurt dışına çıkarılabilir, izin almadan çıkaranlar şiddetle cezalandırılırdı. Dericilikle uğraşan kişilerin nizamlara uymadıkları ve üretimde hile yaptıkları görüldüğünde esnaf yöneticileriyle devlet temsilcileri bir araya gelerek ilgili şahısları ikaz, tekdir veya te'dib ederlerdi. Kanunsuz fiilin tekrarı halinde suçu işleyen esnaf müslüman ise hapsedilir, gayri müslim ise küreğe konur, ayrıca kendisine meslekten el çektirme cezası uygulanırdı.

Debbâğlar XVIII. yüzyılın ikinci yarısında sanatlarının zirvesine çıkmışlardı ve zenginlik açısından diğer esnaftan üstün idiler. Her biri iki üç katlı yüksek binalarda faaliyet gösteren debbâğhânelerde, bir ustanın idaresinde çırak ve kalfalardan oluşan en az on beş yirmi kişilik işçi grubu çalışır, her debbâğhânenin su ile işleyen ve palamut öğütmeye yarayan bir değirmeni ile bostan kuyusu gibi kuyuları olurdu. Deriler önce bol suda iyice yıkanır, arkasından kireç kuyularına yatırılırdı. Bir müddet burada kaldıktan sonra "kaveleta" denilen özel bir bıçakla kirecin yaktığı kıllar ve yağ, et gibi kalıntılar kazınır, daha sonra deriler aralarına mazı, palamut veya güvercin, tavuk ve köpek dışkısı ufalanarak üst üste serilip bir müddet bekletildikten sonra tekrar kaveleta ile temizlenirdi. Bu işlem derinin istenilen kaliteye ulaşmasına kadar devam ederdi. En sonunda kösele, sahtiyan meşin, maroken gibi işlenmiş deri haline getirilen ham deriler, kırılmalarını önlemek ve rahat kullanılmalarını temin etmek amacıyla don yağı, kuyruk yağı veya balık yağı ile yağlanarak yumuşatıldıktan sonra

piyasanın istediği renklere boyanarak satışa sunulurdu.

Debbâğhâneler şehir ve kasabaların dışında, deniz kıyısı veya akarsuların yerleşim alanından çıktığı kesimlerde inşa edilirdi. Fakat zamanla şehir ve kasabaların gelişip büyümesi sonucu debbâğhânelerin mahalle aralarında kalması hayatı olumsuz yönde etkiledi ve pis koku ile atık maddelerin insan sağlığını tehdit eder hale gelmesi üzerine 1838 yılında bir karantina nizamnâmesi yayımlanarak debbâğhâne çevrelerinin ağaçlandırılması veya bu kuruluşların tamamen şehir dışına çıkarılması hükmü getirildi.

Osmanlı dericiliğinin her devirde en ileri ve gelişmiş merkezi İstanbul olmuştur. Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre İstanbul'da XVII. yüzyılda başlıcaları Kazlıçeşme, Kasımpaşa ve Üsküdar'da olmak üzere 700 kadar debbâğhâne mevcuttu. Buradaki deriye dayalı üretim tüketimi karşılamadığından gerek Rumeli gerekse Anadolu'nun önemli dericilik merkezi şehirlerinden ham ve işlenmiş deriler tüccarlar vasıtasıyla İstanbul'a getirilirdi. Debbâğ esnafı yöneticileri, ham derileri "lonca yeri" tabir edilen mahalde esnafın tezgâh ve alet kapasitesine göre dağıtırdı. Tuzlanmış ve kurutulmuş olarak gelen ham deriler debbâğlara, sepilenmiş deriler ise çoğunluğu Mercan Çarşısı'nda bulunan dikici esnafına satılırdı.

Tanzimat'tan sonra Osmanlı deri sanayiinde büyük bir gerileme oldu. Başlangıçta mezbahalarda kesilen hayvanların postlarını olduğu gibi alan debbâğ esnafı bunların yün ve kıllarını keçeci, külâhçı ve yorgancılara satarak gelir sağlardı. Debbâğların tekel ve gedik* sisteminin kaldırılmasından sonra bu imkândan mahrum kalmaları, yabancı tüccarların ham derileri yüksek fiyatla toplayıp dışarıya götürmeleri sebebiyle işleyecek deri bulamamaları, bulduklarını ise artan fiyatları yüzünden satın alamamaları gittikçe fakirleşmelerine ve bu sanatın gerilemesine yol açtı. Öte yandan Avrupa'da her zanaat dalında olduğu gibi debbâğlığın da makineleşmesi ve Osmanlılar'ın bu gelişmeye ayak uyduramaması gerilemeyi hızlandırdı. Avrupa ile rekabete dayanamayan debbâğları bir araya getirmek ve deri sanayiini geliştirmek için 1864 yılında bir ıslah komisyonu kuruldu. Bu komisyon gedik imtiyazının yine eskisi gibi devam etmesine ve debbâğ esnafının ayrı ayrı çalışmayıp birleşerek bir ortaklık kurmasına karar verdi. Eylül 1866'da 11 altın sermaye ile kurulan ve otuz maddelik bir nizamnâme ile işe başlayan Şirket-i Debbâğıyye Avrupa

standartlarına uygun üretime geçti ve Türk dericiliğinin itibarını arttırdı; hatta devrin devlet adamları şirketin gelişmesine yardımcı olmak için hisse senetlerinden satın aldılar. Ancak gedik imtiyazının muhafaza edilememesi işlerin bozulmasına ve kısa sürede şirketin dağılmasına sebep oldu; bunun üzerine sanatını icra etmek isteyen eski ortaklardan birçoğu yine şahsî debbâğhânelerini kurdular.

XIX. yüzyıl ortalarına kadar eski usullerle üretim yapan İstanbul dışındaki debbâğhâneler yanında özellikle 1850'lerde Sakız, Sisam, Midilli, Edremit ve İzmir yöresinde küçük fabrikalar ve işletmeler de açılmıştır. Ancak genel olarak yeni teknik gelişmeleri takip edemeyen Türk dericiliği iç piyasaya yönelik küçük işletmeler olarak kalmıştır. Bu arada II. Mahmud devrinde kurulan Beykoz'daki deri fabrikası da faaliyetini sürdürdü ve Cumhuriyet döneminde Sümerbank'a bağlı bir devlet müessesesi olarak üretimde önemli bir yere sahip oldu. Öte yandan İstanbul'da yeni açılan fabrika ve işletmeler eski debbâğhânelerin yer aldığı Kazlıçeşme'de toplandı. Fakat zamanla şehir içinde kalan bu semtte gayri sıhhî şartlar altında çalışan debbâğhâneler günümüzde Aydınlıköy'deki yeni modern tesislerine kavuştu. Yüzyıllar boyunca Osmanlı dericiliğinin ana merkezlerinin başında gelen Kazlıçeşme bugün bir gezinti ve park yeri haline getirilmektedir. Cumhuriyet döneminde Türk dericiliği 1950'lerden itibaren ve özellikle 1970'ten sonra önemli gelişmeler gösterdi. Deri ve deri mâmullerini modern ihtiyaçlara göre üreten, ihracata yönelik çalışan büyük iş yerleri kuruldu. Bugün kaliteli bir işçilikle üretilen deri giyim sanayi eşyaları ihracatta önemli bir paya sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İstanbul Ahkâm Defteri, nr. 2, s. 8, 11, 194; nr. 3, s. 371; nr. 4, s. 254, 272; nr. 8, s. 214; nr. 9, s. 42; nr. 18, s. 33; nr. 21, s. 172; BA, MD, nr. 41, s. 241; nr. 199, s. 63; nr. 203, s. 247; nr. 233, s. 120-121; BA, Cevdet-İktisat, nr. 53, 296, 418, 440, 701, 736, 940, 1074, 1079, 1282, 1472, 1889, 2151, 2215; BA, Cevdet-Sıhhiye, nr. 1371; BA, Cevdet-Belediye, nr. 936, 1215, 5699, 6366, 7595; BA, Cevdet-Askerî, nr. 26.836; BA, HH, nr. 26.005,

30.866; BA, BEO, nr. 1214; BA, İrade-Mesâil-i Mühimme, Karantina Nizamnâmesi, nr. 2546; P. Belon, Les Observations de plusieurs singularités et choses mémorables, Paris 1589; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 615; M. Poullet, Nouvelles relations du Levant, Paris 1668, II, 415; J. P. de Tournefort, Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du Roy, Lyon 1717, II, 246; J. B. Tavernier, Les Six voyages en Turquie en Perse, Paris 1981, II, 159; Nûri, Debâgat, İstanbul 1928, s. 47, 99, 139; Ronart, CEAC, s. 316; Ali Mazaharî, La Vie quotidienne des Musulmans en Moyen Age, Paris 1962, s. 269; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, Ankara 1971, II, 173; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, tür.yer.; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 279-282; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1985, V, 2, 102; R. Mantran, 17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul (trc. Mehmet Ali Kılıçbay – Enver Özcan), Ankara 1986, II, 76; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 80-81; a.mlf. – İlhan Şahin, "XV. Asrın İkinci Yarısında Tokat Esnafı", OA, VII-VIII (1988), s. 295, 305; "Tesviyetü'l-cild", el-Muḳteṭaf, VI-VII, Beyrut 1881, s. 175; Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, "Debbağlar: 13. Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı", Peyâm-ı Sabah, İstanbul 31 Teşrînievvel 1337, s. 3; L. Fekete, "Osmanlı Türkleri ve Macarlar 1366-1399" (trc. Sadrettin Karatay), TTK Belleten, XIII/52 (1949), s. 700, 701, 710; Fr. Taeschner, "İslâm Ortaçağında Fütüvva Teşkilâtı", İFM, XV (1955), s. 23-24; Paul Wittek, "Osmanlı İmparatorluğunda Türk Aşiretlerinin Rolü", TD, sy. 17-18 (1962), s. 265; Neşet Çağatay, "Anadolu Türklerinin Ekonomik Yaşamları Üzerine Gözlemler", TTK Belleten, LII/203 (1988), s. 493; Özer Ergenç, "18. Yüzyıl Osmanlı Sanayii ve Ticaret Hayatına İlişkin Bazı Bilgiler", a.e., s. 521; R. Ekrem Koçu, "Debbağhane", İst.A, VIII, 4042; ML, III, 577-578.

Zeki Tekin

DERÎ

(درى)

Bugünkü Farsça’nın temelini teşkil eden eskiden saray ve çevresinde konuşulan dil.

Derî kelimesi “saray” anlamına gelen derbârın hafifletilmiş şeklidir. Bu dilin ne zaman ortaya çıktığı tartışma konusudur. Eski İran hükümdarlarından Behmeni İsfendiyâr, Cemşîd ve Behrâm-ı Gûr zamanlarında icat edildiğini ileri

sürenler olduğu gibi batı veya doğu İran lehçelerinden birini oluşturduğunu söyleyenler de vardır. Eski Arap kaynaklarına göre Derî güneybatıda Medâin şehirlerinde konuşulmaktaydı. Arap istilâsından sonra Medâin’den kuzeye kaçan Sâsânî Hükümdarı Yezdicerd’in Merv’de bıraktığı kalabalık halk bu dili etrafa yaymıştır. Bu kayıtlara göre yüksek düzeyde Arap devlet adamlarının kaldığı Merv’de bu dil hem Arap hem de başka lehçelerde konuşan İranlılar tarafından benimsenmiştir. Derî’nin İran’ın doğusunda oluştuğu ve buradan diğer birçok bölgenin dili haline geldiği de ileri sürülmektedir. Ancak her iki görüşün de eksik yanları vardır. Zira yapısına bakılarak Derî’nin daha önceleri oluşmuş olduğu söylenebilir. Nitekim bu dil Sâsânîler’in son dönemiyle ondan önceki Aşkaniyan dönemindeki dillerin karışımından ibaret görünmektedir ve her iki dönemde de saray dili özelliklerine rastlanmaktadır. Bu özellik Arap fethinden sonraki dönemde İran’da teşekkül eden Tâhirîler, Saffârîler ve Sâmânîler devletlerinde de korunmuş, saray ve çevresinin dili olarak şiir ve nesirde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Ḳāṭıʿ, “derî” md.; Dihhudâ, Luġatnâme, “derî” md.; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 490; Makdisî,

Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 335; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 19; E. Berthels, “Persidskiy Dari Tadžikskiy”, Sovedskaya Étnografya, IV, Moskva 1950, s. 55-66; a.mlf. – Ahmed Ateş, “İran”, İA, V/2, s. 1042; R. N. Frye, “Die Wiedergebud Persiens um die Jahrtausend Wende”, Isl., XXXV (1960), s. 42; a.mlf., “Darī”, EI^2 (İng.), II, 142; Cl. Huart, “Derî”, İA, III, 542.

Tahsin Yazıcı

DER‘İYE

(bk. DİR‘İYE).

DERKĀVİYYE

(الدرقاويّة)

Şâzeliyye tarikatının Ebû Hâmid Mevlâ el-Arabî ed-Derkāvî'ye (ö. 1239/1823) nisbet edilen bir kolu.

XVIII. yüzyılın sonlarıyla XIX. yüzyılın başlarında Fas ve Cezayir'de büyük bir yaygınlık kazanan bu tarikatın ilk kurucusu, bir İdrîsî şerif olan Ali b. Abdurrahman el-Cemâl'dir. Gençliğinde Fas Sultanı Mevlâ İsmâil'in vefatından sonra oğlu Sultan Muhammed'in hizmetine giren Ali b. Abdurrahman, yeni sultanın İdrîsî şeriflere kötü muamele etmesi üzerine Tunus'a gitti ve orada Şeyh Ebû Abdullah Cessûs ile tanıştı. Daha sonra Şâzelî şeyhlerinden Ebü'l-Mehâmid Sîdî el-Arabî el-Endelüsî'ye intisap etti. On altı yıl hizmetinde bulunduğu şeyhinin ölümü üzerine onun makamına geçti. Fas'ta bir zâviye yaptırarak burada irşadla meşgul oldu. 100 yılı aşkın bir hayat sürdükten sonra 1194'te (1780) vefat eden Ali b. Abdurrahman'ın en meşhur halifesi, tarikata adını veren Mevlâ el-Arabî ed-Derkāvî'dir. Şeyhi öldüğünde otuz yaşlarında olan Derkāvî tarikatın başına geçince mensupları kısa sürede büyük bir artış gösterdi. Tarikat âdâb ve erkânını tarif ve tesbit ederek müridler arasında birliği sağladı ve bundan sonra tarikat kendi adıyla anılmaya başladı.

Derkāviyye tarikatının intisap âdâbı şöyledir: Şeyh müridin elini tutarak Nahl sûresinin 91. âyetini okur ve sabah akşam 100'er defa, "Eşhedü en lâ ilâhe illallahu vahdehû lâ şerîke leh, lehü'l-mülkü ve lehü'l-hamdü ve hüve alâ külli şey'in kadîr" sözleriyle zikretmesini söyler. İntisap töreni toplu ve cehrî zikirle sona erer. Müridlere tavsiye edilen hususlar arasında raks eşliğinde ferdî veya toplu olarak zikretmek, açlığa katlanmak, şehevî arzulara oruç tutarak hâkim olmak, makam ve mevki sahibi kişilerden uzak durmak ve takvâ sahibi kişilerle birlikte bulunmak gibi esaslar sayılabilir. Derkāvî dervişleri Hz. Mûsâ'yı taklit ederek asâ kullanır, boyunlarına iri taneli tesbih geçirerek dolaşırlar. Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e benzemek için eski elbiseler giydiklerinden kendilerine "ebû derbâle" de denilmiştir.

Tarikata ait ilk tekke bizzat Derkāvî tarafından Bû Berîd bölgesinde kurulmuştur. Tekkelerin yerleri tesbit edilirken devlet merkezine uzak olan bölgelerin seçilmesine özellikle dikkat edilmiştir.

Derkāviyye tarikatı mensupları Fas ve Cezayir'in siyasî tarihiyle ilgili etkin roller oynamışlardır. Şeyh Derkāvî'nin başlangıçta Fas Sultanı Süleyman el-Mevlâ ile arası çok iyi olmasına rağmen tarikat hızla gelişerek Fas sarayında bile yaygınlık kazanınca sultanın tavrı değişmiş ve şeyh tutuklanmıştı. Derkāvîler Osmanlı hâkimiyetine karşı olumsuz tavır almışlar ve Türk beyleriyle mücadeleye girişmişler, aynı tavrı Fransız işgalinden sonra onlara karşı da göstermişlerdir.

Derkāviyye'nin kolları ve kurucuları şunlardır: Bûzîdiyye (kurucusu Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî [ö. 1229/1814]); Bedeviyye (kurucusu Ahmed el-Bedevî [ö. 1310/1892], Bedevî'nin halifesi Ahmed el-Hâşimî tarafından geliştirilmiştir); Gummâriyye (kurucusu Ahmed b. Abdülmü'min); Harrâkiyye (kurucusu Abdullah b. Muhammed el-Harrâk [ö. 1261/1845]); Kettâniyye (kurucusu Muhammed b. Abdülvâhid el-Kettânî); Bû Azzâviyye (kurucusu Muhammed b. Ahmed et-Tayyib el-Bû Azzâvî [ö. 1914]); Mehâciyye (Kaddûriyye, kurucusu Sîdî Bû Azzâ el-Mehâcî); Aleviyye (kurucusu Ahmed el-Alevî [ö. 1934]); Medeniyye (kurucusu Muhammed Hamza elMedenî [ö. 1846]). Hicaz'da yaygınlık kazanan bu son kol Rahmâniyye (kurucusu Muhammed b. Mes'ûd b. Abdurrahman [ö. 1295/1878]) ve Yeşrûtiyye (kurucusu Ali Nûreddin el-Yeşrûtî [ö. 1308/1891]) adlı iki şubeye ayrılmıştır.

Louis Rinn XIX. yüzyıl sonlarında Cezayir, Oran ve Konstantin bölgelerinde otuz iki Derkāvî zâviyesi bulunduğunu ve mensuplarının sayısının 15.000'e yakın olduğunu söyler. Cezayir'deki Derkāvîler'in sayısı hakkında aynı rakamı tekrar eden R. Le Tourneau Fas'ta da 1939 yılında 34.000 kadar Derkāviyye mensubu bulunduğunu bildirmektedir.

Derkāviyye tarikatı Aleviyye kolu vasıtasıyla bugün de faaliyetini sürdürmekte olup bu kolun Avrupa'da da birçok mensubu bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Derkāvî, Resâʾil, Fas 1318; a.e.: Letters of Sufi Master (trc. T. Burckhardt), London 1986; L. Rinn, Marabouts et Khouan, Algiers 1884, s. 231-264; Selâvî, Kitâbü'l-İstiḳṣâ, Kahire 1312, IV, 140; Caʿfer el-Kettânî, Selvetü'l-enfâs, Fas 1316, I, 176, 267, 358; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 111-133; Âmir en-Neccâr, eṭ-Ṭuruḳu'ṣ-ṣûfiyye fî Mıṣr, Kahire 1983, s. 236; T. Burckhardt, "Extracts from the Letters of Shaikh al-ʿArabī ad-Darqāwī", Studies in Comparative Religion, I (1967), s. 13-21; R. Le Tourneau, "Darḳāwa", EI² (İng.), II, 160; DMİ, IX, 198.

Muhammed el-Celyend

DERKENAR

(درکنار)

Osmanlı bürokrasisinde idarî bir işlemin adı ve bir belge türü.

Farsça olan der-kenâr sözlükte “kenara veya alta yazılmış yazı, not, esas metne göre çıkma” anlamına gelir. Osmanlı bürokrasisinde resmî yazışmalarda,

mazhar, arzuhal, arz gibi evrakın üst, yan veya alt taraflarında o işle ilgili olarak daha önce yapılmış muameleleri, bir kaydı, bir şerhi, görgüyü, idarî, hukukî, malî bir durumu ihtiva eden açıklayıcı ve tamamlayıcı yazıya bu ad verilirdi.

Gerek Dîvân-ı Hümâyun gerekse maliye kalemlerinde bir meselenin evveliyatı, geçmişteki muameleleri, şartları, verilmiş fermanı varsa ve buna ihtiyaç duyuluyorsa ilgili kalem defterlerinden “derkenar ettirilmek” gerekirdi. Bunun için evrakın kenarına “mahallinden derkenar oluna”, “kaydı kaleminden derkenar”, “başmuhasebeden derkenar”, “maliyeden verilen ferman derkenar oluna”, “Cizye Kalemi’nden şurûtu derkenar oluna”, “Haslar Kalemi’nden derkenar” gibi ifadeler yazılırdı. İlgili kalemden çıkarılan derkenar, genellikle belgenin sağ üst köşesine daha ince bir yazıyla yazılır, çok defa istenen sûret aynen kaydedilirdi. Bu derkenar, yapılacak yeni muamele için hukukî, idarî veya malî açıdan esas alınırdı. Bu şekilde kayıtlarla olayların bir belge üzerinden bazan on bazan yirmi yıl öncesine kadar takibi mümkün olurdu. XIX. yüzyılda arzuhallerin üzerine devlet dairelerinde yazılarak verilen resmî cevaba da derkenar denirdi. Öte yandan XIX. yüzyılda sadâret yazışmalarında verilen bir emri veya alınan bir kararı tamamlayıcı mahiyette olmak üzere ayrı bir kâğıda yazılan yazı da “kenar” olarak adlandırılmıştır. Bu tür ek yazıların yazıldığı kâğıdın üstünde “kenar” ibaresi yer alırdı.

Ayrıca çeşitli tarihî, edebî ve dinî kitaplarda unutulan veya izahına ihtiyaç duyulan ibareler asıl metnin yan tarafına yazılır ve bu da genellikle

derkenar ifadesiyle belirtilirdi. Sayfa kenarındaki bu ifadeler bazan uzar, yan, arka ve ön sayfalara da geçebilirdi. Genellikle müellif nüshalarının tesbitinde bu gibi kenar notları belirleyici olmaktadır. Müellif, eserinin ilk müsveddesi üzerindeki çalışmalarında tamamlayıcı hususlar veya eksik gördüğü kısımlarla ilgili notları derkenar şeklinde çıkarır, daha sonra istinsah edildiğinde veya beyaza çekildiğinde derkenar notları metin içerisine alınırdı. Bu çalışmalar müellifin ikinci, üçüncü telif safhalarını yansıtması bakımından mühimdir (meselâ bk. Kâtib Çelebi, Fezleke, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1914).

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Fezleke, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1914; Bekir Kütükoğlu, Kâtib Çelebi Fezlekesinin Kaynakları, İstanbul 1974, s. 13-14; Asparouch Velkov, “Les notes complémentaires dans les documents financiers ottomans”, Turcica, XI, Paris 1979, s. 37-77; Pakalın, I, 427; Mithat Sertoğlu, Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi, İstanbul 1958, s. 75.

Atilla Çetin

DERMENGHEM, Émile

(ö. 1892-1971)

Fransız şarkiyatçısı.

Hz. Peygamber'in hayatını yazan Batılı ilim adamlarının en iyi niyetlilerinden biri olarak kabul edilir. Uzun müddet Kuzey Afrika'da bulunmuş, bir süre de Cezayir Kütüphanesi'nin müdürlüğünü yapmıştır.

Eserleri. Dermenghem'in önemli eserlerinden bazıları şunlardır: 1. La Vie de Mahomet (Paris 1929, 1950, 1979). En tanınmış eseridir. Arap âleminde, Muhammed Hüseyin Heykel'in es-Siyâse gazetesinin ilâvelerindeki tenkit ve yorumlarından sonra dikkatleri çeken kitap, Reşat Nuri Güntekin tarafından Muhammed'in Hayatı ismiyle Türkçe'ye (İstanbul 1935), Âdil Zuaytir tarafından Ḥayâtu Muḥammed adıyla Arapça'ya (Kahire 1945, 1949) çevrilmiştir. Erken devir İslâmî rivayetlerin yanında en son araştırmalardan da faydalanarak eserini yazdığını belirten Dermenghem, İslâmiyet ve Hıristiyanlığı ele aldığı IX. bölümde her iki din arasında Âdem, İblîs, geçmiş peygamberler, melekler, mesîh, deccâl, dirilme, âhiret, hesap, ceza ve mükâfat gibi konularda yakın benzerlikler bulunduğuna dikkat çekerek İslâm'ın Hıristiyanlık'tan alınmış olduğunu iddia etmiş, insaf sahibi şarkiyatçılardan biri sayılmakla birlikte o da birçok Batılı müellifin saplandığı hataya düşmüştür. Hz. Peygamber'in, çevresinde bulunan hıristiyanlarla görüştüğünü, onların fikir ve bilgilerinden faydalandığını ileri süren yazar, İslâmiyet'teki Allah kavramı ve akîdesinin muhtemelen Suriye yahut Mekke hıristiyanlarından alındığını söylemekte, her fırsatta Hıristiyanlığın İslâm'dan üstün olduğunu ve çeşitli yönlerden onu etkilediğini ispatlamaya çalışmaktadır. Diğer taraftan İslâmiyet'in, Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilmediği yolundaki görüşünü de (bk. en-Nisâ 4/157) Hıristiyanlığa uymadığı için hoş karşılamamakta ve konu ile ilgili âyetlerin eksik olabileceği ihtimalini dahi söz konusu etmekten çekinmemektedir. 2. Vies des saints musulmans (Paris 1942, 1981). Müslüman velîlerinin biyografileriyle ilgili olan kitapta İbrâhim b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Bişr el-Hâfî, Serî es-Sakatî, Yahyâ b. Muâz er-Râzî, Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Bekir

Şiblî gibi şahsiyetlerin yanı sıra daha sonraki devirlerde Kuzey Afrika'da yetişen Sîdî Ebû Medyen, Sîdî Ebü'l-Abbas ve Hirrâlî gibi velîlerin hayatından bahsedilmektedir. 3. Mahomet et la tradition islamique (Paris 1955, 1975). Hz. Peygamber'in hayatı, faaliyetleri, İslâm geleneği, savaşlar, fetihler, ibadetler ve mezhepler gibi konuların işlendiği eser J. M. Watt tarafından Muhammad and the Islamic Tradition adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (New York-London 1958). 4. Contes fassis, Nouveaux contes fassis (Paris 1926, 1928, 1983). Muhammed el-Fâsî ile birlikte yazdığı bu kitaplarda Fas'ta yaygın olan hikâyeler konu edilmektedir. 5. Le Culte des saints dans l'Islam Maghrebin (Paris 1954, 1982). Kuzey Afrika'da müslüman velîlere gösterilen saygı anlatılmaktadır. 6. Contes kabyles (Paris 1945). Fas'ta Kabiliye bölgesine ait hikâyeleri ihtiva eder. 7. Les Plus beaux textes arabes (Paris 1951, 1980; eserlerinin geniş bir listesi için bk. Akīkī, I, 297-298).

BİBLİYOGRAFYA

Stoddard, Hâżırü'l-ʿâlemi'l-İslâmî, I, 43-104; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriṭūn, Kahire 1964, I, 297-298; Muhammed Abdülfettâh Uleyyân, Aḍvâʾʿale'l-istişrâḳ, Küveyt 1400/1980, s. 102-112; "Dermenghem, Émile", Le Grand Robert des noms propres, Paris 1987, II, 869-870.

Mustafa Öz

DERNE

(درنة)

Libya’nın kuzeydoğusunda Akdeniz kıyısında şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Berka bölgesinde Bingazi’den sonra ikinci önemli yerleşim merkezi olup Cebeliahdar’ın doğu yamaçlarında, Vâdî nehrinin etrafında ve bu su kaynağı sayesinde limon, portakal, muz, nar, hurma ağaçları ve çeşitli sebzelerin bolca yetiştirildiği aynı adlı verimli ovada yer alır. İlkçağ’larda Dernis adıyla bir Grek kolonisi olarak kurulan şehir Ptolemaioslar devrinde gelişti ve milâttan önce 96’da Romalılar’ın eline geçti. Bizanslılar zamanında ise piskoposluk merkezi haline geldi.

Berka bölgesi, Amr b. Âs’ın İskenderiye’yi fethinden sonra müslümanların eline geçince (22/642-43) Derne de alındı. Bizanslılar’ın burayı geri alma teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlandı. İslâm hâkimiyeti sırasında bölgedeki Berberî halk süratle Müslümanlığı kabul ettiği gibi Mısır’dan birçok Arap kabilesi gelip buraya yerleşti. Emevîler ve Abbâsîler döneminde bir İslâm şehri olarak gelişen Derne daha sonra Ağlebîler ve Fâtımîler idaresinde kaldı. Bir süre Normanlar’ın istilâsına uğradıysa da Muvahhidler zamanında tekrar İslâm hâkimiyetine girdi. Tunus’taki Hafsî hânedanının idaresi sırasında Trablusgarp ile birlikte 1510’da İspanyollar tarafından zaptedildi. 1530’dan itibaren Malta adasıyla beraber Rodos’tan çıkarılan Saint Jean şövalyelerine verildi. 1551’de Osmanlı idaresine geçti. Trablusgarp Turgut Reis’in teşvik ve gayretleriyle Osmanlı hâkimiyetine geçtikten sonra beylerbeyi unvanı ile buraya yerleşen Turgut Reis (Paşa) sınırlarını genişleterek doğuda Tobruk ve Derne’yi almıştı.

Osmanlı idaresi öncesi kervan ve hac yollarının uzağında bulunduğundan fazla gelişme gösteremeyen ve bu sebeple Arap coğrafyacılarının seyahatnâmelerinde önemli bir yer almayan şehir, Osmanlı döneminde nüfus ve iktisadî yönden giderek büyüdü ve genişledi. Osmanlı hâkimiyetine geçmesinin ardından burada Osmanlı askerî, mülkî ve adlî

sistemi kuruldu. Muhafız olarak bulunan yeniçeriler ve denizcilerin yanında kuloğulları zamanla varlıklarını hissettirmeye başladılar. Trablusgarp'tan gönderilen bir kaid mülkî âmir olarak hizmet gördü. Şehirde yerli halk için Mâlikî mezhebinde, Türkler için de Hanefî mezhebinde iki ayrı mahkeme vardı.

Trablusgarp ocağına yeniçeriler ve dayılar hâkim olduktan sonra (1603) Derne'nin yönetimi de ocaklıların eline geçti. Zaman zaman ağalar ve dayılar arasında çıkan anlaşmazlık ve mücadeleler buradaki taşra yönetimini olumsuz yönde etkilemiş, bu arada bedevîlerin isyankâr davranışları da sürmüştür.

XV. yüzyılın sonlarına doğru bölgeye gelmeye başlayan Endülüslü göçmenler şehrin sosyal ve iktisadî hayatında belirli bir canlanmaya yol açtılar. Özellikle tarım, zenaat ve ticaret alanlarının gelişmesinde önemli payı olan bu göçmenlerin gelişini Osmanlı yöneticileri de teşvik etmiş ve bunun sonucu olarak 1040 (1630-31) yıllarında birçok Endülüslü Derne'ye gelip yerleşmişti. 1637'de de dört gemi Tunus'tan 800'den fazla Endülüslü müslümanı Derne'ye getirmişti. Bu yıllarda Endülüslü müslümanların Derne'ye iskânı için Osmanlı hükümet merkezinden izin alan Trablusgarp Beylerbeyi Kasım Paşa Derne'de ziraî faaliyetleri teşvik etti. Sahra kervan ticaretini elinde tutmak ve Akdeniz limanlarına yabancıların hâkim olmasını engellemek isteyen Muhammed Dayı (ö. 1649) zamanında Derne ve Bingazi'ye özel bir önem verildi. Burada sulama tesisleri kuruldu ve halkın yararına birçok hizmet gerçekleştirildi, büyük bir cami yapıldı.

1711'de Trablusgarp valiliğini elde ederek güçlü bir idarenin tesisine çalışan Karamanlı Ahmed Paşa Derne ile Bingazi'yi ele geçirdi (1715) ve böylece bölgede Karamanlı ailesinin egemenliği kuruldu. XVIII. yüzyıl boyunca bir dizi ayaklanmaya sahne olan Derne'de 1801-1805 arasında önemli siyasî olaylar meydana geldi. Amerika Birleşik Devletleri ile 1795'te bir antlaşma imzalayan vali Yûsuf Paşa, Cezayir ve Tunus'a bu devletin verdiği hediye ve senelik paranın daha fazla olduğunu öne sürerek kendisine eşit muamele yapılmasını istedi, fakat Amerika Birleşik Devletleri bunu kabul etmedi. Bunun üzerine Trablusgarplı korsanlar Amerikan gemilerine saldırılar düzenlemeye başladılar. Barış teşebbüsleri sonuç vermeyince Amerika Birleşik Devletleri Trablusgarp önlerine bir

donanma göndererek (1802) eyaletin sahillerini ablukaya aldırdı. Savaşta bazı asker ve subayları esir edilen Amerikalılar, Yûsuf Paşa'nın Malta'da bulunan kardeşi Ahmed Bey ile iş birliğine gittiler ve onu Derne'ye çıkararak civardaki kabilelerin bağlılığını kazanmasında yardımcı oldular. Ahmed Bey'in Derne ve civarına hâkim olmasından telâşa düşen Yûsuf Paşa 4 Haziran 1805'te Amerika Birleşik Devletleri ile dostluk, ticaret ve seyr-i sefâin muahedesi imzalamak zorunda kaldı. Anlaşma gereği Ahmed Bey'i Derne'den çıkararak ailesiyle birlikte Mısır'a götüren Amerikalılar, 12-13 Haziran 1805'te Derne'yi top ateşine tuttular. Ardından Yûsuf Paşa'nın büyük oğlu Mehmed Bey şehre gelerek birkaç gün içinde ahaliyi itaat altına aldı. Yûsuf Paşa 1826'da ülkeyi oğulları arasında paylaştırdığında Derne'yi kölesi Mustafa Bey'e verdi.

1816'da Derne'nin 7000 olan nüfusunu 500'e indiren veba salgınından sonra 1834'te başgösteren kolera salgını ve şiddetli deprem de pek çok kimsenin ölümüne yol açtı.

Osmanlı Devleti'nin 1835'te Karamanlı ailesinin hâkimiyetine son vererek burasını merkezden gönderilen valilerle yönetmeye başlamasından sonra Derne Bingazi sancağına bağlı bir kaza haline getirildi. Bingazi müstakil mutasarrıflık statüsüne kavuşunca Derne bu mutasarrıflığı teşkil eden dört kazadan biri oldu. Buranın Kubbe, Bûmbâ, Tobruk adlı üç nahiyesi vardı; daha sonra bunlara Sellûm ilâve edildi.

Siyasî, iktisadî, içtimaî ve kavmî sebeplerle çıkan, 1831-1842 yılları arasındaki Abdülcelîl b. Gays Seyfünnasr ve 1835-1858 yıllarındaki Şeyh Gume isyanlarının tesirleri Derne'de de hissedildi. 1860'lı yıllardan itibaren Avrupalılar'ın Trablusgarp, Derne ve Bingazi gibi merkezlere ilgileri artınca buralarda bazı ticarî firmaların şubeleri açıldı ve İngiliz, İtalyan, Fransız rekabeti başladı.

1837'den itibaren bölgede faaliyetleri artan Senûsiyye tarikatının zâviye ve eğitim merkezleri Derne'de de açıldı. Senûsiyye tarikatının kurucusu Muhammed b. Ali es-Senûsî Hicaz'a giderken (1830) çocuklarını ve aile fertlerini Derne'de bıraktı. Oğlu Sîdî el-Mehdî 1844'te Derne'de doğdu. Cağbûb gibi burası da Senûsîler'in önemli merkezlerinden biri oldu. Ayrıca şehirde Ticâniyye, Kadiriyye gibi tarikatların zâviyeleri de bulunuyordu.

II. Abdülhamid döneminde nüfusu 9500 kişiye ulaşan Derne'de okul, hastahane, kışla yapıldı ve diğer bazı imar faaliyetlerine girişildi. Böylece şehrin fizikî yapısında önemli değişiklikler meydana getirildi. Fakat 1911'de İtalya'nın Trablusgarp'a saldırması ve Osmanlı Devleti'ne savaş açması üzerine İtalyanlar'ın ilk hedeflerinden biri olan Derne 30 Eylül'de bombalandı ve 16 Ekim'de Amiral Presbitero tarafından işgal edildi. Türkiye'den gelen az sayıdaki vatan sever subay ve aydın İtalyan işgaline karşı savaştı. Kolağası Mustafa Kemal (Atatürk) Derne cephesi kumandanlığı yaptı ve işgalcilere karşı halkı ve bedevîleri teşkilâtlandırdı.

18 Ekim 1912 Uşi (Ouchy) Antlaşması ile Derne İtalya'ya bırakıldı; şehir İtalyan idaresi döneminde tahkim edilerek imarına çalışıldı. II. Dünya Savaşı'nda müttefiklerle İtalya arasında el değiştiren ve şiddetli savaşlara sahne olan Derne İngilizler'ce zaptedildi. 1951'de ilân edilen Libya Birleşik Krallığı'nın bir şehri olarak kalan Derne sonraki yıllarda yeni gelişmeler kaydetti ve nüfusu 61.586'ya ulaştı (1984). Derne ilinin (belediyye) nüfusu ise 104.953'tür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, BEO, Vâride-sâdıra, nr. 1022-1028; BA, Mesâil-i Mühimme, nr. 2082-2107; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 452; Ayyâşî, er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, Rabat 1977, I, 108-109; E. Dupuy, Americains et Barbaresques (1776-1824), Paris 1910, s. 231-272; Aziz Samih, Şimâli Afrika'da Türkler, İstanbul 1936-37, II, 236-237; E. Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica, Oxford 1954, tür.yer.; Celâl Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1960, tür.yer.; K. Folayan, Tripoli During the Reign of Yusuf Pasha Qaramanlı, London 1970, tür.yer.; a.mlf., "Tripoli and the War with the U.S.A. 1801-1805", JAfr.H, XIII/2 (1972), s. 261-270; J. M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib, London 1980, s. 309-311; N. A. Ziadeh, Sanūsīyah, Leiden 1983, tür.yer.; M. Morsy, North Africa 1800-1900, London 1984, s. 102-103; Netâʾicü't-taʿdâdi'l-ʿâm li's-sükkân (nşr.

el-Cemâhiriyyetü’l-Arabiyyetü’l-Lîbiyye Maslahatü’l-ihsâ’ ve’t-tadâd), Derne 1984, s. 38; N. Slouch, “Les Turcs et les indigènes en Tripolitaine”, RMM, I/3 (1907), s. 364-372; a.mlf., “La Tripolitaine sous la domination des Karamanlı”, a.e., VI/9 (1908), s. 52-84; L. Anderson, “Nineteenth-century reform in Ottoman Libya”, IJMES, XVI/3 (1984), s. 325-348; Muhammed et-Tuveyr, “el-Ḥareketü’t-taḥarruriyye żıdde baʿżi’l-vülâti’l-ʿOs̱mâniyyîn bi-Libyâ”, Mecelletü’t-Târîḫiyyeti’l-Maġribiyye, sy. 53-54, Tunus 1989, s. 109-124; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 2133; TA, XIII, 106-107; L. Veccia Vaglieri, “Darna”, EI[2] (Fr.), II, 165-167.

Atilla Çetin

DERNSCHWAM de HRADICZIN, Hans

(ö. 1494-1568 [?])

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde İstanbul'a gelerek Amasya'ya kadar giden ve bir seyahatnâme kaleme alan Alman seyyahı.

Bohemya'nın Brux kasabasında doğdu. Varlıklı bir aileden geldiği ve oldukça iyi bir öğrenim gördüğü tahmin edilmektedir. Viyana Üniversitesi'nin 1507 yılı kütük defterinde adına rastlanan Dernschwam'ın 5 Eylül 1510'da Leipzig Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun olduğu bilinmektedir. Wiener Nationalbibliothek'te bulunan bir el yazmasından, bir süre Viyana'da yaşadıktan sonra 1514'te Ofen'e (Budin), Macar kraliyet sarayında prenslerin mürebbisi olan Hieronymus Balbi'nin yanına gittiği ve 1515'te onunla birlikte Pressburg'a geçip daha sonra 1520-1530 yılları arasında Macaristan ve Transilvanya'da dolaşarak gördüğü Roma kitâbelerinin kopyalarını bir deftere geçirdiği öğrenilmektedir. 1525'ten itibaren, koleksiyonlarıyla ünlü Augsburglu banker ve sanat dostu Anton Fugger'in hizmetinde bulunan Dernschwam, 1549 yılına doğru onun yanından ayrılarak 1553'te Alman İmparatoru I. Ferdinand'ın Kanûnî Sultan Süleyman'a gönderdiği elçilik heyetine katıldı. İstanbul'u görmek, Osmanlı Devleti'ni tanımak isteğiyle heyete katılan Dernschwam, bu uzun yolculuğu kendi hesabına yaptığını seyahatnâmesinin sonunda açıkça belirtir.

22 Haziran günü Viyana'dan yola çıkan heyet 25 Ağustos'ta İstanbul'a ulaştığında padişah Nahcıvan seferi için Anadolu'ya hareket etmek üzereydi. Elçilik heyeti bundan dolayı huzura kabul edilmedi ve Kanûnî ile görüşebilmek için bir buçuk yıldan fazla bir süre beklemek zorunda kaldı. Nihayet heyet, 1554 Kasım ayı başlarında seferden dönüp kışı Amasya'da geçiren padişahın huzuruna çıkabileceği haberini alınca 9 Mart 1555'te İstanbul'dan ayrılarak Gebze, İznik, Ankara, Çorum üzerinden bir ayda Amasya'ya ulaştı. Dernschwam, elçilik heyetinin 7 Nisan'dan Haziran

başına kadar Amasya'da kalması sebebiyle şehri tanıma fırsatı buldu ve bu arada Şah Tahmasb'ın Kanûnî'ye gönderdiği fevkalâde görkemli İran barış heyetinin de gelmesiyle (10 Mayıs) yaşanan çok hareketli günlere şahit oldu. 2 Haziran'da dönüş yolculuğuna başlayan heyet aynı güzergâhı takip ederek 23 Haziran'da İstanbul'a vardı ve 3 Temmuz'da da buradan ayrıldı. Kendi özel hizmetkâr, arabacı ve seyisleriyle heyete katılmış olan Dernschwam, İstanbul'da rastladığı ve fidyesini ödeyerek esaretten kurtardığı bir Alman tüfek ustasını da beraberinde götürdü. Heyet Silivri, Babaeski, Edirne, Filibe, Sofya, Niş, Belgrad ve Osijek yoluyla Budin'e, birkaç gün sonra da 11 Ağustos 1555'te Viyana'ya ulaştı.

Dernschwam'ın Avusturya'ya döndükten sonraki hayatı hakkında pek bir şey bilinmemektedir. Seyahatnâmesinin sonunda yazdığına göre Türkiye'den beraberinde Rumca el yazmaları, at, halı, kilim, çeşitli kumaş ve değerli taşlar getirerek satmıştır. 1560'ta Neusohl'da veya yakınındaki Kremnitz'de yaşadığı tesbit edilmekte ve kesin ölüm tarihi bilinmemekle birlikte, 1569 Şubatında bir yakını tarafından özel kütüphanesinin Viyana Saray Kütüphanesi'ne satılmış olmasından 1568 sonlarında artık hayatta bulunmadığı anlaşılmaktadır. 651 cilt içinde 2000 kadar değişik eserden meydana gelen bu değerli kütüphanenin bazı kitapları ise Münih Kütüphanesi'ne girmiştir. Wiener Nationalbibliothek'teki Tabulae codicum manuscriptorum adını taşıyan katalogda (Viyana 1875), "Catalogus librorum Joannis Dernschwammii, ita ut mense Julio 1575 a Helferico Gutt et Hugone Blotio recensione Bibliothecae Caesareae facta, fuit İnventus" başlığı altında Dernschwam'dan alınan kitapların listesi bulunmaktadır (VII, 131).

Dernschwam'ın seyahatnâmesinin Fugger ailesine ait olan orijinal el yazması, arşivci Fr. Dobel tarafından 1889'a doğru Babenhausen Şatosu'nda bulunmuştur. Daha sonra istinsah edilen nüshaların en eskisi ise Braunshweig eyaletinde Wolfenbüttel Kütüphanesi'nde olup (nr. 255) aynı yerde XVIII. yüzyıla ait bir kopya daha bulunmaktadır (nr. 2499). Babinger'in tesbit ettiğine göre Prag'daki Bohemya Krallık Müzesi'nde de birçok yerleri boş bırakılmış bir nüsha daha mevcuttur.

XIX. yüzyılda bazı tarihçiler Prag'daki eksik yazmayı inceleyerek araştırmalarında kullanmışlarsa da seyahatnâme hakkında ilk defa etraflı

çalışmayı ünlü Anadolu coğrafyacısı H. Kiepert Wolfenbüttel nüshası üzerinde yapmış ve bu incelemeyi 1863'te bir bildirisine konu ettikten sonra geniş bir makale halinde yayımlamıştır (bk. bibl.). Kiepert'in yaptığı, Dernschwam'ın seyahat güzergâhını gösteren taş basması harita ise piyasaya verilmemiştir. Daha sonra Fugger arşivindeki nüshayı esas alan F. Babinger, önce 1913-1914 yılları arasında bu yazmadan faydalanarak bazı küçük makaleler yayımlamış, arkasından da metnin tamamını neşretmiştir (Hans Dernschwam's Tagebuch, einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553-55), München-Leipzig 1923, XXXVI+314 s.). Ancak kitap, Babinger'in baş tarafına çok geniş bir önsöz koymasına, bazı açıklamalar yapmasına ve anlatılan konulara açıklık getirecek bazı notlar eklemesine rağmen kolaylıkla anlaşılabilir nitelikte değildir. Çünkü metin orijinalinde olduğu gibi eski yüksek Almanca ile verilmiştir. Kitabın Türkçe tercümesi Yaşar Önen tarafından yapılmış (İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü, Ankara 1987), fakat başına Babinger'in uzun ve etraflı önsözünün tamamı konulmamıştır. Dernschwam seyahatnâmesinin eski Almanca'yı iyi bilen bir ilim adamı tarafından,

metinde geçen yerler, yapılar, insanlar, olaylar, örf ve âdetler, hatta giyim kuşam ve hayat tarzı hakkında açıklayıcı notlar eklemek suretiyle yeni bir neşrinin yapılması Türk okuyucusu için büyük kazanç olacaktır.

Dernschwam, seyahatnâmesinde zaman zaman Türkler'i küçümseyen ifadeler kullanmakla beraber oldukça iyi müşahedelerde bulunmuştur. Özellikle geçtiği yerleşim birimlerine dair verdiği bilgiler o yerlerin tarihçeleri bakımından önemlidir. Osmanlı topraklarında yaşayan hıristiyanlar ve yahudiler hakkında da etraflı bilgiler vermiştir. Bu arada Anadolu'da rastladığı Alman, Avusturyalı ve Macarlar'ın çokluğu dikkat çeker. Dernschwam, Çemberlitaş karşısındaki Elçi Hanı'nda kalarak 25 Ağustos 1553'ten 9 Mart 1555'e kadar on sekiz aydan uzun bir süre içinde yaşadığı İstanbul'u etraflı şekilde incelemiş ve pek çok ayrıntıya dikkat etmiştir. Bunlardan özellikle yiyecekler ve fiyatlar hakkında düştüğü notlar üzerinde durmaya değer niteliktedir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Kiepert, “Beitrag zur inschriftlichen Topographie Klein-Asiens”, Monatsberichten der Königliche Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1863, s. 307-323; a.mlf., “Hans Dernschwams orientalische Reise, 1553 bis 1555”, Globus, III, Braunschweig 1887, s. 184-190, 202-205, 214-220, 230-235; Hans Dernschwam’s Tagebuch, einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553-1555) (ed. F. Babinger), München-Leipzig 1923, s. XIII-XXXVI; a.mlf., “Hans Dernschwam ein Kleinasien Forscher des 16. Jahrhunderts”, Deutsche Rundschau für Geographie, XXXV, Wien-Leipzig 1913, s. 535-546; a.mlf., “Eine unbekannte Denkmünze auf Hans Dernschwam”, Mitteilungen der Bayerischen Numismatischen Gesellschaft, XXXI, München 1913, s. 46-51; a.mlf., “Eine neuentdeckte Ungarische Kerbinschrift aus Konstantinopel vom Jahre 1515”, Ungarische Rundschau, II, München-Leipzig 1913, s. 41-52; a.mlf., “Ein schriftgeschichtliches Rätsel ?”, KSz., XIV (1913), s. 4-19; a.mlf., “Zur Lebensgeschichte Hans Dernschwams, eines Kleinasien Forschers des XVI. Jahrunderts”, a.e., XXXVI (1914), s. 133-135; a.mlf., “Neue Beitrage zur Lebensgeschichte Hans Dernschwams, eines Kleinasien Forschers des XVI. Jahrhunderts”, a.e., XXXVII (1915), s. 37-38; J. Berl-Ksz, Dernschwam Jänos KönyvtKra, A. hazai humanizmus történéhez, Budapest 1964; St. Yerasimos, Les Voyageurs dans l’Empire Ottoman (XIVe-XVIe siècles), Ankara 1991, s. 230-233; N. Iorga, “Encore un voyageur en Turquie au XVIe siècle: Dernschwam”, Revue Historique du Sud-Est Europeen, X, Bucarest 1933, s. 144-155; K. Oberdorffer, “Hans Dernschwam”, Lebensbilder an der Bayerischen Schwaben, I/ 195, s. 229-245; Semavi Eyice, “Elçi Hanı”, TD, sy. 24 (1970), s. 103; Z. Kakuk, “Türkisches aus Hans Dernschwams Tagebuch”, AOH, XXXII (1976), s. 283-292.

Semavi Eyice

DERRÂS el-FÂSÎ

(درّاس الفاسي)

Ebû Meymûne Derrâs b. İsmâîl el-Fâsî (ö. 357/968)

Mâlikî fakihi ve muhaddis.

Memleketi ve muhtemelen doğum yeri olan Fas şehrinde ilk tahsilini yaptıktan sonra ilim yolculuğuna çıktı. İfrîkıye'de İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî'den İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını okudu ve ondan hadis dinledi. Hac yolculuğu sırasında uğradığı İskenderiye'de Ali b. Abdullah b. Ebû Matar'dan İbnü'l-Mevvâz'ın el-Mevvâziyye'sini dinleyerek Kayrevan'da rivayet etti. Büyük itibar gördüğü Kayrevan'da devrinin en büyük hadis hâfızı kabul edilerek Ebû Meymûne el-Muhaddis diye şöhret buldu. Burada kendisinden İbn Ebû Zeyd ve Kābisî gibi meşhur âlimler hadis dinlediler. İlim ve cihad için Endülüs'e giderek bir müddet sınırda ikamet etti. Bu sırada kendisinden Hasan b. Ali el-Kelbî ve Ebü'l-Ferec İbn Abdûs hadis dinlediler. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Büstî, Ömer b. Meymûn el-Kaysî ve Hammûd b. Gālib el-Hemedânî gibi âlimler de talebeleri arasında yer alır.

Derrâs el-Fâsî, kendi döneminde İmam Mâlik ve mezhep ileri gelenlerinin görüşlerini en iyi bilen âlimdi. Daha önce Hanefî olan Mağrib halkı arasında Mâlikî mezhebinin yayılmasına öncülük etti. H. Roger Idris, akaid yönünden Eş'arîliği benimsediğini belirttiği Derrâs'ın Mağrib'de bu görüşleri yaymaya çalıştığını söyler. Kaynaklarda eserleriyle ilgili herhangi bir kayda rastlanmayan Derrâs el-Fâsî, Zilhicce 357 (Kasım 968) tarihinde Fas şehrinde vefat etmiş, daha sonra burada adına bir cami yaptırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi’l-Endelüs, Kahire 1966, I, 146; Kadî İyâz, Tertîbü’l-medârik, II, 395-397; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis, I, 278, 327; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 351-380, s. 162; Safedî, el-Vâfî, XIV, 7-8; İbnü’l-Kādî, Ceẕvetü’l-iḳtibâs, Rabat 1973, I, 194-196; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 103; Brockelmann, GAL Suppl., I, 300; Ahmed Emîn, Ḍuḥa’l-İslâm, Kahire 1966, I, 299; Miklos Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri’l-fıḳhi’l-Mâlikî (trc. S. Buhayrî – Ö. S. Abdülcelîl – M. R. Hanefî), Beyrut 1409/1988, s. 149-150; H. R. Idris, “Essai sur la diffusion de l’as’arisme en Ifrîqiya”, Les Cahiers de Tunusie, I/1, Tunusie 1953, s. 132; a.mlf., “Deux juristes kairouanais de l’époque zîrîde: Ibn Abî Zaid et Al-Qâbisî (Xe-XIe siècle)”, Annales de l’Institut d’Etudes Orientales, XII, Alger 1954, s. 134, 175.

Cengiz Kallek

DERS VEKÂLETİ

Medreselerdeki eğitim ve öğretimi düzenlemek üzere şeyhülislâmlık makamına bağlı olarak kurulan daire.

Resmî bir daire olarak XIX. yüzyılda teşkil edilen ders vekilliği, II. Bayezid döneminde şeyhülislâmların ders vermeye başlamalarından sonra ortaya çıkmıştır. II. Bayezid 911'de (1505) inşa ettirdiği medresede şeyhülislâmın müderrislik yapmasını şart koşunca o sırada şeyhülislâm olan Zenbilli Ali Efendi vakfiyeye göre haftada bir gün ders vermeye başlamış, ancak zamanla şeyhülislâmların idarî faaliyetlerinin yoğunlaşması sebebiyle doğrudan doğruya bu medresede ders vermeleri aksamış, bunun üzerine ders vekili adıyla tayin edilen, ilmî bakımdan yeterliliği ispatlanmış kıdemli bir müderrisin şeyhülislâm adına ders vermesi usulü getirilmiştir. Bu uygulama giderek ders verme dışında başka görevleri de içine alacak şekilde genişlemiş, ders vekilinin yetki ve sorumluluğu zamanla daha da artmıştır. Nitekim önceleri kazaskerlerin denetiminde olan, daha sonra şeyhülislâmlara intikal eden medreselerdeki derslerin düzenli yapılıp yapılmadığının kontrolü ve öğretim hayatının düzenlenmesi işi şeyhülislâm adına ders vekiline bırakılmıştır. Bütün medrese talebelerinin âmiri olması sebebiyle Bâb-ı Fetvâ'da başlıca yetkililerden biri haline gelen ders vekili ruûs* ve medrese imtihanlarına nezaret etmekle de görevlendirilmiştir. Bunun yanı sıra ders vekilleri, Bayezid vakfiyesi gereği haftada bir gün Beyazıt Camii ve Medresesi'nde ders verme geleneğini de sürdürmüşlerdir (Cevdet, I, 115-116). XIX. yüzyılda, işlerin yoğunluğu sebebiyle onların idaresinde şeyhülislâmlık makamında Ders Vekâleti adıyla bir de daire kurulmuştur.

Dairenin teşkilinden sonra görevleriyle ilgili Evkaf-ı Hümâyun Nezâreti'nce hazırlanan bir raporla bazı yeni düzenlemeler de yapıldı. Tefsir, hadis cihet*leriyle, vakfiye gereği dersiâm efendilere tahsis edilmiş olan Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye, İbrâhim el-Halebî'nin Mülteḳa'l-ebḥur ve Ḥalebî Kebîr, Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ı gibi eserlerin okutulduğu dersler, ayrıca cuma günü ve cumadan başka diğer günlerdeki

vaaz görevleri öteden beri Ders Vekâleti'nce verilmekte iken Sultan Reşad'ın 23 Temmuz 1329

(5 Ağustos 1913) tarihli iradesiyle yürürlüğe konulan Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi, İstanbul'daki cihetlerin verilmesi yetkisini Şûrâ-yı Evkāf'a bıraktı. Bu cihetlerin her çeşit muamelesini de bu şûra yerine getirecek, ancak Ders Vekâleti'nce bu konuda daha önce tutulmuş olan defterler de dikkate alınacaktı. 24 Cemâziyelâhir 1337 (27 Mart 1919) tarihli Sultan Vahdeddin'in üç maddelik bir iradesinde ise öteden beri Ders Vekâleti'nce dersiâm efendilere verilen tefsir, hadis, dersiye, kürsü şeyhliği gibi görevlerin yine meşihatça verileceği, Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi'nde bulunan bu konuya dair hükmün kaldırıldığı, bu nizamnâmenin uygulanmasında şeyhülislâmlığın ve Evkaf Nezâreti'nin yetkili olduğu bildirilmiştir (BA, DUİT, nr. 15/2-12).

1314 (1896-97) yılına ait Devlet Salnâmesi'nde kaydedildiğine göre (s. 228-229) şeyhülislâmlıkta bulunan Meclisi Mesâlih-i Talebe, Rumeli kazaskerliği rütbesindeki ders vekilinin başkanlığında yedi üye, bir başkâtip, bir muavin ve kâtipten oluşmaktaydı. 1334'te (1916) İttihat ve Terakkî döneminde meşihat bünyesinde yer alan Ders Vekâleti ve Meclisi Mesâlih-i Talebe dairesinde köklü bir değişiklik olmadı. Ders vekili başkanlığında yeni açılan Medresetü'l-mütehassısîn ve Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi müdürlerinden bir heyet teşkil edildi. Bu tarihte Ders Vekâleti kalemi bir mümeyyizle değişik seviyelerdeki dört kâtipten oluşmaktaydı (İlmiyye Salnâmesi, s. 145). Ders Vekâleti'ne yapılan tayinler Cerîde-i İlmiyye'de yer almaktaydı (V, 1616-1617, 1776).

Ders Vekâleti'nin sorumluluğu, XX. yüzyıl başlarında medreselerde yapılması istenen köklü ıslahat sebebiyle arttı. Bu dönemde biri Islâh-ı Medâris Komisyonu, diğeri Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye medreseleri teşkiliyle ilgili olarak gerçekleştirilen iki önemli teşebbüs sebebiyle Ders Vekâleti yoğun bir faaliyet içine girdi. 1914 yılında kurulan Islâh-ı Medâris Komisyonu ile başlayan medreselerin ıslahı ve bu arada değişik programlı Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye, Medresetü'l-mütehassısîn, Medresetü'l-vâizîn gibi yeni medreselerin teşkilinde Ders Vekâleti'ne önemli görevler düştü. Bu devrede medreselerle müderris ve talebelerden Ders Vekâleti sorumluydu. Medreselerin ve talebelerin içinde bulunduğu sıkıntılı durum, Ders

Vekâleti'nin XX. yüzyıl başında ağır tenkitlere uğramasına yol açmıştı. Bunların birinde, Ders Vekâleti'nin ilgisizliği sebebiyle talebelerin karşılaştığı çeşitli meseleler konu edilerek bu daireden gerçek anlamda ıslahat beklemenin boşuna olduğu, etkili bir ıslahat için bütün talebenin harekete geçmesi ve ulemânın fikir birliği ile konunun üzerine gitmesi gerektiği belirtilmişti (SR, sy. 267, s. 104). Bir başka yazıda da Ders Vekâleti'nin çalışmalarının yetersizliğine temas edilerek her yıl tedrisat başlamadan önce bazı faaliyetlerin görüldüğü, dersler başladıktan sonra ise işlerin takip edilmediği, bu konularda hocaların ve hatta talebenin görüşlerine başvurularak hazırlık yapıldığı takdirde daha başarılı sonuçlar alınacağı ifade edilmişti. Ayrıca hocaların resmî olarak Ders Vekâleti tarafından tayin edilmesi, öğretim elemanlarının ihtisas sahibi olması, müfettişler tarafından derslerin sıkı bir kontrol altında tutulması gerektiği de bildirilmişti (SR, sy. 461, s. 221).

Medrese eğitiminin düzenlenmesi ve seviyesinin yükseltilmesi için çalışmalar yapan, bir bakıma bugünkü Tâlim Terbiye Kurulu ile Yüksek Öğretim Genel Müdürlüğü'nün benzeri bir müessese olan Ders Vekâleti'nin görevlerini Cumhuriyet'in ilânından sonra Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti üstlenmiş, bu dönemde medreseler dârülhilâfe ve ilmiye medreseleri olmak üzere iki grupta ele alınmıştır. Bu durum medreselerin 1924'te kapatılmasına kadar sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, DUİT, nr. 15/2-12; Devlet Salnâmesi (1314), s. 228-229; İlmiyye Salnâmesi, s. 145-205; Cevdet, Târih, I, 115-116; SR, sy. 267 (1331), s. 104; sy. 285 (1332), s. 399; sy. 461 (1338), s. 221 ve türlü sayılar; Cerîde-i İlmiyye, V, İstanbul 1338, s. 1616-1617, 1776; Pakalın, I, 428.

Mehmet İpşirli

DERSAADET

(bk. İSTANBUL).

DERSİÂM

(درس عام)

Medreselerde öğrencilere, camilerde halka açık ders verme yetkisine sahip müderris için kullanılan unvan.

“Umuma, halka açık ders” anlamına gelen ders-i âm tabirinin ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte XVI. yüzyıla ait kaynaklarda buna rastlanması daha önce de kullanıldığını gösterir. Bu tabirin halka açık dersler veren müderrisin unvanı olması ise muhtemelen XVII. yüzyılda gerçekleşmiştir. Selânikî Mustafa Efendi’nin, Vâlide Sultan Medresesi’ne müderris tayininden söz ederken Şehzade Camii’nde ulemâ ve müderrislerin toplanıp “dersiâm eylediklerini” bildirmesi, bu tabirin XVI. yüzyılın ikinci yarısında halka açık umumi ders anlamında kullanılmakta olduğunu düşündürmektedir. XVII-XVIII. yüzyıllarda ise dersiâm sık olarak ve müderrislerin unvanı şeklinde kullanılmıştır. Meselâ Atâî’nin Zeyl-i Şekāik’inde ve bilhassa Şeyhî Mehmed Efendi’nin Vekāyiu’l-fuzalâ’sında dersiâm unvanını taşıyan birçok âlim bulunmaktadır (bk. İndeks). Bu dönemde cami ve medreselerdeki “dersiye” hizmetleri genellikle dersiâmlar tarafından yerine getirilmekte, ayrıca vakıf kütüphanelerine tahsis edilen şeyhülkurrâ, meşk hocası, ders halifesi gibi kadrolar arasında dersiâma da rastlanmaktadır. XVIII. yüzyıl cami ve medrese vakıflarında dersiâm cihet*lerine daha sık yer verildiği görülmektedir. Ayrıca buralara yapılan dersiâm tayinlerine dair şer‘iyye sicillerinde de kayıtlar vardır.

Dersiâm olabilmek için medreseden mezun olup icâzet aldıktan sonra bir imtihana daha girmek gerekiyordu. Bu şekilde halka açık ders verme yetkisi alan müderrisler halk arasında oldukça etkili oluyorlardı; hatta onların bu nüfuzlarından zaman zaman devlet de faydalanıyordu. Nitekim II. Mahmud, yaptığı ıslahatları geniş ölçüde dersiâmlar vasıtasıyla halka duyurmuştur. Özellikle XIX. yüzyılda daha da önem kazanan dersiâmların bu yüzyıldaki sayıları hakkında bazı kayıtlar vardır. Meselâ 13 Rebîülâhir 1286 (23 Temmuz 1869) tarihinde dönemin şeyhülislâmı Hasan Fehmi Efendi’nin

emriyle hazırlanan bir listede, aynı yıl İstanbul'da faal olan 166 medreseden sekseninde 180 dersiâmın ders verdiği, diğer seksen altı medresede ise dersiâm bulunmadığı görülmektedir. Medreselerin çoğunda sadece bir dersiâm görev yapmakta iken Sultan Abdülhamid (I. Abdülhamid) Medresesi'nde on dört, Ayasofya Medresesi'nde on, Fâtih medreselerinin her birinde üç ile beş, Rüstem Paşa, İbrâhim Paşa, Kemankeş Kara Mustafa Paşa, Şeyh Ebü'l-Vefâ, Şahkulu medreselerinde dörder dersiâm bulunmaktaydı (Kütükoğlu, s. 286-295). Abdülmecid dönemine (1839-1861) ait olduğu tahmin edilen "Bilcümle Dersiâm Efendilerin Defteridir" başlıklı bir listede, XIX. yüzyıl ortalarında toplam 121 dersiâmın görev yerlerine göre dağılımı verilmekte ve bunlara toplam 50.800 akçe ödendiği kaydedilmektedir (TSMA, D, nr. 9015).

Dersiâmlara vakıf cihetlerinden çeşitli görevler tahsis edilebilirdi. Nitekim Bursa'da ilk altı Osmanlı padişahının türbelerinde senede bir defa Buhârî-i Şerif okunması için on dersiâma 750'şer kuruş ödenmesine dair Sultan Abdülmecid'in 1855 tarihli iradesi bulunmaktadır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında dersiâmlık unvanının verilmesi için açılan imtihanla ilgili yeni kurallar getirildi. Bu dönemde dersiâmlık imtihanları, ders vekilinin başkanlığında tanınmış ulemâdan oluşan bir heyet tarafından yapılmaktaydı. II. Abdülhamid'in saltanatının (1876-1909) ortalarına kadar dersiâmlık imtihanları yılda bir defa açılırken daha sonra teşkil edilen bir heyetin medreselerde belirli aralıklarla imtihan yapması, bu şekilde yılda on beş kişiye bu unvanın verilmesi usulü benimsendi. Bu unvanı alanlara, dört yıl sonra ruûsları verilirken 200 kuruş maaş bağlanırdı. II. Abdülhamid, dört yıllık ücretsiz dönemde kendilerine hazîne-i hâssadan 4 lira ücret ödenmesini emretti. Hizmet süresiyle birlikte dersiâmlık maaşı da yükselirdi. İcâzet verme yetkisi olan dersiâmlara "mücîz dersiâm" denilirdi.

XX. yüzyıl başlarında medreselerin ıslahı ile Dârü'l-hilâfe medreseleri, Medresetü'l-mütehassısîn, Medresetü'l-vâizîn gibi bir müdürün idaresinde sınıf geçme usulüne dayanan medreseler açıldığında dersiâmlara yeni ve önemli görevler düştü. Bu medreselerdeki pek çok müstakil ders genellikle dersiâmlar tarafından okutuldu. Nitekim Sultan Vahdeddin'in 8 Zilhicce 1337 (4 Eylül 1919) tarihli bir iradesiyle Süleymaniye Medresesi'nde açık bulunan hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh derslerine dersiâm müderrislerin tayin

edildiği (Cerîde-i İlmiyye, V, 1484-1485), ayrıca dersiâmların Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye gibi ilmî ve dinî kurumların üyeliklerine seçildikleri görülmektedir. 26 Şevval 1336 (4 Ağustos 1918) tarihli bir başka iradede Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye üyeliğine ve Süleymaniye Medresesi ilm-i kelâm, tefsir, ilm-i nefs ve ahlâk, mantık dersleri müderrisliğine dört dersiâm tayin edilmişti (a.g.e., IV, 1143). Dersiâmlar taşrada çeşitli müftülüklere de getirilmekteydi. Meselâ Koçhisar kazası müftülüğüne Beyazıt dersiâmlarından ve Medresetü'l-kudât mezunlarından Hasan Tahsin Efendi, Batum müftülüğüne de Fâtih dersiâmlarından Hasan Fevzi Efendi tayin edilmiştir (a.g.e., IV, 1049, 1185). Ayrıca dersiâmlar, yine bu dönemde yeni açılmış olan medrese müdürlükleriyle müfettişlikleri görevlerinde de bulunmuşlardır (a.g.e., IV, 1283, 1286; V, 1483).

Dersiâmlık unvanına sahip müderrislere hâriç, dâhil vb. medrese dereceleri padişah iradesiyle verilebilmekteydi. Meselâ Fâtih Camii dersiâmlarından Medine Mahmudiye Medresesi müderrisine maaş, tahsisatları ve terfi hakları saklı

kalmak üzere mahreç pâyesinin verilmesi Sultan Reşad'ın bir iradesiyle sağlanmıştı (a.g.e., IV, 1095). Bütün bu faaliyetlerin idaresi ise Ders Vekâleti'ne, dolayısıyla meşihat makamına verilmişti. 24 Cemâziyelâhir 1337 (27 Mart 1919) tarihli Dersiâm Efendilere Tevcih Olunacak Cihât Hakkında Nizamnâme'nin birinci maddesinde, öteden beri Ders Vekâleti'nce dersiâmlara tevcih edilegelen tefsir, hadis, dersiye ve vâiziye gibi görevlerle (cihât) kürsü şeyhliğinin verilmesi yetkisinin şeyhülislâmlık makamına ait olduğu belirtilmektedir (BA, DUİT, nr. 15/212; Cerîde-i İlmiyye, IV, 1381).

Dersiâmlık görevi, genellikle İstanbul'da başta Fâtih olmak üzere Süleymaniye ve Beyazıt gibi büyük camilere nisbet edilerek dersiâmlar "Fâtih dersiâmlarından, Beyazıt dersiâmlarından" şeklinde anılmıştır. Dersiâmlar cami derslerini umumiyetle sabah namazı ile öğle namazı arasında verirler, halka açık olan bu derslere her kesimden birçok kimse katılırdı. Tarihçi Lutfî Efendi, Fâtih Camii dersiâmlarından Yerköylü Hoca Ali Efendi'nin sabah derslerine devam ettiğini belirtmektedir (Târih, XIV, 70). Dârülfünunun ilk açıldığı dönemde muhtemelen dersiâmlık geleneğinin bir devamı olarak bazı derslerin hoca efendiler tarafından halka açık olarak

verildiği bilinmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarına ait Diyanet teşkilâtında dersiâmlara da yer verilmiş, özellikle taşra teşkilâtında dersiâmlar müftü ve müftü müsevvidinden sonra üçüncü sırayı almıştır. Bu unvana sahip olanlara devlet bütçesinden müftülükler kanalıyla "dersiâm cedveli"nden maaş tahsis edilmiş ve unvanlarını kaydıhayat şartıyla kullanabilmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, D, nr. 9015; BA, İrade-Dahiliye, nr. 12.504; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 2268, 3263; BA, İbnülemin-Tevcihat, nr. 1800; BA, DUİT, nr. 15/2-12; Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1929, III, nr. 313; XIV (1933), nr. 2171, s. 600; XVIII (1937), nr. 3092, s. 66; Cerîde-i İlmiyye, İstanbul 1332-41, IV, 1049, 1095, 1143, 1185, 1248, 1283, 1286, 1381; V, 1483, 1484-1485; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 747-748; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 650, 697; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, bk. İndeks; Lutfî, Târih, I, 17; XIV, 70; Evkāf-ı Hümâyun Nezâretinin Târihçe-i Teşkîlâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1335, s. ...; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 531, 539, 574; Rifat Özdemir, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara, Ankara 1986, s. 63, 64; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 104; Bahaeddin Yediyıldız, Institution du vaqf au XVIIIe siècle en Turquie, Ztude socio-historique, Ankara 1990, bk. İndeks; Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, sy. 7-8 (1976-77), s. 286-295; Pakalın, I, 427.

Mehmet İpşirli

DERTLİ

(ö. 1772-1846 [?])

Türk saz şairi.

Bolu'nun Reşadiye (Çağa) nahiyesine bağlı Şahnalar köyünde doğdu. Asıl adı İbrâhim'dir. Babası Karahüseyinoğulları'ndan Ali Ağa'dır. Çocukluğu çobanlıkla geçti, babası ölünce nahiyenin âyanı Halil Ağa tarlalarını zorla elinden aldı. Bir süre Deveciler köyünde bir akrabasının yanında kaldı, daha sonra İstanbul'a gitti. O yıllarda devlet Anadolu'dan İstanbul'a gelip yerleşmeyi uygun bulmadığından o da İstanbul'da barınamayarak geri döndü. Konya'da Hacı Âsım adlı bir kahvecinin yanında üç yıl çıraklık yaptı. Daha sonra Mısır'a gitti, orada on yıl kaldı. Konya'da ve Mısır'da hem çalıştı hem de âşık kahvelerine gitti, bu arada tekkelerde de bulundu. Tekrar köyüne dönünce evlendi, bu evlilikten iki oğlu oldu.

Âşık Dertli gezdiği yerlerde hareketli bir hayat yaşamış olduğu için aile mesuliyetini omuzlarında taşıyabilecek istikrardan uzak, derbeder bir hayata alışmıştı. Bu yüzden ailesini köyde bırakarak tekrar gurbete çıktı. Anadolu'yu bir uçtan bir uca gezdi. Sivas, Ankara, Çankırı ve Amasya'da âşık meclislerinde pek çok kimseyle tanıştı, saz çalıp şiirler söyledi. 1825'te tekrar İstanbul'a gitti. Şehrin meşhur âşıklarının bulunduğu Beşiktaş, Tahtakale ve Tavukpazarı'ndaki kahvelerde saz çalarak adını duyurdu. Hem sesinin güzel olması hem de iyi saz çalması âşık fasıllarında ve zengin konaklarında büyük ilgi görmesine sebep oldu. Çözdüğü muammalarla kazandığı mükâfatları meslektaşları arasında paylaştırarak haklı bir şöhrete kavuştu ve üstat olarak tanındı. Bir süre sonra İstanbul'da bulunan eski Bolu mutasarrıfı Hüsrev Paşa'ya intisap etti ve onun şamdan ağası oldu. II. Mahmud'un yaptığı fes inkılâbı başlangıçta halk arasında tepkiyle karşılandığından Hüsrev Paşa Dertli'yi teşvik ederek "fes" redifli bir kaside yazdırdı. Fesi ve fes giymeyi övdüğü bu kasidesiyle sarayın iltifatını kazanan Dertli'ye Çağa âyanlığı verildi. Fakat derbederliği, içkiye düşkünlüğü ve bilhassa toplanan vergilerin büyük bir kısmını zimmetine geçirmesi yüzünden kısa zamanda bu görevden azledildi; birden bire her

şeyini kaybederek sefil ve perişan oldu. 1840'ta Bilecik'e bağlı Gölpazarı kasabasında intihara bile teşebbüs etti. Önceleri Lutfî mahlasını kullanırken bu olaydan sonra artık Dertli mahlasını kullanmaya başladı. Ancak bir müddet sonra Bolu defterdarı Hüsnü Efendi'nin himayesi altına girdi. Bir yere bağlanıp kalmaktan hoşlanmayan Dertli yine gurbete çıktı; bu defa Ankara eşrafından Alişan Bey'in himayesine girdi ve onu öven şiirler söyledi. Bir süre sonra Ankara'da Alişan Bey'in konağında öldü. Ölüm yılı kaynaklarda 1845, 1846 ve 1848 olarak değişik şekilde verilmektedir. Dertli'nin mezarı, Bolu-Gerede karayolu üzerinde Bolu'nun Yeniçağa ilçesinin Şahnalar köyündedir.

Dertli, XIX. yüzyılda Erzurumlu Emrah ve Seyrânî'den sonra âşık edebiyatının en tanınmış temsilcisidir. Birkaç çırak yetiştirdiği gibi kendisinden sonra gelen âşıklar üzerinde de etkili olmuştur. Ancak içkiye düşkünlüğü ve derbeder haliyle halkın bağlı olduğu dinî değerlere ters düşmüş, kendi yaşayışına daha uygun bulduğu Bektaşî tekkelerindeki serbest telakkileri benimsemiştir. Bu da şairin aleyhinde birtakım kanaatlerin oluşmasına sebep olmuştur. Şiirlerinde divan şairlerinden Fuzûlî ve Bağdatlı Rûhî'nin, halk şairlerinden Âşık Ömer, Gevherî, Kaygusuz Abdal ve Pir Sultan Abdal'ın tesirleri kendini gösterir. XIX. yüzyılın diğer halk şairlerinde görüldüğü gibi Dertli de hem aruz hem hece vezniyle şiirler söylemişse de onun başarılı olduğu tür hece veznidir. Şiirleri pek çok yabancı kelime ve terkiplerle dolu olmasına rağmen belli bir lirizme sahiptir. Elinde sazı diyar diyar dolaşan Dertli, zaman zaman köyünde sefil bıraktığı ailesini ve çocuklarını hatırlamış, bu durumu çok hazin bir şekilde şiirlerinde dile getirmiştir. Dîvân-ı Derdli (İstanbul 1299, 1329) adıyla taş baskısı olarak birkaç defa basılmış olan divanının en güvenilir neşri Ahmet Talat

(Bolu 1928) ve Haşim Nezihi Okay (İstanbul 1954) tarafından yapılanlardır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Talât [Onay], Âşık Dertli: Hayatı ve Divânı, Bolu 1928; a.mlf., “Dertli ve Seyrânî Eseri Münasebetiyle”, TFA, sy. 62 (1954), s. 1006-1008; S. Nüzhet Ergun, Bektâşî Şairleri, İstanbul 1930, s. 53-55; Köprülü, Türk Saz Şairleri, III, 772-787; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, II, 886-889; Cahit Öztelli, Dertli-Seyrânî (Hayatı, Sanatı, Şiirleri), İstanbul 1953, s. 3-10, 27-53; H. Nezihi Okay, Bolulu Dertli: Divânı, Hayatı ve Şiirleri, İstanbul 1954; Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri (haz. Abdullah Uçman), Ankara 1982, s. 96-97, 103-104, 163, 340; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1983, s. 127-128; Şemsettin Kutlu, Dertli, Ankara 1988; Cevdet Canpulat, “Dertli ve Seyrânî”, TFA, sy. 61 (1954), s. 971-973; Hüsnü Kınaylı, “Derdli”, İst.A, VIII, 4471; Turgut Karabey, “Dertli, İbrahim”, TDEA, II, 253-255.

Nuri Yüce

DERVEZE, Muhammed İzzet

(محمد عزة دروزة)

Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş (ö. 1888-1984)

Filistin direniş hareketi içinde aktif rol alan Arap fikir ve siyaset adamı, müfessir ve tarihçi.

21 Haziran 1888'de Filistin'in Nablus şehrinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada yaptı. Maddî imkânsızlıklar yüzünden öğrenimine devam edemediğinden on sekiz yaşında memuriyete başladı. 1906-1918 yılları arasında Suriye'de posta ve telgraf idaresinin değişik kademelerinde memur, müdür ve müfettiş olarak çalıştı. Kısa bir süre Amman'da Emîr Abdullah b. Hüseyin'in divanında sekreterlik görevinde bulundu (1920). Filistin'in İngilizler tarafından işgal edilmesinden sonra 1927'ye kadar eğitim alanında çeşitli görevler üstlendi ve Medresetü'n-necâhi'l-vataniyye'nin müdürlüğünü yaptı (1922-1927). 1928 yılında Nablus'ta İdâretü'l-evkafi'l-İslâmiyye'de müdürlük görevine başladı, 1932'de Filistin İslâmî Vakıflar İdaresi genel müdürlüğüne getirildi. 1936 yılında İngilizler'e karşı başlayan Filistin ayaklanmasında aktif rol aldığı gerekçesiyle görevinden uzaklaştırıldı ve Filistin'de ikamet etmesi yasaklandı (1937). Bundan sonra bir daha memuriyet yapmadı.

Derveze resmî görevlerinin yanı sıra 1906'dan itibaren Osmanlı Devleti'ndeki fikir hareketleriyle de yakından ilgilendi. Posta ve telgraf idaresinde iken İttihatçılar'ın gizli neşriyatını takip ederek bunların etkisinde kaldı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra da İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye oldu. Arap milliyetçiliği hareketlerinde aktif rol alarak Osmanlı idaresindeki Arap vilâyetlerinde adem-i merkeziyetçi idareler tesis etmek isteyen parti ve cemiyetlerin kuruluşuna öncülük etti. 1911'de Nablus'ta kurulan el-Cem'iyyetü'l-ilmiyyetü'l-Arabiyye, 1912'de Beyrut'ta kurulan ve büyük yankılar uyandıran el-Cem'iyyetü'l-ıslâhiyye bunlar arasındadır. 1914-1920 yıllarında Hizbü'l-Lâmerkeziyye'nin üyesi ve sekreteri olarak çalıştı. 1921-1932 arasında Kudüs'te el-Mü'temerü'l-

Arabiyyü’l-Filistîniyye üyelik ve sekreterliği, el-Mü’temerü’s-Sûriyyü’l-âm üyeliği, anayasa danışmanlığı, Hizbü’l-istiklâl ve el-Cem‘iyyetü’l-Arabiyyetü’l-Filistîniyye kurucu üyeliği, 1936’da el-Hey’etü’l-Arabiyyetü’l-ulyâ’da bağımsızlık partisi temsilciliği gibi görevlerde bulundu. 1933’te İngilizler aleyhine Yafa şehrinde düzenlenen gösterilerde başından yaralandı. 1937-1939 yılları arasında Dımaşk’taki Filistin direniş hareketinin idarî ve malî sorumlusu olarak çalıştı. Derveze bu faaliyetleri yüzünden defalarca idarî takibata uğradı. 5 Haziran 1939’da Dımaşk’ta Fransız askerî mahkemesince Filistin direniş hareketlerini yönlendirdiği ve propaganda yaptığı gerekçesiyle tutuklandı. 3 Kasım 1940 tarihine kadar süren tutukluluk süresince Kur’ân-ı Kerîm’i ezberlediği gibi bazı eserlerini de burada kaleme aldı. Cezası tamamlanmadan kısa bir müddet önce Suriye’deki Fransız askerî yönetiminin çökmesi üzerine serbest kaldı. Ancak Suriye’yi işgal eden İngilizler’in baskılarına dayanamayarak 1940 yılında Türkiye’ye kaçtı. Fakat ülkeye izinsiz girdiği için tevkif edilerek Manisa Hapishanesi’ne gönderildi. Derveze başta on iki ciltlik tefsiri olmak üzere eserlerinin bir kısmını burada yazdı. 1945’te Suriye’ye döndü. 1948 yılında siyasî faaliyetleri bırakarak kendisini ilmî çalışmalara verdi ve 26 Temmuz 1984’te Şam’da öldü.

Muhammed İzzet Derveze, eserleri ve makaleleriyle Arap milliyetçiliğinin oluşmasında ve Filistin direniş hareketinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Eserleri. Derveze’nin elli civarında eseri yayımlanmıştır. Ayrıca muhtelif dergi ve gazetelerde neşredilmiş çok sayıda makalesi ve radyo konuşmaları vardır. Önemli eserleri şunlardır: 1. Ḥavle’l ḥareketi’l-ʿArabiyyeti’l-ḥadîs̱e (I-VI, Sayda 1951-1953). Suriye’deki Osmanlı hâkimiyeti dönemini ve daha sonraki gelişmeleri, Lübnan, Suriye, Kuzey Afrika’da Fransız sömürgeciliğini ve buna karşı başlatılan Arap direnişini, Suriye ve Lübnan’ın kurtuluşunu, Filistin’deki İngiliz ve Siyonistler’in emperyalist hareketlerini, Araplar’ın bunlara karşı direnişlerini ve Arap dünyasının diğer meselelerini ele almaktadır. 2. et-Tefsîrü’l-ḥadîs̱ (I-XII, Dımaşk 1961-1963). Derveze’nin bu eseri sûrelerin nüzûl sırasına göre düzenlenmiştir.

Bunlardan başka yayımlanmış önemli eserlerinden bazıları şunlardır: Rivâyetü vüfûdi’n-Nuʿmân (Beyrut 1911); Rivâyetü’s-simsâr (Beyrut

1913); Muḫtaṣaru Târîḫi’l-ʿArab ve’l-İslâm (I-II, Kahire 1925-1926); Dürûsü’t-târîḫi’l-ʿArabî (Dımaşk 1932); Türkiyyetü’l- ḥadîs̠e (Beyrut 1946); el-Ḳurʾân ve’l-Yehûd (Kahire 1949; Beyrut 1979); el-Ḳurʾân ve’l-merʾe (Sayda 1950); Meşâkilü’l-ʿâlemi’l-ʿArabî (Dımaşk 1952); el-Vaḥdetü’l-ʿArabiyye (Beyrut 1958); Târîḫu Benî İsrâʾîl min esfârihim (Kahire 1377/1958, 1960; Sayda 1389/1969); Meʾsâtü Filisṭîn (Dımaşk 1959); Cihâdü’l-Filisṭîniyyîn (Kahire 1960); Târîḫu’l-cinsi’l-ʿArabî fî muḫtelifi’l-eṭvâr ve’l-edvâr ve’l-aḳṭâr (I-VIII, Sayda 1958-1963); el-ʿArab ve’l-ʿurûbe fî ḥiḳbeti’t-teġallübi’t-Türkî (I-III, Dımaşk 1961-1963); ed-Düstûrü’l-Ḳurʾânî ve’s-Sünnetü’n-nebeviyye (I-II, Kahire 1386/1966, 2. bs.); el-İslâm ve’l-iştirâkiyye (Sayda 1967); el-Merʾe fi’l-Ḳurʾân ve’s-Sünne (Sayda 1387/1967); Ḳıṣṣatü’l-ġazveti’s-Sihyoniyye (Küveyt 1970); Neşʾetü’l-ḥareketi’l-ʿArabiyyeti’l- ḥadîs̠e (Sayda 1972); Ḳaḍıyyetü Filisṭîn ve’l-vaḥdetü’l-ʿArabiyye (Sayda 1973); el-Cihâd fî sebîlillâh fi’l-Ḳurʾân ve’l-ḥadîs̠ (Dımaşk 1975); el-ʿUdvânü’l-İsrâʾîliyyi’l-ḳadîm ve’l-ʿudvânü’s-Sihyoniyyi’l-ḥadîs̠ (I-II, Beyrut 1979); el-Ḳurʾân ve’l-mübeşşirûn (Beyrut 1979); ʿUrûbetü Mıṣr ḳable’l-İslâm ve baʿdehû (Kahire 1980); el-Ḳurʾân ve’l-mülḥidûn (Dımaşk 1980, eser Kur’an Cevap Veriyor adıyla Abdullah Baykal tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir, İstanbul 1988); el-Ḳurʾânü’l-mecîd (Sayda, ts.); ʿAṣrü’n-nebî ve bîʾetühû ḳable’l-biʿs̠e (Dımaşk 1946); Sîretü’r-resûl (Kahire 1948, 1965). Son iki eser Mehmet Yolcu tarafından Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı adıyla

üç cilt halinde Türkçe’ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1989).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed İzzet Derveze, Kur’an Cevap Veriyor (trc. Abdullah Baykal), İstanbul 1988, mütercimin önsözü, s. 7-13; Âdil Hasan Guneym, Muḥammed ʿİzzet Derveze ve ḥareketü’n-niḍâli’l-Filisṭînî, Kahire, ts.; Hüseyin Ömer Hammâde, Muḥammed ʿİzzet Derveze, Dımaşk 1983; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Riyad 1404/1984, II, 241; III, 204, 214, 231-234, 250; Kehhâle, Muʿcemü muṣannifi’l-kütübi’l-ʿArabiyye, Beyrut 1406/1986, s. 531-532; Beyân Nüveyhiz el-Hût,

el-Ḳıyâdât ve’l-müʾessesâtü’s-siyâsiyye fî Filisṭîn: 1917-1947, Beyrut 1986, bk. İndeks; Ismail K. Poonawala, “Muhammad ‘Izzat Darwaza’s principles of modern exegesis”, Approaches to the Qur’ān (ed. G. R. Hawting – Abdul-Kader A. Shareef), London 1993, s. 225-246; a.mlf., “Muḥammad ‘Izzat Darwaza”, EI^2 (İng.), VII, 442-443; Mv.Fs., I, 209; II, 71; IV, 369, 371.

Zekeriya Kurşun

DERVİŞ

(درويش)

Bir tarikata ve şeyhe bağlı olan mürid, sûfiyâne bir hayat yaşayan kişi.

Farsça bir kelime olmakla birlikte bütün müslüman milletlerin dillerine girmiş olan derviş, esas itibariyle “muhtaç, yoksul ve dilenci” anlamlarına gelirse de geniş bir coğrafyada uzun süre kullanılması sebebiyle değişik mânalar kazanmıştır. Kelime Eski Farsça’da (Avesta) drigôş, deryôş ve drigu; Orta Farsça’da (Pehlevîce) driyôş; Yeni Farsça’da derviş şeklinde kullanılmıştır.

Derviş kelimesinin hangi kökten geldiği kesin olarak bilinmediğinden bu konuda birçok görüş ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre kelime “kapı önü” anlamına gelen der-pîşten gelmiştir. Sık sık kapıların önlerinde göründükleri için dilencilere bu ad verilmiştir. Diğer bir görüşe göre “asılmak” anlamındaki der-âvîhten masdarının şimdiki zaman kökü olan der-âviz kelimesinden elde edilmiştir. Kapılara asıldıkları (âvîzende ez-der), kapıları tuttuklarından dilencilere derviş denilmiştir. Başka bir görüşe göre ise kelimenin aslı, “aramak ve dilenmek” anlamındaki der-yûzîden masdarının şimdiki zaman kökü olan der-yûzdür. Ancak dilencilikle ilgili olan yukarıdaki mânaları sûfîlere yakıştırmak istemeyenler, bu kelimeyi “inci gibi” anlamına gelen dür-vîş şeklinde telaffuz etmeyi tercih etmişlerdir (bk. Gıyâseddin, s. 364). Derviş kelimesinin köküyle ilgili görüşler birtakım yakıştırmalar ihtiva etmekle birlikte kelimenin eskiden beri “yoksul ve dilenci” anlamında kullanılmış olduğu kesindir. Bugün de kapı (der) ile ilgili bulunan deryûze ve deryûzegî kelimeleri Farsça’da “dilenci” ve “dilencilik” anlamında kullanılmaktadır.

Derviş ve dervişî kelimeleri, erken bir dönemden itibaren zâhidi ve zühdü, sûfîyi ve tasavvufu ifade etmek üzere Arapça’daki fakîr ve fakr kelimelerinin yerine kullanılmış, zamanla daha farklı ve daha geniş bir muhteva kazanmıştır. İlk zâhid ve sûfîlerin fakra ve fakire büyük değer verdikleri, Ebû Nasr es-Serrâc, Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, Hâce

Abdullah Herevî, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Abdülkerim el-Kuşeyrî gibi sûfî müelliflerin eserlerinde bu konuya bir bölüm ayırıp önemini ifade etmelerinden anlaşılmaktadır. Müstemlî'nin Şerḥ-i Taʿarruf'u, Hücvîrî'nin Keşfü'l-maḥcûb'u ve Herevî'nin Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'si gibi ilk Farsça tasavvufî eserlerde derviş ve dervişî kelimeleri, fakir ve fakr karşılığı olarak kullanılmıştır. Ebû Şekûr-i Belhî (ö. 303/915), Ebû Ferec-i Büstî (ö. 360/970) gibi şairler genel olarak derviş kelimesini "yoksul" anlamında kullandıkları gibi IV. (X.) yüzyılda yazılmış ünlü coğrafya kitabı Ḥudûdü'l-ʿâlem'de de kelime bu anlamda geçmektedir. Sa'dî-i Şîrâzî, zenginlik-fakirlik (tevângerî-dervişî) konusunda bir dervişle giriştiği tartışmayı anlatırken aynı hususa işaret etmiştir (Gülistân, s. 174-184).

Başlangıçta fakir gibi derviş kelimesi de hem yoksul kişi, hem de zengin bile olsa her yönden Allah'a muhtaç olduğunun şuuruna sahip sûfî anlamında kullanılıyor, sûfîler her iki anlamdaki dervişliğe büyük önem veriyorlardı (Herevî, s. 236, 513, 606). Bu dönemde dervişlik birinci anlamıyla yoksulluk ve gönül zenginliğini, ikinci anlamıyla fâni olmayı ifade ediyordu.

III. (IX.) yüzyılda mânevî ve ruhanî hayata yönelen müslümanlar arasında iki kuvvetli temayül belirdi. Bunlardan birinin merkezi Irak, diğerinin merkezi Horasan'dı. Hâris el-Muhâsibî, Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi ünlülerin önderlik ettikleri Irak'taki harekete "tasavvuf", mensuplarına da "sûfî" deniliyordu. Bunlar dindarlığın mânevî esaslarına hassasiyetle bağlı kalmakla beraber âdâb, erkân, hırka gibi dış görünüşe ve semâa da önem veriyor, bu özellikleriyle toplumda farklı bir zümre olarak görünüyorlardı. Bâyezîd-i Bistâmî ve Hamdûn el-Kassâr gibi ünlülerin önderlik ettikleri Horasan'daki harekete ise "melâmet", mensuplarına da "Melâmî" veya "Melâmetî" adı veriliyordu. Bunlar halktan biri gibi görünmeyi tercih ettiklerinden kendilerini halktan farklı gösteren davranışlara, hırka ve semâ gibi mensuplarını teşhir eden şeylere kesinlikle karşı idiler. Bu husus iki derviş tipinin ortaya çıkmasına yol açtı. Irak sûfîlerinin dervişliği hem içte (bâtın) hem dışta (zâhir) iken Horasan Melâmîleri'nin dervişliği sadece içte idi. Bu iki derviş tipi her dönemde varlığını sürdürmüştür.

İlk dönemlerde güçlü bir ruhî cazibesi olan irfan ve ahlâk sahibi şeyhler

etrafında toplanan dervişler mescidlerde, evlerde ve özellikle zâviyelerde mürşidlerinin sohbetinden faydalanma fırsatını buluyorlardı. Tayfûriyye, Muhâsibiyye, Cüneydiyye, Kassâriyye, Sehliyye ve Hakîmiyye gibi çeşitli adlar altında toplanan derviş zümreleri (Hücvîrî, s. 283-294) birtakım farklılıklar göstermekle beraber tasavvufun temel ilkelerinde birleşiyor, dervişlik zihniyetini birlikte geliştiriyorlardı. Daha çocukken babasıyla düzenli bir şekilde dervişlerin sohbetlerine katılan ünlü sûfî Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr (ö. 340/951), Esrârü't-tevḥîd adlı eserinde dervişliğin esaslarını ve âdâbını ortaya koymuştu.

Dervişlik bir riyâzet ve mücahede faaliyetiyle başlar. Sıkı bir perhize (imsâk) girilen bu dönemde yeme, içme, konuşma ve uyuma en aza indirilir; ibadet, zikir ve tefekkür arttırılır; nefsin arzularına hâkim olmaya, ölçülü ve disiplinli yaşamaya, böylece ruhî bir erginlik ve mânevî olgunluğa ulaşmaya çalışılır. Çile hırkasını giyen derviş istediği gibi hareket edemez, zorluklara dayanmak mecburiyetindedir. Dervişin muradına ermesi için sabırlı ve tahammüllü olması şarttır.

Dervişlerin bir özelliği de gezgin olmalarıdır. Bütün tasavvufî eserlerde sefere çıkma ve seyahat etmenin önemi üzerinde durulmuş ve âdâbı anlatılmıştır. Tekke ve zâviyeler, mescidler, imarethâneler, harabe ve viraneler, hatta mağaralar gezgin dervişlerin konakladıkları ve geceledikleri yerlerdir. Bazı dervişler tasavvuf yoluna girdiklerinde, bazıları da olgunluk döneminde sefere çıkmışlar, bir kısmı ise sefere hiç ihtiyaç duymadıklarından bulundukları yeri terketmemişlerdir. Seferin amacı çile çekmek, nefsi zorluklara alıştırıp eğitmek, bilgili ve iyi hal sahibi kişilerle görüşüp kendilerinden faydalanmak, Allah'ın büyüklüğünü gösteren değişik şeyler görüp ibret almaktır. Esasen dervişlik maddî âlemden ruhî âleme doğru yapılan mânevî bir seferden ibarettir (bk. SEFER; SÜLÛK).

Genellikle kılık ve kıyafetlerine önem vermeyen dervişlerin üstleri başları toz toprak içinde, elbiseleri kirli, saç ve sakalları uzun ve bakımsızdır. İç yüzlerinin iyi olması için dış yüzlerinin çirkin görünmesi gerektiğine inanır, bazan da halkın tepkisini çeken bu tür görünümü gerçek kişiliklerini gizlemenin bir aracı sayarlar. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, bunları "hırka altındaki sultanlar" diye tanıtır (bk. Mesnevî, I, K).

III. (IX.) yüzyıldan itibaren dış tesirlerle İslâm'ın özü ile uyuşmayan birtakım inanç, düşünce ve davranışlara sahip bazı derviş toplulukları ortaya çıktı. Şeriat ulemâsının İbâhiyyeci saydıkları bu topluluklar gerçek sûfîler tarafından da dışlanmışlardır. Bu durum, biri Sünnîler'ce kabul edilen (bâ-şer', hakîkî), diğeri reddedilen (bî-şer', sûrî) iki derviş tipinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Sa'dî-i Şîrâzî Gülistân'da her iki tipi de çok güzel bir şekilde tasvir etmiştir.

Sünnîliğin kabul ettiği hakiki derviş yoksuldur. Bir hırka, bir lokma ile yetinir, kendi kendine yeterlidir. Miskinliğiyle övünür, ancak yoksulluğunu hiçbir zaman çıkar sağlamanın bir aracı olarak görmez. İbrâhim b. Edhem gibi el emeği ve alın teriyle geçinir. Gönlü zengin, eli açıktır. Zengin bile olsa servet gönlünde değil elindedir. Herkese yardım eder, uğradığı haksızlıklara tahammül gösterir, bütün insanları sever. Dövene karşı elsiz, sövene karşı dilsizdir. Yaratandan ötürü yaratılanı hoş görür. Yetmiş iki millete bir gözle bakar, günahkâr insanlardan yüz çevirmez, edepsizlerden bile edep öğrenmeyi bilir. Sa'dî'nin deyimiyle derviş gönül ehlidir, Allah adamıdır. Çiğnendikçe daha iyi ürün veren toprağa benzer. Sevimli ve güler yüzlüdür, soğuk tabiatlı ve asık suratlı değildir. Herkesi anlamaya ve derdine deva bulmaya çalışır. Ermiş ve ergin bir insandır. Dervişin eli, gönlü ve bedeni boştur; elinde mal, gönlünde mal edinme arzusu bulunmaz, bedeniyle günaha girmez (Ahmed-i Câmî, s. 216). Aslında dervişlik çok zor bir yoldur. Bu zorluk hakkıyla bilinseydi kimse dervişliğe talip olmazdı. Yûnus Emre, "Sen derviş olamazsın" diye başlayan şiirinde bu hususu güzel bir şekilde dile getirmiştir. Bu tür fedakâr ve idealist dervişler, Anadolu ve Rumeli'nin fethinde ve İslâmlaştırılmasında önemli hizmetler ifa etmişlerdir (Barkan, II, 279-353).

VI. (XII.) ve daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan Kādiriyye, Rifâiyye, Kübreviyye, Şâzeliyye gibi tarikatlar da kendilerine has bir derviş tipi oluşturmuşlardır. Bu tarikatlara giren müridler tarikat pîrine nisbetle anılırdı (Kādirî dervişleri, Rifâî dervişleri, Yesevî dervişleri gibi). Bununla beraber tarikatların yaygın olduğu çağlarda bile belli bir tarikata bağlı olmayan derviş zümreleri mevcuttu. Tarikat ve tekke dönemindeki dervişlerin kendilerine has bir hayat felsefeleri ve yaşama tarzları vardı. Bilhassa geç dönemlerde ellerinde teber, asâ, tesbih, keşkül, sırtlarında cübbe ve hırka kapı kapı dolaşıp dilenen, tef çalarak ilâhiler okuyan, keramet gösterileri

yapan, gaybı bildiklerini iddia eden derviş zümreleri ortaya çıkmıştır. Vâhidî 929'da (1523) yazdığı Menâkıb-ı Hâce-i Cihân adlı eserinde Edhemî, Câmî, Şemsî, abdal gibi adlar alan acayip kıyafetli, garip davranışlı derviş zümrelerinden bahseder. "Kapılardan kovulmuş, toza toprağa belenmiş, insanların değer vermediği nice kimseler var ki, şu şey şöyle olacak diye yemin etseler Allah onları yalancı çıkarmaz" (Müslim, "Birr", 138, "Cennet", 48; Tirmizî, "Ḳıyâmet", 15, "Menaḳıb", 54; İbn Mace "Zühd", 36) meâlindeki hadisle bu tip dervişlere işaret edildiği ileri sürülmüştür.

Sünnî ulemânın ve Sünnî sûfîlerin kıyasıya hücum ettikleri sahte (müddeî, sûrî) dervişler dilenerek geçinirler. Gerçek dervişlerin, nefislerinin benliğini kırmak için bir vasıta olarak ara sıra başvurdukları dilencilik bunlarda geçim yolu haline geldiğinden, "Gâvurun tembeli keşiş, müslümanın tembeli derviş" denilmiştir. Bunların içinde, dinin emir ve yasakları ile kendilerini bağlı kabul etmeyen veya dinî yükümlülüklerin kendilerinden düştüğünü iddia eden, son derece süflî bir hayat yaşayan, ahlâk esaslarına ve toplumun geleneklerine aykırı davranmada bir sakınca görmeyen, buna rağmen kendilerine ermiş süsü veren, birtakım göz boyamaları keramet gibi gösteren, gaybı bilme iddiasında olan, büyü yapan cahil dervişler de az değildir. Özellikle Hurûfîlik, Bektaşîlik gibi tarikatlara mensup bazı dervişler arasında bu tiplere çok rastlanır.

Mevlevîlik'te dedelik makamına gelen canlara derviş denir. Semâzenler de Batı'da "dönen dervişler" diye bilinir. (Gölpınarlı, s. 367). Raks ve mûsikiye önem veren dervişler yanında bu gibi şeylerle hiç ilgilenmeyenler de vardır. Asalak olarak süflî ve derbeder bir hayat yaşayan kayıtsız ve lâubali dervişlerin hangi sosyal ve dinî şartların tesiriyle ortaya çıktığı hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları bunların Hindistan'da "yogi", "sado" ve "bhikku" gibi isimler verilen gezgin ve dilenci rahiplerin, bazıları Hıristiyanlık'taki keşişliğin ve ruhbanlığın tesiriyle ortaya çıktığını ileri sürerken gnostizmin veya eski Yunan'daki kelbîlerin (kinik) tesirinden söz edenler de vardır. Pek çok menkıbe, destan, fıkra, masal ve deyime konu olan dervişler, asırlar boyunca sosyal ve dinî hayatın önemli bir parçası olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bugün de İslâm ülkelerinde değişik derviş tiplerine rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Ḳāṭıʿ (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1342 hş., II, 846; Gıyâseddin, Ġıyâs̱ü'l-luġāt (nşr. Mansûr Servet), Tahran 1984, s. 364; Türk Lugatı, II, 730; Ferheng-i Fârsî, II, 1518; Grundriss der Neupersischen Etymologie, Strassbourg 1893,

s. 559; Müslim, "Birr", 138, "Cennet", 48; Tirmizî, "Ḳıyâmet", 15, "Menâḳıb", 54; İbn Mâce, "Zühd", 36; Sülemî, İslâm Tarihinde İlk Melâmet: Risâletü'l-Melâmetiyye (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul, ts., s. 97-142; Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr, Esrârü't-tevḥîd, Tahran 1348, s. 15-16, 342; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 20; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 236, 513, 606; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 99-110, 283-294; Ahmed-i Câmî, Ünsü't-tâʾibîn, Tahran 1350 hş., s. 216-227; Mevlânâ, Mesnevî, I, K; Sa'dî-i Şîrâzî, Gülistân (Külliyyât-ı Ṣaʿdî içinde, nşr. Abbas İkbal), s. 53-85, 174-184; Vâhidî, Menâkıb-ı Hâce-i Cihân, İÜ Ktp., TY, nr. 9545; Müstemlî, Şerḥ-i Taʿarruf, Leknev 1328, I-IV, tür.yer.; Ḫulâṣa-i Şerḥ-i Taʿarruf, Tahran 1349, s. 280-288; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 259; Azîzüddin Nesefî, Tasavvufta İnsan Meselesi, İnsân-ı Kâmil (trc. Mehmed Kanar), İstanbul [1990], s. 46-66; Hatîb-i Fârsî, Menâkıb-ı Cemâleddin-i Sâvî (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1972, önsöz, s. VII-XXVII; Sırrî Abdülkādir, Sırru'd-deverân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 270; Ankaravî, Risâle-i Muhtasara ve Müfîde-i Usûl-i Tarîkat-ı Nâzenîn ve Bîât ez Dest-i Yakīn-i Cenâb-ı Mevlevî, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 351; H. Vamrbéry, Travels in Central Asia, London 1864 (eserin türlü yerlerinde çeşitli dervişler hakkında bilgilere rastlanır); J. P. Browne, The Dervishes or Oriental Spritualisme, London 1868; Ahmed Rifat, Mir'ât-ı Makāsıd-ı İstanbul, İstanbul 1293, s. 15; Hübschmann, Persische Studien, Strassburg 1895, s. 559; I. Goldziher, Le Dogme et la loi de l'Islam (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 139 vd.; a.mlf., el-ʿAḳīde ve'şşerîʿa (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire 1959, s. 167, 171; H. S. Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi, Uppsala 1928-31, I, 59; J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1937; Osman Turan, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustâtü'l-adâle fî kavâ'idi's-saltana", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 553-564; Hans Joachim Kissling, "The Sociological and

Educational Role of The Dervish Orders in the Ottoman Empire”, Studies in Islamic Cultural History (ed. G. E. von Grunebaum), London 1954, s. 23-35; H. Ritter, Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn Attār, Leiden 1955, bk. İndeks; P. L. de Menasce, Shkand-Gumānīk, Fribourg 1955, s. 277; Bartholomea, Altiranische Wörterbuch, Strassburg 1956, s. 77; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 1-5, 67104; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 121-123, 304; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik, İstanbul 1983, s. 367-465; Köprülüzâde Mehmed Fuad, “Abu İsḥāq Kaserūnī und die İshaqi Dervishe in Anatolien”, Isl., XIX (1931), s. 18-26; a.mlf., “Bektaş”, İA, II, 461-464; Ömer Lutfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Dervişleri”, VD, II, 279-353; DMF, I-II, 973; Dihhudâ, Luġatnâme, XIII, 520-522; D. B. Macdonald, “Derviş”, İA, III, 545-547; a.mlf., “Darwīsh”, EI^2 (İng.), II, 164-165; Pakalın, I, 428.

Tahsin Yazıcı

DERVİŞ ABDİ, Himmetzâde

(bk. ABDİ, Himmetzâde).

DERVİŞ ABDİ, Kefeli

(ö. 1107/1695)

Türk dinî eserler bestekârı, zâkirbaşı ve şair.

Aslen Kefeli olup adı Abdullah b. Ali'dir. Hayatına dair eserler kendisinden Derviş Abdi şeklinde bahsetmekte, kaynaklarda hayatının ilk dönemleri hakkında geniş bilgi bulunmamaktadır. Bazı eserlerde isminin yanında görülen "Bursevî" kaydından ömrünün büyük bir kısmını Bursa'da geçirdiği anlaşılmaktadır. Müstakimzâde Mecmûa'sında adını Kadızâde lakabı ile birlikte zikrediyor.

Derviş Abdi, Gülşeniyye tarikatına intisap ettikten sonra Mısır'a gitti. Kahire'de İbrâhim Gülşenî Âsitânesi'nde uzun süre hizmet etti. Daha sonra Anadolu'nun çeşitli yerlerini dolaştı. Bursa'ya gittiğinde Halvetiyye'den Yâkubzâde Şeyh Mehmed Efendi Tekkesi'ne misafir oldu. Burada mûsikiye olan vukufu, güzel sesi ve zikir meclisini idare etmedeki kabiliyetiyle dikkati çekerek bir müddet sonra tekkenin zâkirbaşılığına getirildi. Bu arada meşhur mevlidhan Derviş Osman'dan dinî eserler meşketti. Şeyh Mehmed Efendi'nin 1666 yılında vefat etmesinden sonra Kadı Halepli Muharrem Efendi ile birlikte Bursa'nın bazı kasabalarında kadı nâibi olarak bir müddet görev yaptı. Tekrar Bursa'ya döndükten sonra hayatının geri kalan kısmında da çeşitli tekkelerde ilâhi okumaya devam etti. 12 Rebîülevvel 1107 (21 Ekim 1695) Cuma gecesi Bursa'da vefat etti ve Deveciler Mezarlığı'na defnedildi.

Özellikle dinî mûsiki icracılığı ile şöhret bulan Derviş Abdi, bestelediği savt ve ilâhilerle de bestekârlık alanındaki kudretini ortaya koymuş ve devrinin önemli mûsikişinasları arasında yer almıştır. Ayrıca Mutî' mahlası ile birtakım şiirler kaleme almış, ancak bugüne kadar divanı ele geçmemiştir. Onun tarafından bestelendiği bildirilen bazı ilâhilere çeşitli el yazması güfte mecmualarında rastlanmaktaysa da bunlardan hiçbirinin notası zamanımıza ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Beliğ, Güldeste, s. 526-527; Mehmed Râşid, Zübdetü'l-vekāyi', Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 89, s. 484-485; Mehmed Fahreddin, Gülzâr-ı İrfân, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1098, vr. 350b-351a; Mecmûa, Ali Emîrî, Manzum, nr. 637, vr. 41a, 46b; Ergun, Antoloji, I, 51, 89-90; Müstakimzâde, Mecmua-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 34a; Mahmut R. Gazimihâl, Bursa'da Musiki, Bursa 1943, s. 13-14.

Nuri Özcan

DERVİŞ ABDÎ-i MEVLEVÎ

(ö. 1057/1647)

Türk ta‘lik hattatı.

Aslen Buharalıdır. Seyyid Abdullah-ı Buhârî, Mîr Abdullah-ı Hüseynî-i Buhârî adlarıyla da tanınır. İsfahan'da Mîr İmâd'dan nesta‘lik hattını meşkettikten sonra İstanbul'a gitti. Mevleviyye tarikatına intisap ederek Yenikapı Mevlevihânesi'nde yaşamaya başladı. Hocasını ziyaret etmek için İsfahan'a döndüğünde Mîr İmâd'ın bir süre önce şehid edildiğini (ö. 1027/1618), bütün yazılarına ve eşyasına kendisini öldürten Şah Abbas tarafından el konulduğunu öğrendi. Yakınları, ölümünden önce Derviş Abdi'ye verilmesini vasiyet ettiği bir yazı altlığını kendisine verdiler. Derviş Abdi, fazlaca kaba duran altlığı kontrol edince kâğıt aralarına hocasının on adet nesta‘lik kıtasını yerleştirdiğini gördü. Hattat Necmettin Okyay, Derviş Abdi'nin İstanbul'a getirdiği "altlık kıtaları" adı verilen bu parçalara o dönemde ayrı bir değer verildiği rivayetini duyduğunu söyler. Ancak bunların hangileri olduğu bilinmemektedir.

Derviş Abdi İstanbul'a döndükten sonra Diyarbekirli Şerîfî'nin on yılda çevirip Memlük Sultanı Kansu Gavri'ye sunduğu Firdevsî'nin manzum Şehnâme tercümesini Sadrazam Damad Hâfız Ahmed Paşa (Tuhfe'ye göre Tabanıyassı Mehmed Paşa) için hurde nesta‘lik ile yazmaya başladı. 1030'da (1621) bitirdiği, masrafları 18 kese akçeyi bulan bu muazzam eser için 1000 akçe aldı. Hacca gitmek ve Medine'ye yerleşmek isteyince kendisine gündelik 40 akçe padişah ihsanı ve rahat yolculuk etmesini sağlamak amacıyla yetkili kişilere hitaben yazılmış mektuplar verilerek yolcu edildi. Hayatının sonuna kadar Medine'de yaşayan Derviş Abdi 1057 yılında (1647) vefat etti ve Cennetü'l-Bakı‘a defnedildi. Kaynaklarda Nakşibendiyye tarikatına da mensup olduğu kaydedilen Derviş Abdî, Kasımpaşa Mevlevihânesi'nin kurucusu Mevlevî Abdi Dede ile karıştırılmamalıdır.

Derviş Abdi, Türkler'ce ta‘lik olarak adlandırılan nesta‘lik hattının Mîr

İmâd üslûbuyla Osmanlılar'a intikal zincirinde birinci halkayı teşkil eder. Bu üslûp talebelerinden Tophaneli Mahmud Nûri'den (ö. 1080/1669) Yesârî Mehmed Efendi'ye (ö. 1213/1798) kadar nesilden nesile sürüp gitmiştir. Derviş Abdi'nin tesbit edilen diğer talebeleri şunlardır: Cevrî (ö. 1065/1654), Ahmed Tıflî (ö. 1071/1660), Şeyhülislâm Sun'îzâde Seyyid Mehmed

Emin (ö. 1076/1665), Şeyhülislâm Tulumcuzâde Abdurrahman (ö. 1081/1670), Şeyh Sun'ullah (ö. 1095/1684), Kazasker Beyâzîzâde Ahmed (ö. 1098/1687).

Derviş Abdi'nin kıta şeklindeki eserlerinden pek azı zamanımıza ulaşmış olup bunlara bazı ta'lik murakka'larında rastlanmaktadır. Döneminde kitâbelere imza koyma geleneği olmadığı ve kaynaklarda da zikredilmediği için celî ta'lik eserleri varsa bile bunlar tanınmamaktadır. En büyük eseri olan Şehnâme tercümesi nüshası bilinmeyen bir tarihte Enderûn-ı Hümâyun'dan çıkarılmış, 1290-1291'de (1873-1874) vassâle* tarzında esaslı bir tamir görmüş, kaybolan yirmi dokuz varak ve on beş minyatürü tamamlanıp yeniden ciltlenmiştir. Kabının içindeki II. Abdülhamid tuğralarından Yıldız Sarayı Kütüphanesi'ne intikal ettiği anlaşılan eser daha sonra Tevfik Fikret'in kütüphanesine geçmiş, Fikret'in ölümünden sonra eşi Nazîme Hanım ile oğlu Halûk tarafından Haziran 1929'da New York Public Library'ye satılmıştır. Bugün adı geçen kütüphanede bulunan (Spencer Collection-Turkish Manuscript I), 47 × 33 cm. ebadında 591 varaktan meydana gelen bu şaheser, Türk hat sanatının yanı sıra 124 adet minyatürüyle -sonradan yapılan on beşi hariç- Türk minyatür sanatının en mükemmel örneklerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Dr. Süheyl Ünver Arşivi (Süleymaniye Ktp., defter 49, 276); Gülzâr-ı Savâb, s. 70; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 51; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 681; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 239-240; Clément Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s.

265-266; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 560-561; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 96.

M. Uğur Derman

DERVİŞ AHMED

(ö. 1127/1715)

Türk hattatı.

Tokatlı olup babası Mehmed Efendi'dir. İstanbul'a giderek Enderûn-ı Hümâyun'a girmiş ve burada yetişmiştir. Devhatü'l-küttâb, Sarây-ı Sultânî muallimi Kâtû Mehmed Efendi'den, Tuhfe-i Hattâtîn ise Enderûn-ı Hümâyun muallimi Belgradî Mehmed Efendi'den hat sanatını öğrendiğini belirtmektedir.

Sülüs-nesih yazılarından icâzet alan Derviş Ahmed, ayrıca Nasuhpaşazâde Ömer Efendi ve Anber Mustafa Ağa ile hattın inceliklerine dair müzakerelerde bulundu. Topkapı Sarayı'nın hat muallimi oldu. Şeyh Hamdullah tavrını benimseyerek bu yolda birçok mushaf yazdı. Müstakimzâde'nin Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nde gördüğünü kaydettiği büyük boy mushafın şimdi nerede olduğu bilinmemektedir. Ayrıca hat sanatına dair kaleme aldığı Arâisü'l-hat adlı risâlesi de zamanımıza intikal etmemiştir. Aynı zamanda güzel sesli bir hâfız olduğu belirtilen Derviş Ahmed vefatında Çemberlitaş'taki Atik Ali Paşa Camii hazîresine defnedildi. Kardeşi Fazlı, onun oğlu Fazlızâde Mustafa ve kendi oğlu Derviş Mehmed efendiler de hat sanatını meslek edinerek XVIII. yüzyılda eser verenlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 49; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 83; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 96; Clément Huart, Les Calligraphes et les miniaturistes de l'Orient Musulman, Paris 1908, s. 133; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 122.

M. Uğur Derman

DERVİŞ AHMED EFENDİ

(bk. MÜNECCİMBAŞI, Ahmed Dede).

DERVİŞ ALİ, Büyük

(ö. 1084/1673)

Türk hattatı.

Kendisinden sonra yaşayan ve aynı adı taşıyan iki hattattan ayırt edilmek için “Büyük”, “Birinci” veya “Mâruf” lakaplarıyla anılır. İstanbul’da doğdu. Yeniçeri ağası Kara Hasan oğlu Hüseyin Ağa’nın mânevî evlâdı veya kölesi olup onun yanında yetişmiş, gençliğinde karakullukçuluk vazifesinde de bulunmuştur. Aklâm-ı sitte*yi Hâlid Erzurûmî’den öğrenmiş ve Şükrullah Halîfe, Pîr Mehmed b. Şükrullah, Hasan Üsküdârî, Hâlid Erzurûmî silsilesiyle kendisine kadar gelen Şeyh Hamdullah üslûbunu unutulmak üzere iken yeniden ihya etmiştir. Bu sebeple Derviş Ali’ye “şeyh-i sânî” veya “vâzıu’l-aslı’s-sânî” unvanları da verilmiştir. Tezhipleri ekseriya Sürâhî Mustafa adlı müzehhip tarafından yapılmış kırktan fazla mushaf (kırk beşinci mushafı 1064/1654 tarihini taşımaktadır), çok sayıda en‘âm, evrâd, kıta ve murakka‘ yazan Derviş Ali Ramazan 1084’te (Aralık 1673) hayli yaşlı olarak vefat etti. Defnedildiği Topkapı Mezarlığı’nda bugün mevcut olmayan kabir kitâbesindeki ifadeden, onun devrinin yaygın sporu okçulukla da uğraştığı anlaşılmaktadır. Yetiştirdiği pek çok hattat arasında Ağakapılı

İsmâil ve Suyolcuzâde Mustafa efendiler önde gelenleridir. Derviş Ali Hâfız Osman’ın da ilk hocası olup yaşlılığı sebebiyle bu kabiliyetli gençle gerektiği gibi meşgul olamayınca onu Suyolcuzâde’ye göndermiştir.

Talebelerinden olan Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa’nın, sadrazamlığı sırasında Derviş Ali’nin kendisini ziyaretinde hocasını şeyhülislâmların karşılandığı noktadan karşılayıp elini öperek ona protokol üstü saygı gösterdiği ve makamında yanına oturttuğu kaynaklarda zikredilir.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü’l-küttâb, s. 49; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 82, 336; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 126-127; Clément Huart, Les Calligraphes et les miniaturistes de l’Orient Musulman, Paris 1908, s. 137; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 557-558; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 100-101; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, nr. 12; a.mlf., İslâm Mîrâsında Hat San’atı, İstanbul 1992, s. 199; “Derviş Ali”, TA, XIII, 110; R. Ekrem Koçu, “Ali”, İst.A, II, 612.

M. Uğur Derman

DERVİŞ ALİ, Esved

(ö. 1023/1614)

Türk dinî eserler bestekârı ve zâkirbaşı.

Buğday tenli olmasından dolayı “Esved” lakabı ile şöhret bulmuştur. Babası Kebapçızâde Bostan Efendi’dir. Kaynaklarda hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla beraber Bursa’da doğduğu ve burada yaşadığı bilinmektedir.

Küçük yaşta devrin üstatlarından mûsiki dersleri almaya başladı. Henüz çocukluk çağında iken bestelediği eserlerle dikkati çekti. Bir müddet sonra, Ahmed Paşa Zâviyesi’nin bânisi Şeyh Hayreddin Efendi zamanında tekkenin zâkirbaşılığına getirildi. Bu vazifede iken genç yaşta vefat etti ve Murâdiye’de Beşikçiler Kapısı civarındaki mezarlığa defnedildi.

Kuvvetli bir hâfızaya ve tabii bir ses güzelliğine sahip olan Derviş Ali, bu özellikleriyle zamanın önde gelen zâkirbaşıları arasında yer almıştır. Ayrıca bestelediği eserlerle de bestekârlık sahasındaki kudretini ortaya koymuştur. Özellikle murabba ve savtlarda gösterdiği başarı mûsikişinaslar arasında büyük takdir görmüş, ancak bu eserlerinden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Belîğ, Güldeste, s. 523-524; Mehmed Râşid, Zübdetü’l-vekāyi‘, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 89, vr. 320ª-321b; Mehmed Fahreddin, Gülzâr-ı İrfân, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer‘iyye, nr. 1098, vr. 349b-350ª; Mahmut Ragıp Gazimihal, Bursa’da Musiki, Bursa 1943, s. 11-12.

Nuri Özcan

DERVİŞ ALİ, İmam

(ö. 1127/1715)

Türk hattatı.

Kendisinden önce yaşayan aynı adlı hattattan ayırt edilmek için “İkinci”, “Anbârîzâde” veya “İmam” lakaplarıyla anılır. İstanbul’da doğdu. Babası Anbarcızâde lakabıyla tanınırdı. Sülüs ve nesih yazılarını Ağakapılı İsmâil Efendi’den öğrenip icâzet almakla beraber Hâfız Osman’la da yakınlığı olmuş ve ondan faydalanmıştır. Sultanhamam-Marpuççular semtinde yenilenmiş haliyle Marpuççular Camii adı altında ibadete açık olan ve Alacamescid diye de bilinen Çelebioğlu Mescidi’nde imamlık yapmış, birçok mushaf, en‘âm ve evrâd-ı şerîfe yazmıştır. Mevlevî olan Derviş Ali, vefatında Karacaahmet Mezarlığı’ndaki Miskinler Tekkesi yakınına defnedilmiştir. Yetiştirdiği talebeler arasında İsmâil Zühdi Ağa (Eski Zühdi) ve aynı zamanda damadı olan Hüseyin Hablî zikre değer hattatlardandır.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü’l-küttâb, s. 50; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 338; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 127; Clément Huart, Les Calligraphes et les miniaturistes de l’Orient Musulman, Paris 1908, s. 151; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 123.

M. Uğur Derman

DERVİŞ ALİ, Kudümzen

(ö. XVIII. yüzyıl)

Türk dinî ve din dışı eserler bestekârı.

Filibe'de doğdu. Doğum ve ölüm tarihleriyle ailesi hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Mevleviyye tarikatına intisap etti. Edirne Mevlevîhânesi'nde çilesini tamamladıktan sonra hayatını burada geçirdi. Mûsikideki ilk bilgilerini devrin üstatlarından edinerek kendisini yetiştirdi. Adıyla birlikte zikredilen "Kudümzen" lakabından, Edirne Mevlevîhânesi'nin kudümzenleri arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Mûsikiye olan kabiliyetinin yanı sıra tabii bir ses güzelliğine de sahip olan Derviş Ali'nin hayatının son yılları hakkında da bilgi bulunmamaktadır.

Bestelediği dinî ve din dışı eserlerle XVIII. yüzyılın ilk yarısında üne kavuşan Derviş Ali'nin şöhretinin en parlak zamanı Sultan II. Mustafa devridir (1695-1703). Birtakım ilâhiler de bestelemiş, ancak daha çok din dışı sahadaki eserleriyle tanınmıştır. Ebûishakzâde Esad Efendi onun otuz civarında eser bestelediğini kaydetmektedir. Çeşitli el yazması güfte mecmualarında bazı eserlerine rastlanmaktaysa da bunlardan hiçbirisinin notası günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 17a; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 650, vr. 47b; Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Kadızâde Burhâneddin, nr. 47, vr. 105b; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 308-309; a.mlf., "Edirne'de Yetişen Musikişinaslar", Damla Mecmuası (yeni seri), sy. 9, Edirne 1948, s. 139; Ergun, Antoloji, I, 125, 281-282.

Nuri Özcan

DERVİŞ ALİ, Üçüncü

(ö. 1200/1786)

Türk hattatı.

Kendisinden önce yaşayan ve aynı adı taşıyan iki hattattan ayırt edilmek için “Üçüncü” veya “Sâlis” lakabıyla anılır. Doğu bölgesinden İstanbul’a gelerek Sinan Paşa Medresesi’ne yerleşti; sülüs-nesih yazılarını Hüseyin Hablî’den meşkederek icâzet aldı. Hocasının vefat yılı olan 1157’den (1744) en az yirmi yıl kadar önce doğduğu tahmin edilebilir. Kalenderhâne Camii’nin hatipliğini de yapan Derviş Ali, Receb 1200’de (Mayıs 1786) evinde asılı olarak bulunmuştur; gömüldüğü yer belli değildir. Halen İstanbul’da Deniz Müzesi’nde bulunan ve nereden

geldiği tesbit edilemeyen Derviş Ali adlı hattata ait kabir kitâbesinde (Envanter nr. 979) ölüm tarihi 1192 (1778) olarak verilmektedir. Bu kitâbede yazılı olan tarih mi yanlıştır, yoksa adı geçen Derviş Ali kaynaklarda yer almayan bir dördüncü Derviş Ali midir, bu hususta kesin sonuca varmak eldeki bilgilerle mümkün olmamaktadır.

Derviş Ali, Hüseyin Hablî-İmam Derviş Ali üzerinden Hâfız Osman’a varan yazı üslûbunu bütün asâletiyle devam ettiren, ancak kıymeti derecesinde tanınmayan hattatlardandır; yazısı da nâdirdir. Mustafa Râkım gibi bir üstada yetişme çağlarında bir müddet hocalık ettiği bilinmektedir (Râkım’ın bir hat icâzetnâmesinde bunu belirtişi hakkında bk. A. Süheyl Ünver, Türk Yazı Çeşitleri, s. 31’deki fotoğraf). Esasen Râkım’ın sanat hayatındaki bir devrinin nesih yazıları Derviş Ali hattına benzerlik gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe, s. 340; A. Süheyl Ünver, Türk Yazı Çeşitleri, İstanbul 1953, s. 31’deki fotoğraf; R. Ekrem Koçu, “Ali Derviş”, İst.A, II, 612.

M. Uğur Derman

DERVİŞ ALİ DEDE

(bk. ALİ ŞÎRUGANÎ).

DERVİŞ BORUSU

(bk. NEFÎR).

DERVİŞ MEHMED

Kanûnî Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) yaşadığı sanılan, Osmanlı hânedanının şeceresine dair Sübhatü'l-ahbâr adlı eserin müellifi

(bk. SÜBHATÜ'l-AHBÂR).

DERVİŞ MEHMED, Kevkeb

(ö. 1129/1717)

Türk hattatı.

Anadolu’nun bir şehrinden Edirne’ye gelip yerleşmiş, bu arada Hâfız Osman’dan İstanbul’da aklâm-ı sitte*yi meşkedip icâzet almıştır. Gözü ile kulağı arasında bir tik bulunduğu için Kevkeb (yıldız) lakabıyla anılmıştır. Fakat yazılarını imzalarken bu lakabını kullanmamıştır.

Kıraat ilminde söz sahibi olduğu gibi Halvetî tarikatında Yoğurtçular Şeyhi aynı zamanda -hat öğrencilerinden-Mustafa Efendi’nin halifesi de olan Derviş Mehmed, sanatında Hâfız Osman’a en fazla yaklaşan ve onun gibi yazan hattatlardandır. Fakat hoca hakkına riayetsizliği yüzünden hat sanatındaki yıldızı sönmüş ve ömrünün son devresi nasipsiz geçmiştir. Osmanlı Devleti’nin İstanbul yerine daha çok Edirne’den idare edildiği XVII. yüzyıl sonlarında devlet ricâlinden birisi, Hâfız Osman’a pey olarak İstanbul’a bir kese akçe gönderip kendisi için mushaf yazmasını rica eder, o da başlayıp üçte birine kadar gelir. Derviş Mehmed Edirne’de bu durumdan haberdar olunca siparişi yapan kişiye Hâfız Osman’ın hasta ve yaşlı olduğunu, mushafı kendisinin daha güzel ve çabuk yazacağını söyler (bu hadise tahminen Hâfız Osman’a felç gelip de yeniden iyileştiği 1107’den [1695] sonra meydana gelmiş olmalıdır). Bunun üzerine pey akçesi Hâfız Osman’dan geri alınıp sipariş iptal edilir, Derviş Mehmed de yeniden bir mushaf yazmaya başlar. Tezhip için gönderildiği İstanbul’daki mücellit dükkânında mushaf cüzlerini gören Hâfız Osman durumu anlar; üzüntü ve kırgınlığını belli etmeden, “Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır; kitapların aslı O’nun yanındadır” meâlindeki âyeti (er-Ra‘d 13/39) okumakla yetinir. Derviş Mehmed yazdığı mushafın henüz üçte birine varmadan kalemini açarken iki parmağını kalemtıraşla keser; açılan yara bir yıl kapanmaz ve mushafı tamamlayamadığı gibi hat sanatından da uzak kalır.

Edirne’de vefat eden Derviş Mehmed’in talebeleri arasında Abdullah Vefâî

(ö. 1141/1729) ve Şuğlî Ahmed Dede (ö. 1140/1728) adlı Edirneli iki hattat ön sırayı alır. Bunlardan Şuğlî'nin Edirne hat silsilesindeki yeri mühimdir.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 110; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 483-484; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 150; Clément Huart, Les Calligraphes et les miniaturistes de l'Orient Musulman, Paris 1908, s. 162; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 123; M. Uğur Derman, "Edirne Hattatları ve Edirne'nin Yazı Tarihimizdeki Yeri", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 313; İst.A, VIII, 4502-4503.

M. Uğur Derman

DERVİŞ MEHMED PAŞA

(ö. 1065/1655)

Osmanlı sadrazamı.

Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Kaynaklarda, Çerkez asıllı olup Sadrazam Tabanıyassı Mehmed Paşa'nın kethüdâsı olarak 1635-1636 Revan Seferi'ne katıldığı, Revan'ın zaptından sonra önemli miktarda ganimet elde ettiği belirtilir. Daha sonra Şam beylerbeyi ve Musul muhafızı Küçük Ahmed Paşa'nın şehid olması üzerine Musul muhafızlığına tayin edildi, ardından 1637'de Şam beylerbeyi oldu (BA, MD, nr. 87, hk. 254). Bu eyaletteki görevi sırasında hacıların yol güvenliği ve diğer ihtiyaçlarının karşılanması, Ma'noğlu'na ait emlâke el konulması ve özellikle Trablusşam'da çeşitli fesat hareketlerinde bulunan Seyfoğulları'nın te'dibi gibi meselelerle uğraştı (BA, MD, nr. 85, hk. 403; nr. 88, hk. 122, 155, 200). Ardından 1638'de katıldığı Bağdat Seferi sırasında Şam'dan Diyarbekir beylerbeyiliğine nakledildi. Savaşta beraberindeki sancak beyleri ve diğer birliklerle Kerkük yöresinde çarhacılık (asker öncülüğü) yapmak ve askerî harekâtta bulunmakla görevlendirildi.

Bağdat'ın geri alınışından sonra beylerbeyiliğe getirilen Küçük Hasan Paşa'nın azli üzerine Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın arzı ile Bağdat beylerbeyi oldu (5 Mayıs 1639). Bu görevi sırasında giriştiği bazı ticarî ve iktisadî faaliyetlerle oldukça zenginleşti. Bağdat beylerbeyiliğinden ayrıldıktan sonra 1642'de ikinci defa Diyarbekir beylerbeyiliğine getirildi. Ardından belirli aralıklarla iki defa Anadolu, iki defa Silistre, bir ara da Bosna beylerbeyiliğinde bulunan Derviş Paşa çeşitli iç meselelerle uğraştı, özellikle Girit Savaşı sebebiyle Çanakkale Boğazı'nı abluka altına alan Venedikliler'i karadan yaptığı tahkimat ile bertaraf ederek donanmanın Boğaz'dan çıkışını sağladı (1649). Bu arada

Celâlîler'e karşı Bursa'nın muhafazası görevini de yerine getirmişti.

Girit Savaşı ve Akdeniz'deki faaliyetlerde yetersiz kalıp başarı

gösteremeyen Kaptanıderyâ Hüsambeyzâde Ali'nin azlinden sonra 1653'te bu göreve getirilen Derviş Paşa'nın, o sıralardaki harcamalarına dair bir muhasebe defteri onun bu yoldaki faaliyetlerini ortaya koyar (BA, MAD, nr. 968). Derviş Paşa'nın maddî mânevî büyük fedakârlıklarda bulunduğu Girit Savaşı sırasında, Defterdar Zurnazen Mustafa Paşa ve Vezîriâzam Tarhuncu Ahmed Paşa ile şiddetli tartışmalarının daha sonra padişah huzuruna intikali ve yapılan konuşmalar Naîmâ tarafından etraflı bir şekilde nakledilir (Târih, V, 284-312). Vezîriâzam, kendisine rakip gördüğü Derviş Paşa'yı padişahın gözünden düşürmek istediyse de bunda başarılı olamadı. Bütün gayretlerine rağmen bütçe açığını kapatamaması yanında takip ettiği malî siyaseti sebebiyle de pek çok kimsenin düşmanlığını kazanan Tarhuncu Ahmed Paşa'nın padişah huzurunda yapılan bir toplantıdan sonra azli ve ardından idamı üzerine 21 Rebîülâhir 1063 (21 Mart 1653) tarihinde sadâret makamına Derviş Paşa getirildi.

Derviş Paşa'nın bir yıl yedi ay süren sadrazamlığı dönemi oldukça hareketli ve çalkantılı geçti. Önce büyük bir malî sıkıntı içinde olan devletin işlerinin âni bir sarsıntıya uğramaması için Defterdar Zurnazen Mustafa Paşa'yı yerinde bıraktı; ancak işlerin iyi gitmediğini görünce kendi adamlarından olan başbâki kulu Moralı Mustafa Ağa'yı beylerbeyi pâyesiyle defterdar yaptı. Moralı'nın, görünüşte kendisine bağlı olmakla birlikte sadrazamlık makamını elde edebilmek için saraya ve vâlide sultana hediyeler ve câizeler sunup onun aleyhine çalışmaya başlaması önemli bir bunalıma yol açtı. Bunun ardından daha önce sadrazamlıkta bulunan Kara Murad Paşa ile olan anlaşmazlık ve çekişmesi devlet işlerinin bir süre aksamasına sebep oldu. Derviş Paşa bir taraftan bu meselelerle uğraşırken diğer taraftan malî meselelerle ilgilendi. Hazineye gelir sağlamak ve Girit seferi masraflarını karşılamak için çeşitli vesilelerle verilen hediye, câize ve rüşvetleri, ayrıca görevlerin müzayede ile satışından elde edilen paraları devlete gelir kaydetti. Fakat yerli yersiz müsâderelerde bulunulması devlet erkânı arasında tedirginliğe sebep oldu. Öte yandan Derviş Paşa, ilmiyeyi şeyhülislâma, kazâyı kazaskerlere, askeri de ocak ağalarına havale ederek büyük bir huzursuzluk olmadıkça hiçbir meselenin üzerine gitmedi. Özellikle mansıb satışları büyük huzursuzluk ve karışıklıklara sebebiyet verdi. Bütün bu çalkantılar devam ederken padişaha sunulan imzasız bir şikâyet arzuhali büyük bir bunalıma yol açtı. Padişahın huzurunda yapılan uzun bir toplantı ve sorgulamadan sonra Şeyhülislâm Ebû Said Mehmed

Efendi ve kazaskerlerin gayretleriyle şikâyet sahiplerinin haksız olduğu, sadrazamın dürüst, başarılı, devlet ve millete hizmet etmekte bulunduğu söylenerek mesele yatıştırılmak istendi. Bu uzun toplantı ve soruşturmalar Derviş Paşa'yı hayli sarstı ve sağlığı bozularak felç oldu. Devlet işlerinin aksaması üzerine azledilmek istendiyse de yaklaşan kurban bayramında bu zengin vezirin saraya takdim edeceği hediye ve câizelerden mahrum kalmamak için azli tehir edildi. Nihayet 16 Zilhicce 1064'te (28 Ekim 1654) azledilerek yerine İpşir Mustafa Paşa getirildi. Azlinden sonra ancak iki buçuk ay kadar yaşayan Derviş Paşa 5 Rebîülevvel 1065'te (13 Ocak 1655) vefat ederek Çemberlitaş'ta Atik Ali Paşa Camii hazîresine gömüldü.

Derviş Mehmed Paşa, devlet idaresinde başarılı bir vezir olmaktan ziyade serveti ve bu serveti kazanmadaki kendine has faaliyetleriyle şöhret kazanmış bir devlet adamıdır. Servet elde etmenin ziraat, ticaret ve emâret olmak üzere üç yolla olabileceğine inanırdı. Nitekim kendi meslek hayatında bu yolların her üçünü de deneyerek büyük bir mal varlığına sahip olmuştur. Onun servet edinme faaliyetleri, daha ağalığı döneminde mültezimlere ve paşalara borç olarak verdiği paraları çalıştırmak suretiyle başlamış, esas zenginliğe Bağdat beylerbeyiliği sırasında kavuşmuştur. Bu görevi esnasında Hindistan ve İran'a adam göndererek getirttiği mal ve mücevheratı satıp kâr sağlamış, civardaki Türkmen aşiretlerinden satın alıp yaylalarda beslediği koyunları kendi ihtiyacı için kullanmış ve fazlasını kasaplara satarak servetini arttırmıştır. Bu arada fırınlar yaptırarak halka ucuz ekmek satmış, Hindistan ve İran ile kumaş ticaretine girişmiş, Bağdat yöresindeki bataklıkları kurutup toprakları ziraate açmış, sulak topraklarda bostancılık yaptırmış, büyük gelirler elde etmiştir. Ticarî faaliyetleriyle kalabalık kapı halkının ihtiyaçlarını kimseye muhtaç olmadan karşıladığı gibi halkın refahını temin edici faaliyetlerde bulunmuş, onlara ticarî imkânlar sağlamış ve Bağdat'ın her bakımdan gelişmesine yardımcı olmuştur (Naîmâ, VI, 23-26). Ölümünden sonra hazine için müsâdere edilen malları arasında 95.000 filori altın, 800 kese esedî kuruş, kıymetli taşlar, altın ve gümüş eşya, murassa‘ hançerler, kılıçlar, tüfekler, kürkler, kumaşlar çıkmıştır (a.g.e., VI, 22-23).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 85, hk. 403; nr. 87, hk. 254; nr. 88, hk. 122, 155, 200; BA, MAD, nr. 968; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 447; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 297, 343; a.mlf., Tuhfetü'l-kibâr, s. 130, 145; Naîmâ, Târih, IV, 384-385; V, 284-312, 406-407, 416; VI, 22-28; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 98-99; Nazmizâde Murtaza Efendi, Gülşen-i Hulefâ, İstanbul 1143, vr. 79b vd.; Hammer (Atâ Bey), X, 228, 237, 313; Sicill-i Osmânî, II, 331; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 406-408; Vacide Erensayın, Derviş Mehmed Paşa (mezuniyet tezi, 1963), İÜ Ed.Fak., Tarih bl.; İ. Metin Kunt, "Derviş Mehmed Paşa, Vezir and Entrepreneur: A Study in Ottoman Political Economic Theory and Practice", Turcica, IX, Paris 1977, s. 197-214; M. Cavid Baysun, "Derviş Mehmed Paşa", İA, III, 547-548; V. J. Parry, "Dervīsh Meḥmed Pasha", EI² (İng.), II, 209.

Mehmet İpşirli

DERVİŞ MÛSÂ

(ö. 1140/1728)

Türk bestekârı, neyzen ve şair.

İstanbullu olduğu bilinmektedir. Mevleviyye tarikatına girdi. Sultan III. Ahmed devrinde (1703-1730) zamanın önemli neyzenleri arasında yer aldı ve neyzenbaşılığa kadar yükseldi. Ancak bu görevini hangi mevlevîhânede devam ettirdiği bilinmemektedir. Ömrünün son yıllarında münzevi bir hayat yaşadı. Kocamustafapaşa civarındaki evinde vefat etti ve Merkezefendi Mezarlığı'na defnedildi. Başta Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi olmak üzere kaynaklarda vefatı 1140 (1728) olarak geçmektedir. Ancak Mehmed Şükrî Efendi, kendi tertiplediği Mecmûa-i İlâhiyyât adlı el yazması güfte mecmuasında onun vefatını "Şeyhü's-sûfiyye" ibaresindeki 1132 (1720) tarihi ile tesbit etmektedir.

Fuad Köprülü'nün XVIII. yüzyıl saz şairleri arasında zikrettiği Derviş Mûsâ, bestekârlığı ve icracılığı ile devrin tanınmış mûsikişinasları arasında yer almış, bestelediği dinî ve din dışı eserleriyle haklı bir şöhrete ulaşmıştır. Tasavvufî sahada hece ve aruzla yazdığı şiirleri yanında

hece vezniyle halk şairleri tarzında manzumeleri de bulunmaktadır. Derviş Mûsâ mahlası ile kaleme aldığı şiirlerinin toplandığı divana bugüne kadar rastlanmamıştır. Sultan III. Ahmed devrinde, 1715 Osmanlı-Venedik Savaşı münasebetiyle yazdığı bir manzumede Şehid Ali Paşa'nın Mora'da kazandığı zaferleri terennüm eden şair, Dalmaçya'nın merkezi ve Adriyatik kıyılarının eski ve meşhur limanı olan Zara'nın ve hatta Venedik'in fethini Allah'tan diler. Manzumenin, saz şairleri arasında o zaman âdeta moda olan aruz ile ve divan tarzında yazıldığı görülmektedir (Köprülü, III, 393-394, 418).

Bilhassa kendi manzumelerine yaptığı dinî bestelere bazı el yazması güfte mecmualarında rastlanan Derviş Mûsâ'nın, "Bir ismi Mustafâ bir ismi Ahmed" mısraı ile başlayan ve güftesi de kendisine ait olan uşşak (bazı

eserlerde dügâh makamında kayıtlıdır) tevşîhi, onun bestekârlıktaki kudretini göstermesi bakımından önemli bir eserdir. Din dışı eserlerinden ise günümüze sadece eviç-bûselik peşrev ve saz semâisinin notaları ulaşabilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 60b, 147ª; Mehmed Şükrî, Mecmûa-i İlâhiyyât, İsmail E. Erünsal özel kütüphanesi, s. 84; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 546, vr. 59b; Mevlut Tevşihleri (nşr. İstanbul Konservatuarı neşriyatı I), İstanbul 1931, s. 9; Ergun, Antoloji, I, 120, 148, 302-303; Köprülü, Türk Saz Şairleri, III, 393-394, 418; Banarlı, RTET, II, 799; Kip, TSM Saz Eserleri, s. 15-16; Eşref Ertekin, "Cönklerden Derlemeler", Çorumlu, sy. 21, Çorum 1 Nisan 1940, s. 650; TA, XIII, 111; "Derviş Musa", TDEA, II, 261; Öztuna, BTMA, II, 70.

Nuri Özcan

DERVİŞ MUSTAFA EFENDİ

(bk. MUSTAFA EFENDİ, Çâlâkzâde).

DERVİŞ ÖMER EFENDİ

XVI ve XVII. yüzyıllarda yaşayan ünlü Türk mutasavvıfı, hânende ve bestekâr.

Hayatıyla ilgili çok az kaynakta bilgi bulunmakta ve bunlar arasında zamanımıza ulaşan en geniş bilgiyi Evliya Çelebi vermektedir. Seyahatnâme'deki "Tokatlı" kaydından Tokatlı olduğu anlaşılmaktadır. Ebû İshakzâde Mehmed Esad Efendi ise onun İstanbul'da doğduğundan ve orada yerleştiğinden bahseder. Bunlardan hareketle Tokat'ta doğup küçük yaşta İstanbul'a geldiği ileri sürülebilir. Derviş Ömer, ünlü mutasavvıflardan ders alarak kendisini bu sahada yetiştirdi ve daha sonra Mısır'a gitti. Kahire'de Gülşeniyye tarikatının kurucusu İbrâhim Gülşenî'nin (ö. 940/1534) sohbetlerine katıldı ve ondan hilâfet aldı. Dönüşünde II. Selim devrinde (1566-1574) şeyhliğe tayin edildi. Mûsikideki temel bilgileri bu sırada devrin üstatlarından elde etti ve giderek bu sahada da söz sahibi oldu. Osmanlı sarayında hükümdarlardan yakın ilgi gördü ve birçoğunun meclislerine katıldı. Sonraları musâhib-i şehriyârîler arasında yer aldı. Mûsiki kabiliyetinin yanı sıra tabii bir ses güzelliğine de sahip olan Derviş Ömer, hânendelikteki şöhreti üzerine sarayın serhânendeliğine getirildi. Rivayete göre 140 yaşında vefat etmiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman ile (1520-1566) IV. Murad (1623-1640) arasındaki sekiz padişah devrinde yaşayan, bunlardan yedisinin sohbetinde bulunan Derviş Ömer Kanûnî'nin Sigetvar seferine de katıldı. Asrının önemli simalarından ve büyük bestekârlarından olan Derviş Ömer'in şöhretinin en parlak dönemi, aynı zamanda serhânendeliğini yaptığı IV. Murad'ın saltanat yıllarına rastlar. Kendisine "peder" diye hitap eden hükümdardan büyük itibar gördü. Bu arada padişahın Murâdî mahlası ile yazdığı gazellerden birini eviç makamında besteledi. Derviş Ömer'in mûsikide birçok talebe yetiştirdiği muhakkaktır. Enderun'daki hocalığı sırasında Evliya Çelebi de onun talebesi olmuştur. Ancak mûsikideki en meşhur talebesi, bestekâr ve hânende Galatalı Vehbî Osman Efendi'dir. Eserlerinden zamanımıza eviç makamında üç hâneli bir dinî peşrevi ulaşabilmiştir.

Gülşenî Derviş Ömer Efendi'yi, Lâle Devri'nin ünlü tanburî, hânende ve bestekârlarından olan Derviş Ömer ile karıştırmamak gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 632-633, 634; X, 297; Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 15b; H. G. Farmer, Turkish Instruments of Music in the Seventeeth Century, Glaskow 1937, s. 4; Ergun, Antoloji, I, 32, 129; Ezgi, Türk Musikisi, V, 296; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 96-97; Ahmed Refî, "Enderunlu Şairler, Hattatlar ve Musiki San'atkârları Tezkiresi" (nşr. Rıfkı Melûl Meriç), İstanbul Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1956, s. 149-153; Öztuna, BTMA, II, 176-177.

Nuri Özcan

DERVİŞ PAŞA

(ö. 1015/1606)

Osmanlı vezîriâzamı.

Bazı eserlerde adı Derviş Mehmed olarak da geçer. Boşnak asıllı olup Enderun'da yetişti. Daha sonra Bostancı Ocağı'nda kethüdâ oldu. 1013 Şâbanında (Ocak 1605) bostancıbaşılık görevinde bulunuyordu (TSMA, nr. E 7911). I. Ahmed'in annesi Handan Sultan nezdinde itibar sahibi olduğu zikredilir (Peçuylu, II, 316). I. Ahmed'in Bursa ziyareti sırasında İstanbul muhafızlığında bulundu. 18 Ocak 1606'da vezâretle kaptan-ı deryâlığa getirildi (BA, KK, Ruûs, nr. 256, s. 31) ve kendisinden önceki kaptanın has*ları ona tahsis edildi (BA, Ali Emîrî, I. Ahmed, nr. 339). Bu görevde iken donanma gemilerinin tamiri ve yenilerinin inşası ile ilgilenerek üç ay içinde Akdeniz'e gönderilmek üzere elli parça kadırgayı hazır hale getirdi. Saraya olan yakınlığı dolayısıyla devlet işlerinde sözü geçen ve I. Ahmed'i etkisi altına alan Derviş Paşa, Macaristan seferiyle meşgul olan Vezîriâzam Lala Mehmed Paşa'yı gözden düşürmeye çalıştı. Özellikle Anadolu'daki karışıklıklar ve Şah Abbas'ın Osmanlı topraklarına yönelik saldırıları dolayısıyla vezîriâzamın bizzat İran Seferi'ne çıkması gerektiğini padişaha telkin etti. Bir yandan da Lala Mehmed Paşa'nın yakın adamı yeniçeri ağası Hüseyin'i Halep beylerbeyiliğiyle İstanbul'dan uzaklaştırdı. İsteği doğrultusunda İran seferi serdarlığı ile görevlendirilen yaşlı ve hasta vezîriâzam ordu Üsküdar'a geçtiği sırada vefat etti. Lala Mehmed Paşa'nın hizmetinde bulunan Peçuylu İbrâhim, Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'nin Defterdar Bâkî Paşa'ya yaşlı vezîriâzamın, tedavisiyle uğraşan bir Portekizli hekim tarafından zehirlendiğini söylediğini belirterek bunda Derviş Paşa'nın rolü olduğunu ima eder (Târih, II, 320-321).

Mehmed Paşa'nın ölümü üzerine vezîriâzam olan (15 Safer 1015/22 Haziran 1606) Derviş Paşa, bu defa zahire sıkıntısı çekilebileceği ve geç kalındığı gerekçesiyle seferin ertelenmesi için I. Ahmed'i ikna etti. Ancak bu konuyla ilgili müşavere meclisinde Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi,

Üsküdar’da bulunan ordunun sefere çıkmasının daha uygun olacağını ileri sürdü. Tartışmalar sonunda Şark seferi serdarlığı Deli Ferhad Paşa’ya

verildi, vezîriâzamı sefere göndermek istediği için de Sun‘ullah Efendi görevinden azledildi. Böylece İstanbul’da kalan Derviş Paşa bazı devlet işlerindeki usulsüzlüklere el attı. Öncelikle Avusturya ile barış yapılması işine yöneldi. Elçileri Lello vasıtasıyla İngiliz kralından uygun bir antlaşma için aracı olmasını istedi. Savaşların ağır masrafları yüzünden ortaya çıkan para sıkıntısına çareler aradı. Özellikle dinî hizmet görenlerin geçimleri dışında oldukça fazlalaşmış olan tahsisatlarının (duâgûluk vazifeleri) kesilmesini ve varlıklı yahudilerin ihtiyaç fazlası gümüş ve mücevherlerine, karşılığı bir iki yılda devletçe ödenmek üzere el konulmasını düşünmüştü. Yaptığı icraatlarla yeniçerilerin güvenini kazanırken bu iki zümre kendisine düşman oldu. Rüşvet alanlar, görevlerinde suistimalde bulunanlar ve sahte para basanlara karşı sert bir mücadeleye girişti. Avusturya ile devam eden barış müzakerelerini bir sonuca bağlayan, Osmanlı siyasî ve diplomasi tarihinde oldukça önemli bir yeri bulunan Zitvatorok Antlaşması (11 Kasım 1606) onun sadâreti sırasında imzalandı.

Bu sırada Şark seferi serdarı Ferhad Paşa’nın Celâlîler’e karşı Kayseri ve Konya’daki başarısızlık haberleri geliyordu. Ordudaki sipahilerden sonra mevâcib*lerini alamayan yeniçeriler isyan etmiş, Ferhad Paşa’nın izin vermesiyle bu askerler Üsküdar’a gelmişlerdi. Öte yandan Canbulatoğlu isyanı da alevlenmişti. Vezîriâzam bölükbaşıları aracılığıyla askerlerin karşıya geçmemelerini, Aydın ve Saruhan’da kışlamalarını emrederken Muallimi Sultânî Mustafa Efendi ile Ebü’l-Meyâmin Mustafa Efendi’nin vefatıyla tekrar şeyhülislâm olan Sun‘ullah Efendi’nin telkinleri sonucu azledilip ortadan kaldırılması kararı alınmıştı. Azledildiğinden habersiz saraya davet edilen vezîriâzam burada boğularak öldürüldü (8 Şâban 1015/9 Aralık 1606).

Derviş Paşa’nın idam sebebi olarak, düşmanlarının konağına Hz. Îsâ ile Hz. Meryem’in resimlerini koyup onu Hıristiyanlık’la itham etmeleri, Demirkapı civarında yaptırdığı konağın bina emini olan yahudinin bazı sebeplerle ona kin besleyerek konak surlarıyla has bahçe arasındaki ahırın altından Enderun’a uzanan gizli bir dehliz açtırdığını ihbar etmesi, İstanbul evlerinden şahnişin başına 1000 akçe vergi almaya kalkışması, yahudiler

hakkındaki düşünceleri dolayısıyla bu zümrenin saraydaki ilgililere 400.000 altın dağıtıp onların aleyhine teşvik etmeleri gibi çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Vefatına, “Kıydı Dervîş’ine şâh” (1015) mısraı ile tarih düşürülen Derviş Paşa’nın katlinden dolayı I. Ahmed’in birkaç gün sonra pişman olduğu da belirtilir. Cesedinin Üsküdar’da Miskinler yakınlarında defnedildiği kayıtlıdır. Devlet tarafından el konan mallarından Büyükçekmece civarı köylerindeki çiftlikleri Doğancıbaşı Hâfız Ahmed Ağa’ya (TSMA, nr. E 7774/1-2), Demirkapı’daki konağı önce Mısır muhafızı Hasan Paşa’ya (TSMA, nr. E 7910/2), sonra Reîsülküttâb Hamza Efendi’ye (TSMA, nr. E 7910/3-4) temlik edildi.

Derviş Paşa’yı gayet mağrur, kendi bildiğinden şaşmayan, oldukça zalim bir kişi olarak tanıtan Osmanlı tarihçileri genellikle onun aleyhinde ifadeler kullanmışlardır. Azmîzâde Hâletî, vezîriâzamın bu halini tasvir için seksen beyitlik Hadd-i Mestân adlı bir kaside yazmıştır. Öte yandan çağdaşı İngiliz elçisi Lello onu bu mevkide gördüklerinin en azimlisi ve beceriklisi olarak tavsif eder.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 7774/1-2, 7910/2, 7910/3-4, 7911; BA, Ali Emîrî, I. Ahmed, nr. 339, 850; BA, KK, Ruûs, nr. 256, s. 31; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âid Belgeler, Telhisler (1597-1607), İstanbul 1970, s. 111, 118-121, 124-126, 131; Mustafa Sâfî, Zübdetü’t-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, II, nr. 2429, vr. 56ª-b, 60ª-61ª; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 537, 543, 554, 609, 614, 616-618, 768; Hasan Beyzâde Ahmed Paşa, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed.Fak., Genel Kitaplık, TE, nr. 57, II (metin), 288, 297-302, 310-312; Mehmed b. Mehmed, Nuhbetü’t-tevârîh ve’l-ahbâr, İstanbul 1276, s. 231-232; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 293-295, 316, 319-321, 322-329, 354; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, TE, nr. 80, s. 345, 347, 362, 365, 368-372, 379, 382, 983; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 251, 271, 275-282; a.mlf., Tuhfetü’l-kibâr, s. 141; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî, Târîh-i Âl-i Osmân, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil

Efendi, nr. 300, vr. 5b, 13ª, 23b; Orhan Burian, The Report of Lello Third English Ambassador to the Sublime Porte: Bâbıâli Nezdinde Üçüncü İngiliz Elçisi Lello’nun Muhtırası, Ankara 1952, s. 67-72, 79-80; Naîmâ, Târih, I, 390, 422-434; II, 156; Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 54-55; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 47; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapudânân-ı Deryâ, İstanbul 1258, s. 38; Hammer (Atâ Bey), VIII, 7278, 93, 290; Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm Sun’ullah Efendi”, TED, sy. 13 (1987), s. 209-256; R. Ekrem Koçu, “Derviş Mehmed Paşa”, İst.A, VIII, 4506-4508; M. Câvid Baysun, “Derviş Paşa”, İA, III, 551-552; V. J. Parry, “Derwīsh Pashā”, EI^{2} (İng.), II, 208.

Fikret Sarıcaoğlu

DERVİŞ PAŞA, Bosnevî

(ö. 1012/1603)

Osmanlı devlet adamı ve şairi.

Hersek'in merkezi Mostar'da doğdu. Bazı kaynaklarda asıl adı Hasan (Peçuylu İbrâhim, II, 134), bazılarında ise Hacı (Atâ Bey, IV, 135) olarak kaydedilir. Ancak bu sonuncu ismin hacca gidişiyle ilgili olduğu söylenebilir. II. Selim zamanında (1566-1574) küçük yaşlarda İstanbul'a getirilerek İbrâhim Paşa Sarayı'nda eğitildi. Tahsili sırasında özellikle edebiyatta kendini gösterdi. III. Murad döneminde (1574-1595) Enderun'a alınarak doğancılar zümresine katıldı. Söylediği gazel ve kasidelerle padişahın iltifat ve ikramına mazhar olan Derviş Ağa daha sonra Has Oda'ya alındı. Bu sırada III. Murad'ın emriyle Bennâî'nin Farsça manzum Şeḫânâme'sini Muradnâme adıyla Türkçe'ye çevirdi. Bu çalışmasına karşılık doğancıbaşılığa, bir rivayete göre ise doğancılar kethüdâlığına getirildi (Beyânî, vr. 32ª-b; Kınalızâde, I, 374) ve padişahın mutemet adamlarından biri olarak huzurunda yapılan önemli toplantılara katıldı. Nitekim şahidi olduğu bazı olayları ve konuşmaları tarihçi Peçuylu İbrâhim'e nakletmiş, o da bunları Târih'inde değerlendirmiştir (II, 132-133).

Doğancılığı sırasında hacca giden Derviş Ağa daha sonra şahincibaşılığa getirildi (Mart 1596). Bu görevle III. Mehmed'in Eğri ve Haçova seferine (1596) katıldı; savaşta gösterdiği kahramanlık üzerine küçük mîrâhur oldu, fakat bir süre sonra tekrar şahincibaşı yapıldı. Ardından çakırcıbaşılığa yükseltildiği anlaşılan (Rızâ, s. 35; Riyâzî, vr. 60b) Derviş Ağa Şubat 1599'da Bosna beylerbeyiliğine tayin edildi. Bu görevde iken İstolni Belgrad'ın barış yoluyla teslim alınmasında aracılık yaptı ve buranın muhafızlığında bulundu (Hasan Beyzâde, II, 222). Bosna beylerbeyiliğine Celâlî Deli Hasan Paşa'nın getirilmesi üzerine 1603 yılı ortalarında bu görevinden alındı.

Osmanlı-Habsburg savaşlarının bütün şiddetiyle sürdüğü bu tarihlerde

Budin’e imdada gelen Serdârıekrem Lala Mehmed Paşa’nın emrinde Peşte yakınlarındaki Csepel adasını (Kızlaradası) düşmandan geri almaya çalışırken şehid düştü (4 Safer 1012/14 Haziran 1603). Ölümünden kısa süre önce kendisine vezirlik ve has*lar tevcih edilen Derviş Paşa’nın

Csepel adasında savaş halinde bulunduğundan bundan haberi bile olmamıştı (a.g.e., II, 268-269).

Derviş Paşa XVI. yüzyılın önemli fakat az tanınmış şairlerinden biridir. Baş tarafında hayat hikâyesini verdiği için bir bakıma otobiyografisi olarak nitelendirilebilecek Muradnâme’si sade ve akıcı ifadesi, oldukça güzel tahkiye üslûbu ile kendisine mesnevi tarzını kullanan şairler arasında iyi bir yer kazandırmıştır. Derviş Paşa’nın az sayıdaki gazelleri Muradnâme’ye kıyasla daha az değerli şiirler olmakla birlikte Peçuylu’nun da beğenerek eserine kaydettiği kazâ ve kaderle ilgili gazeli, şairin bu vadideki kudretine iyi bir örnek olduğu gibi tasavvufa meylini de göstermektedir. Bir divanının olup olmadığı bilinmeyen Derviş Paşa’nın manzumelerine mecmualarda, tezkirelerde ve bazı tarih kitaplarında rastlanmaktadır. Derviş Paşa, Mostar Köprüsü’nün kemerinin ortasında yer alan Arapça kitâbesinde, doğum yeri olan Mostar’ı ve Mimar Sinan eseri ünlü köprüsünü de tasvir etmiştir (Hoernes, I, 511). Kendisine Seẖânâme’yi Türkçe’ye çevirme görevi verildiğinde nazımda kudreti olmadığını, sözünde kusur bulunduğunu söyleyerek (Muradnâme, vr. 11b) tevazu göstermişse de şiirdeki kabiliyetini daha sonra kendisi de ifade etmiş ve duygularını, “Geh kasîde gehî gazel derdim / Cümle rengîn ü bî-bedel derdim // Gazelim dolanıp dokuz şehri / Şöhretim tuttu gün gibi dehri” (Muradnâme, vr. 10b-11ª) mısraları ile dile getirmiştir. Fehim Bayraktareviç Bosnalı şairleri sayarken Derviş Paşa’nın yanında oğlu Ahmed Bey Sabûhî’yi de zikretmektedir (İA, VIII, 430).

Enderun’da yetişip yıllarca saray görevlerinde bulunan, güçlü bir şair, faziletli ve bilgili bir devlet adamı olan Derviş Paşa savaş meydanlarında da kendini göstermiş, özellikle Csepel Muharebesi sırasındaki kahramanlığı serhad boylarında yıllarca bir destan gibi söylenmiştir (Evliya Çelebi, VI, 211).

BİBLİYOGRAFYA

Derviş Paşa, Muradnâme, Millet Ktp., Manzum, nr. 1010, tür.yer.; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 32ª-b; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 575-576, 656, 792-793; Kınalızâde, Tezkire, I, 372-378; Sâfî Mustafa, Zübdetü't-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2428, vr. 262b; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 1646, vr. 42b; Hasan Beyzâde, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi 1980), İÜ Ed.Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3277, II, 220-222, 268-269; Mehmed b. Mehmed, Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr, İstanbul 1276, s. 214-215; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 132-133, 134, 228-229, 271-276; Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 250, 254, 267, 295-296; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 126, 179, 198-199; a.mlf., Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 982; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Aid Belgeler, Telhisler (1597-1607), İstanbul 1970, s. 75-76; Rızâ, Tezkiretü'ş-şuarâ, İstanbul 1316, s. 35; Riyâzî, Zübdetü'ş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 761, vr. 60ª-61ª; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 211-212; Mecmûa-i Eş'âr: Gazeliyyât ve Kasâid, Millet Ktp., Manzum, nr. 783, vr. 14b, 29b; Naîmâ, Târih, I, 218-219, 286, 317-318; Hammer (Atâ Bey), VII, 238-239; VIII, 30; Atâ Bey, Târih, IV, 135-136; Moriz Hoernes, Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina, Wien 1893, I, 511; Ergun, Türk Şairleri, III, 1171-1176; Firdevs Körükçü, Derviş Mehmed Paşa (mezuniyet tezi, 1966), İÜ Ed.Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 943; Smail Balić, Das Unbekannte Bosnien, Wien 1992, s. 254; M. Cavid Baysun, "Derviş Paşa", İA, III, 549-551; Fehim Bajraktareviç, "Mostar", İA, VIII, 430; V. J. Parry, "Derwīsh Pasha", EI^2 (Fr.), II, 214-215.

Mahmut Ak

DERVİŞ SADÂYÎ

(ö. 1066/1655)

Türk dinî ve din dışı eserler bestekârı.

İstanbul'da doğdu. Devrin üstatlarından faydalanarak mûsiki bilgilerini ilerletti. Gülşeniyye tarikatına intisap etti. Atrabü'l-âsâr'da onun Mevlevî olarak gösterilmesi yanlıştır. Nitekim Mısır'a yaptığı seyahat esnasında Kahire'deki İbrâhim Gülşenî Âsitânesi'nde uzun süre hizmet ettiği belirtilmektedir. Daha sonra Bursa'ya gitti. Orada 6 Muharrem 1066 (5 Kasım 1655) tarihinde vefat etti ve Deveciler Mezarlığı'na defnedildi.

Güzel bir sese sahip olan Derviş Sadâyî, bestelediği eserleriyle devrinin önemli mûsikişinasları arasında yer almıştır. Şöhretinin en parlak zamanı IV. Murad devrine (1623-1640) tesadüf eder. Beste ve ilâhi formundaki birçok eserine çeşitli el yazması güfte mecmualarında rastlanmaktaysa da bunlardan sadece, "Gelmişim vahdet ilinden" mısraı ile başlayan evsat usulündeki sabâ ilâhisi notasıyla zamanımıza ulaşabilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâfız Post, Mecmûa, TSMK, Revan, nr. 1724, vr. 110ª; Belîğ, Güldeste, s. 524-525; Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 17b; Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 63ª; Mecmûa, İÜ Ktp., TY, nr. 9857, vr. 103b, 144ª; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 637, vr. 31b, 89b; nr. 650, vr. 58b, 73b; Ergun, Antoloji, I, 34, 71-72; Mahmud Ragıp Gazimihal, Bursa'da Mûsiki, Bursa 1943, s. 12; Şengel, İlâhîler, II, 93-94; Öztuna, BTMA, II, 246.

Nuri Özcan

DERVİŞ ŞEMSEDDİN

(ö. 919/1513'ten sonra)

Dehmurg adlı mesnevisiyle tanınan Osmanlı şairi.

Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Latîfî Seferihisar'dan, Âşık Çelebi ve Kâtib Çelebi ise İran bölgesinden (Acem'den) geldiğini söylemektedirler. Her üç kaynaktan ve eseri Dehmurg'dan anlaşıldığına göre Yavuz Sultan Selim zamanında (1512-1520) eser vermiştir. Latîfî, "Ol ahd-i hümâyûnun âhirlerinde âhirete gitmiştir" (Tezkire, s. 209) demekle Yavuz Sultan Selim devrinin son yıllarında vefat ettiğine işaret etmektedir. Dehmurg adlı mesnevisini 919'da

(1513) nazmettiğine göre bu tarihte hayatta olduğu kesindir.

Sade bir dile sahip olan Derviş Şemseddin şiirlerinde zaman zaman realist tasvirlere de yer vermiştir. Latîfî ve Âşık Çelebi'nin tezkirelerinde yer alan birkaç şiiri dışında mevcut olduğu ileri sürülen divanı henüz ele geçmemiştir.

Şairin günümüze ulaşan tek eseri Dehmurg'dur. Mesnevi tarzında ve aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılmış olan eser sembolik bir hikâye olup 710 beyit civarındadır. Vasfi Mahir Kocatürk'le Fahir İz'in ve bunlardan naklen bazı kaynakların ileri sürdüğü gibi eserin 909 (1503) yılında yazıldığını kabul etmek mümkün değildir. Çünkü gerek eserde gerekse Latîfî ve Âşık Çelebi tezkirelerinde şairin Dehmurg'u Yavuz Sultan Selim'e takdim ettiği belirtilmektedir. Ayrıca eserin nüshalarının incelenmesinden, bizzat Yavuz Sultan Selim adına kaleme alınan bir methiye kısmının bulunmasından ve padişahın adının geçtiği başka beyitlerden de anlaşılacağı gibi mesnevi Yavuz Selim zamanında kaleme alınmış ve ona takdim edilmiştir. Dehmurg'un 909'da nazmedildiği şeklindeki yanlış kanaat, muhtemelen Ankara Genel Kitaplığı'ndaki (nr. 433) nüshada mevcut, "Bu hikâyet tamâm olmuştur yavuz / Sâl-i hicretten dokuz yüz tam dokuz" (Kaya, s. IV) beytinden dolayı ortaya çıkmıştır.

Halbuki eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'de bulunan bir nüshasındaki (TY, nr. 3814/2) şu beyit mesnevinin 919 yılında nazmedildiğini açıkça göstermektedir: "Bu hikâyeden ki olmuştur henüz / Sâl-i hicretten dokuz yüz on dokuz". Diğer taraftan Agâh Sırrı Levend, kaynak belirtmeden eserin 920 (1514) yılında telif edildiğini kaydetmektedir.

Bir nasihat kitabı olan Dehmurg'da sözü edilen baykuş (sûfî), karga (şair), tûtî (âlim, molla), kerkes (kalender), bülbül (hânende), hüdhüd (hekim), kırlangıç (müneccim), tavus (tüccar), keklik (Ferhad) ve leylek (dindar) aslında birer karakteri temsil etmektedir. Attâr'ın (ö. 618/1221) Manṭıḳu'ṭ-ṭayr adlı mesnevisi tarzında yazılmış olan Dehmurg'da tasavvufî konular işlenmiştir (ayrıca bk. Aksoy, s. 63-64).

Eserin İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 3814/2, 713 beyit), Nuruosmaniye (nr. 4987/2, 648 beyit), Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (nr. 3700/857), Türk Dil Kurumu (nr. A 239 [bu iki nüsha için bk. Levend, s. 107]) kütüphaneleriyle İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı (Muallim Cevdet, nr. K 365/1, 677 beyit), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Seminer Kitaplığı (nr. 3796/3, 648 beyit) ve Ankara Genel Kitaplığı'nda (nr. 433) olmak üzere toplam yedi nüshası tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Derviş Şemseddin, Dehmurg, İÜ Ktp., TY, nr. 3814/2; a.e., İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K 365/1; ayrıca bk. metinde gösterilen nüshalar; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 150[a]; Latîfî, Tezkire, s. 209-210; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 762; Fahir İz, Eski Türk Edebiyatında Nazım, İstanbul 1967, I/2, s. 746-750; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 314-315; İ. Güven Kaya, Derviş Şemsî Deh Murg (mezuniyet tezi, 1968), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplığı, THT, nr. 199; Agâh Sırrı Levend, "Divan Edebiyatında Hikâye", TDAY Belleten (1967), s. 107;

Hasan Aksoy, “Derviş Şemsî, Dehmurg ve Bazı Notlar”, İlim ve Sanat, sy. 28, İstanbul 1991, s. 63-64; TDEA, II, 262.

Hasan Aksoy

DERVİŞ VAHDETÎ

(ö. 1870-1909)

31 Mart Vak'ası sorumluları arasında idam edilen, Volkan gazetesinin sahibi ve başyazarı.

Asıl adı Derviş olup Kıbrıs'ta Lefkoşe'de doğdu. Küçük yaşta okula başladı, ardından medreseye girerek Arapça ve fıkıh okudu. Bu arada Nakşibendî tarikatına intisap etti ve Lefkoşe'deki Ayasofya Camii'nde müezzinliğe başladı. On altı yaşında iken annesinin intiharı, yirmi bir yaşında iken de babasının ölümü, üzerinde derin izler bıraktı. Bu sırada Kıbrıs'ın İstanbul ile olan münasebetleri artınca İstanbul'a gidip iki ay orada kaldı. Kıbrıs'a dönüşünde İngilizce öğrenmek için Larnaka'daki bir misyoner okuluna devam etti. Fakat bir müddet sonra kilisede vaaz dinlemeye zorlanması üzerine okulu terkederek kendi kendine İngilizce öğrenmeyi sürdürdü. İngilizce'si yeterli düzeye gelince adadaki İngiliz idaresine memur olarak girdi. Burada İngiliz kültüründen etkilendi. İstanbul seyahati sırasında daha yakından tanıma fırsatı bulduğu Mîzan, Hürriyet ve Meşveret gazetelerini büyük bir ilgiyle takip etmeye ve bunları Kıbrıs'ta yakın arkadaşlarına dağıtmaya başladı. Ayrıca İstanbul'dan, II. Abdülhamid rejiminden kaçıp Paris'e giderken Kıbrıs'a uğrayan hürriyetçi gençlere de yardımcı oluyordu. Bu yüzden Jön Türk adıyla anılmaya başlandı ve Sultan Abdülhamid'e dil uzattığı gerekçesiyle bir ara sorguya çekildi.

1902'de tekrar İstanbul'a gitti, bir süre boş gezdikten sonra parasız kalınca Dahiliye Nâzırı Memduh Paşa'ya yazdığı bir dilekçe üzerine himaye görerek 400 kuruş maaşla Muhâcirîn Dairesi'ne alındı. Burada verilen mübeyyizlik görevini kendisine uygun görmediği için yazdığı bir şikâyet dilekçesi üzerine tevkif edildi. Ailesinden habersiz olarak Mehterhâne'de otuz dört gün tutuklu kaldıktan sonra ailesiyle birlikte Diyarbakır'a sürüldü; orada üç buçuk yıl kaldı. Burada "üstâd-ı hürriyyet" dediği Ziya Gökalp'in sohbetlerine katıldı ve ondan etkilendi. Ayrıca Şeyh Hacı Ahmed ile tanışarak tasavvufî bilgisini ilerletti. Kendi anlattıklarına göre Hacı Ahmed'den aldığı tasavvufî tesiri Ziya Gökalp'ten edindiği felsefî kültürle

birleştirdi (Volkan, nr. 75 [3 Mart 1325], s. 2). Bu halet-i ruhiye ile Vahdetî adını benimsedi. Ziya Gökalp'in onu tutarsız bir şahsiyet olarak görüp kendisine Lâhûtî lakabını taktığı da zikredilmektedir. İstibdada karşı yapılan Telgrafhâne işgaline katılan Vahdetî, II. Meşrutiyet'in ilânından kısa bir süre önce derviş kıyafetine girerek kaçtı. Ancak bir süre sonra Birecik'te yakalandı ve zindana atıldı; üç gün sonra da Diyarbakır'a geri getirildi. Meşrutiyet'le birlikte ilân edilen umumi aftan faydalanarak serbest kaldı.

Derviş Vahdetî sürgün hayatı bitince Kıbrıs'a gitti, mallarını satarak İstanbul'a döndü. Eski işine girmek istediyse de kabul edilmedi. İttihatçılar'dan da ilgi görmeyince sürgünden dönenlerle İttihat ve Terakkî'den ayrılanların kurduğu

Fedâkârân-ı Millet Cemiyeti'ne girdi. Fakat kendi ifadesine göre onların fesatçılık yaptığını görünce üç gün sonra ayrıldı.

Meşrutiyet'in sağladığı serbest ortamdan faydalanarak çıkarılan çeşitli gazeteler gibi Derviş Vahdetî de bir gazete çıkarmak için saraydan yardım istediyse de bu isteği reddedildi. Ali Cevad Bey'in fezlekesinden, sarayın onu tutarsız ve güvenilmez bir şahsiyet olarak gördüğü anlaşılmaktadır. 28 Teşrînisâni 1324'te (11 Aralık 1908) kendi imkânlarıyla Volkan gazetesini çıkarmaya başladı. Gazetenin muhtevası "İslâmcı, hürriyetçi ve insaniyetçi" olarak belirlenmişti. Vahdetî'nin düşüncesi, bu gazetenin yayın organı olacağı bir de "hâdim-i insâniyyet" derneği kurmaktı. Nitekim gazetenin ilk sayılarında başlık altındaki yazı bunu açıkça göstermektedir.

Volkan'ın yayın hayatına girmesinden sonra anlaşıldığına göre henüz resmen kurulmamış olan İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti adında bir kuruluşu temsilen bazı kişiler Derviş Vahdetî'ye başvurarak gazetenin cemiyetin yayın organı olmasını istediler. Önce bu teklifi kabul eden Vahdetî, Volkan'ın 4 Şubat 1324 (17 Şubat 1909) tarihli 48. sayısından itibaren başlığının altına "İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin mürevvic-i efkârıdır" ibaresini koyup cemiyet nizamnâmesinin ilk on maddesini yayımladıysa da kurucularla yaptığı sonraki temaslarda değişik fikirleri olduğunu görerek onlardan ayrıldı. Bu davranışında, cemiyetin başkanı olarak görünen İsmâil Hakkı Bey'in güven vermeyen kişiliğinin de önemli rolü olmuştur. Ancak bu teşebbüsten aldığı ilhamla bir müddet sonra

kendisi yeni bir İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti kurarak gazetesini bu kuruluşun yayın organı yaptı. Cemiyet 31 Mart Vak'ası'ndan on gün önce (3 Nisan 1909), ulemâ ve meşâyihten tanınmış bazı kişilerin de katıldığı Ayasofya Camii'nde yapılan büyük bir törenle resmen açıldı (bk. İTTİHÂD-ı MUHAMMEDÎ CEMİYETİ). Volkan gazetesi, cemiyetin yayın organı olarak itidal ve itaat tavsiye eden bir politika takip ediyor, Derviş Vahdetî de herkes gibi II. Meşrutiyet inkılâbını "saâdet-i millet" olarak görüyordu. Fakat gazetede yer alan bir kısım yazılardan, Vahdetî'nin Sadrazam Kâmil Paşa taraftarı bir politika benimsediği anlaşılmaktadır. Siyasî ortamın iyice gerginleşmesinin ardından 31 Mart Vak'ası patlak verdi. Olayları başlatan askerlerin, İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin açıldığı gün dağıtılan küçük bayrakları taşıması dikkatleri Vahdetî'nin üzerine çekti. Volkan'da yayımlanan yazılar ve özellikle Vahdetî'nin 1 Nisan 1325'te (14 Nisan 1909) II. Abdülhamid'e yazdığı açık mektup halkı ve askerleri tahrik edici nitelikte bulundu. Ayrıca meşrutiyet anlayışı ve adem-i merkeziyetçi fikirleriyle İngilizler'e ve Prens Sabahaddin'in başında bulunduğu Ahrar Fırkası'na yakın olan Kâmil Paşa ile oğlu Said Paşa'ya yakınlığı ile tanınan, hatta bu yüzden daha sonraları bazılarınca İngiliz ajanı olmakla suçlanan Vahdetî 17 Nisan'da sorgulanmak üzere mahkemeye çağrıldı.

Derviş Vahdetî İttihatçılar'ın adaletine güvenmediği için 18 Nisan'da İstanbul'dan kaçtı. Beykoz, Gebze, Hereke ve Sapanca'da gizlendi. Son olarak gittiği İzmir'de hemşehrisi olan Abdullah Nâdirî tarafından ihbar edilince 25 Mayıs'ta tutuklandı. İstanbul'a getirilip dîvânıharpte yargılandı. Görünüşte "Abdülhamid'e Açık Mektup" adlı makalesinden dolayı hakkında dava açılan Vahdetî, 31 Mart Vak'ası'nın müsebbibi olarak idama mahkûm edildi ve karar 19 Temmuz 1909'da infaz edildi.

Derviş Vahdetî, Volkan'daki yazılarından başka basılı herhangi bir eseri olmadığını ifade etmekle beraber (Volkan, nr. 95 [23 Mart 1325], s. 4) Ali Birinci, "Melhameler-Mutranlar" başlığıyla yayımlanan makalesinin (Volkan, nr. 23 [4 Kânunusâni 1324], s. 1-2) Büyük Felâket Geliyor (İstanbul 1324) adıyla on dört sayfalık küçük bir risâle halinde basıldığını belirtmektedir. Ancak Vahdetî'nin, bir yıl sonra İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'ne izâfe edilerek yayımlanan Cellâd dolayısıyla yaptığı yukarıda işaret edilen açıklaması göz önüne alınarak bu risâlenin onun bilgisi dışında

basılmış olabileceği söylenebilir.

Derviş Vahdetî'nin şahsiyeti, fikirleri, gazeteciliği, siyasî muhalefetteki tavrı "31 Mart" ve "irtica" gibi muğlak kavramların arkasına sığınılarak yapılan açıklamaların gölgesinde hatta karanlığında kaybolmuştur. Vahdetî'nin gençliğinde ciddi bir tahsil görmediğini söylemek mümkündür. Yazılarında medrese kültürü ve tarikat neşvesinin izleri de zayıf kalmaktadır. Volkan'ın muhalif siyasî bir yayın organı haline gelmesinde Vahdetî'nin çok önemli rolü olduğu kesindir. Fakat gazetenin dinî muhtevası ile dinî semboller ve öğeler kullanılarak muhalefet yapılmasında, Said Kürdî (Nursi) başta olmak üzere İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti içinde yer alan ulemâ ve meşâyihin de etkisi olmalıdır.

Derviş Vahdetî'nin yazılarında ve Volkan'ın genel yayın siyasetinde iddia edildiği gibi istibdat idaresine geri dönüşü (irtica) çağrıştıracak görüşler yoktur, aksine birçok yazıda "devr-i istibdâdın avdetinin, iadesinin imkânsızlığı" vurgulanmış, böyle bir korku ve ihtimalin canlı tutularak muhalefetin susturulması tenkit edilmiştir (meselâ bk. Volkan Gazetesi [haz. M. Ertuğrul Düzdağ], s. 62, 74, 93, 149, 158, 188, 239, 277 vd.). 31 Mart Vak'ası'nın yaklaştığı ve Volkan üzerindeki baskıların arttığı günler dışında gazetede II. Abdülhamid'e karşı en küçük sempati ifade eden bir yazı çıkmadığı gibi padişahla münasebet içinde bulunulduğunu gösteren işaretler de yoktur (istisnaî yazılar için bk. a.g.e., s. 495, 505, 510, 530).

Derviş Vahdetî, meşrutî idareyi savunan ve esas itibariyle İttihatçı ruhu taşıyan bir gazetecidir. Prens Sabahaddin, Ali Kemal, Hoca Kadri, Abdullah Cevdet, Mizancı Murad gibi kişileri "Türkiye'nin dreyfüsleri" olarak takdim etmesi; Ali Kemal dışındaki dört ismi "dört halife"yi çağrıştıracak şekilde "dört yâr-ı vefâ" olarak anması (a.g.e., s. 3, 10, 12, 28); ayrıca, "Niyâzîler, Enverler... zamanın Hâlid b. Velîd'leridirler" gibi ifadeler kullanması (a.g.e., s. 462, ayrıca bk. s. 277) bunu göstermektedir. Bununla birlikte Vahdetî'yi -doğuştan getirdiği özellikler dışında-muhalefete iten ve sonunu hazırlayan sebepler de olmuştur. Bunlardan ilki, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin II. Meşrutiyet'in ilânından sonra yeni bir istibdat yönetimi ortaya koyması ve meşrutî ilkelerden gittikçe uzaklaşmasıdır. Vahdetî'nin ağır tenkitlerle meşrutî ilke ve uygulamalara davet ettiği İttihatçılar bu tenkitleri istibdat ve irtica taraftarlığı olarak yorumlamakla hem Volkan'ı

zor durumda bırakmak hem de kendilerini temize çıkarmak istemişlerdir. İttihatçılar'ın eski sadrazam Kâmil Paşa'yı saf dışı etmeleri ikinci bir sebep olarak gözükmektedir. Vahdetî, kendisi gibi Kıbrıslı olan ve İngiltere'nin görüşlerine paralel politikalar takip eden Kâmil Paşa'yı sürekli savunmuş ve bu yüzden İttihatçı yönetimi tenkit etmiştir. Derviş Vahdetî'nin İngiliz ajanı olduğu veya

İngiliz taraftarlığı yaptığı yolundaki iddiaların bir dayanağı da budur ve bunlar gittikçe Almanya'ya yaklaşan İttihat ve Terakkî idaresinin tepkisini şiddetlendirmiştir. Bütün bunlardan dolayı belirginleşen muhalif tavrı bir yana bırakılırsa Vahdetî'yi ve Volkan gazetesini siyasî ve dinî mânada muhafazakâr, gelenekçi, mürteci saymak mümkün değildir.

Vahdetî'nin 31 Mart Vak'ası'ndaki rolü üzerinde kaynaklarda çeşitli görüşler mevcuttur. Resmî kaynaklarda olaya istibdat idaresine dönüş açısından bakılarak II. Abdülhamid ve Vahdetî sorumlu tutulmaktadır. Tarık Zafer Tunaya ve Sina Akşin gibi araştırmacılar, bu hadiseyi Ahrar-İngiltere iş birliğine dayandırarak Vahdetî öncülüğündeki İttihâd-ı Muhammedî'nin kışkırtıldığını belirtmektedirler. Olaylardan İttihat ve Terakkî'yi sorumlu tutanlar da Vahdetî'yi figüran olarak görürler. O dönemi yaşamış olan Ali Cevad Bey, Mevlânzâde Rifat ve daha sonra Ahmet Bedevî Kuran gibi kişiler ise Vahdetî ile Volkan'ın olaylarda önemsiz bir unsur olduğunu, her şeyin Ahrar-İttihat ve Terakkî mücadelesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylerler. Genellikle olaylar sırasında Vahdetî'nin Abdülhamid ve ilmiye sınıfıyla birlikte hareket etmediği ve öncülerden biri olmakla beraber müsebbip olmadığı görüşü ağırlık kazanmıştır. Sırât-ı Müstakîm yazarları ile Beyânülhak'ta Mustafa Sabri Efendi'nin Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye adına Vahdetî'ye karşı çıktıkları ve meşrutî idareyi savundukları da bilinmektedir. Vahdetî de Said Kürdî ile birlikte Volkan'da yayımlanan yazılarında askerleri Meşrutiyet'e sahip çıkmaya davet etmiş ve çoğu subaylardan oluşan İttihatçılar'ın zorbalıklarını Meşrutiyet'e yönelmiş bir tehlike olarak görmüştür.

31 Mart olaylarında İngilizler'in desteğini sağlayan Prens Sabahaddin ile Ahrar Fırkası'nın payı büyüktür. İttihatçılar'ın, hânedana mensup oluşu dolayısıyla Prens Sabahaddin'e ceza verememeleri yüzünden muhalefeti sindirmek üzere adı sivrilmiş birkaç kişiyi astırdıkları ileri sürülmektedir ki

Vahdetî de onlardan biridir. Ayrıca Vahdetî'nin dîvânıharpte yargılanırken, İstanbul'dan kaçmadan önce Kâmil Paşa'nın oğlu Said Paşa ile Şehzade Vahdeddin'i birkaç defa ziyaret ederek onlardan yardım talep ettiğini açıklaması, olayın geri planında kimlerin bulunduğu hakkında bazı ipuçları vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Volkan Gazetesi 1908-1909 (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1992, sy. 2 (12 Aralık 1908); sy. 3 (13 Aralık 1908); sy. 9 (19 Aralık 1908); sy. 16 (9 Ocak 1908); sy. 17 (10 Ocak 1908); sy. 18 (11 Ocak 1908); sy. 19 (12 Ocak 1908); sy. 26 (26 Ocak 1908); sy. 27 (27 Ocak 1908); sy. 32 (1 Şubat 1908); sy. 41 (10 Şubat 1908); sy. 48 (17 Şubat 1908); sy. 66 (7 Mart 1909); Ali Cevat, İkinci Meşrutiyet'in İlânı ve Otuzbir Mart Hâdisesi (haz. Faik Reşit Unat), Ankara 1960, s. 45-46; Mustafa Baydar, 31 Mart Vakası, İstanbul 1955, s. 11-12; Hasan Âli Yücel, Hürriyet Gene Hürriyet, Ankara 1960, s. 183-192; Celâl Bayar, Ben de Yazdım, İstanbul 1967, I, 180-185; Sina Akşin, 31 Mart Olayı, İstanbul 1972, s. 39-45, 121-122, 219-224; a.mlf., Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İstanbul 1987, s. 116-132; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1984, I, 148, 182-198; İttihad, İstanbul 20 Mayıs 1325; Ahmed Bedevi Kuran, "31 Mart Hadisesi Nasıl Oldu", Tarih Dünyası Dergisi, II/13, İstanbul 1950, s. 557-560; M. Ertuğrul Düzdağ, "31 Mart'a Doğru, 31 Mart Günleri", Zaman, İstanbul 31 Mart-12 Nisan 1988; Ali Birinci, "Volkan'ın Yeniden Neşrinin Düşündürdükleri", Dergâh, sy. 29, İstanbul 1992, s. 22; İsmet Parmaksızoğlu, "Otuzbir Mart Vak'ası", TA, XXVI, 197-199.

Zekeriya Kurşun – Kemal Kahraman

DERVİŞLER

(bk. MEHDÎLER).

DERYA BEYİ

Kaptanpaşa eyaletine bağlı sancakların beyleri için kullanılan bir tabir.

Derya beyi tabirinin ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemektedir. Muhtemelen bu tabir, XV. yüzyılda bazan "deniz beyi" olarak da anılan ve kaptan-ı deryâlığın ihdasına kadar Osmanlı donanmasının kumandanı olan Gelibolu sancak beyi için kullanılıyordu. Daha sonra denizcilikle ilgili diğer sancakların beyleri de bu adla anıldılar. Önceleri sancak beyi olarak adlandırılan derya beyleri, kendi sancaklarında timar ve zeâmet tasarruf edenlerle birlikte yıllık dirlik gelirlerine göre tayin edilen sayıda kadırgalarıyla deniz seferlerine katılırlardı. "Bey gemileri" denilen ve devletin Tersâne-i Âmire'deki merkez donanmasından ayrı olarak teşkil edilen bu ihtiyat donanması esas itibariyle Yavuz Sultan Selim devrinde kuruldu. Barbaros Hayreddin Paşa'nın Osmanlı Devleti hizmetine girmesi ve 1533'te Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyâletinin (Kaptanpaşa eyaleti) teşkil edilmesiyle deniz seferlerine katılan sancaklar buraya bağlandı. Sancak beyleri ise görevlerini deniz seferlerinde yerine getiriyorlardı. Lutfî Paşa'nın Âsafnâme'sinde yer alan, "hatta bu hakir sebep olmuştum ki deryaya müstakil beyler ve kapudanlardan nice hâkim nasp olunup" ifadesinden anlaşıldığına göre Osmanlı denizciliğine tahsis edilen sancakların sayısında da artış olmuştur.

XVI. yüzyılın sonlarına kadar yine sancak beyi olarak anılan derya beyleri, emirleri altındaki görevlilerle birlikte donanmanın hizmetinde olup gelirlerine göre bir, iki veya üç kadırga ile gemici ve gerekli mühimmatı da temin ederek deniz seferine katılmak mecburiyetindeydiler. Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletinin sancakları zaman zaman değiştiği için derya beylerinin sayıları da buna göre değişiyordu. Nitekim ilk kurulduğunda beylerbeyilik merkezi olan Gelibolu sancağından başka Rodos, Midilli ve Eğriboz sancaklarından oluşmuşken XVI. yüzyılın ortalarında Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin idarî taksimata ait listesine göre Gelibolu, Eğriboz, Karlı-ili, İnebahtı, Rodos, Midilli, Sakız ve bunlara bağlı diğer adalardan ibaretti. XVII. yüzyılın başlarında ise sancak sayısı on üçe ulaşmıştı. Bunlardan paşa sancağı olan Gelibolu hariç Eğriboz, İnebahtı ve Karlı-ili sancaklarının

beyleri birer; Mezistre beyi bir gemi ve bir yedek; Rodos beyi bir gemi ve devletin vereceği dört kalyon; Midilli, Kocaeli ve Biga beyleri birer gemi ile donanmaya katılmaktaydılar. Sâlyâne*li sancaklardan olan Sakız, Nakşa ve Mehdiye'ye ise Girne, Baf, Magosa, Değirmenlik, Ayamavra, Selânik, Dimyat, İskenderiye ve Limni sancakları dahil edilerek yirmi kadar sancak bir gemiyle deniz seferlerine giderdi. Sadece Kocaeli beyi 1000 adet kereste vermekle mükellefti; ayrıca Kıbrıs beylerbeyi bir gemi ve bir yedekle donanmaya iştirak ederdi. Böylece derya beylerinin maiyetinde on beş yirmi civarında gemi bey gemileri adıyla donanmaya katılırdı ve bunların cebelü*leriyle birlikte mevcutları 4500 civarındaydı. IV. Murad'ın bir hatt-ı hümâyununda, eskiden beri dört kadırga ile donanma seferine katılan İskenderiye ve Dimyat sancak beyleriyle Mısır'dan gelen iki yedek geminin birkaç senedir donanmaya iştirak etmedikleri belirtilerek bundan böyle donanma ile birlikte sefere çıkmaları istenmiştir.

Eğribozlu Köse Ali Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı esnasında Osmanlı bahriyesinde yapılan düzenlemeler sırasında derya beylerinin de tam bir tesbiti yapılarak statüleri belirlenmiştir. 1672 yılındaki

bu düzenlemeye göre Osmanlı donanmasında yirmi sekiz derya beyi bulunuyordu. Yönettikleri sancaklar ise Kıbrıs, Rodos, Sakız, Mora, Andre, Sığla, Midilli, İnebahtı, Dimyat, Reşîd, İskenderiye, Değirmenlik, Mezistre, Karlı-ili, Eğriboz, Baf ve Nakşa idi. Bu dönemde bütün derya beyleri mutlaka bir sancak tasarruf etmiyordu. Sâlyânesi olup seferlere katılan fakat bir sancağın beyi olmayan derya beyleri de vardı. Meselâ 1652 yılında derya beyi olarak ilk defa tayin edilen, kendilerine yıllık bir maaş (sâlyâne) ödenen üç bey vardı ve hiçbiri sancak beyi değildi. Yine Defterdar Ahmed Efendi 1696'da 12 yük (1.200.000) akçe sâlyâne ile derya beyi olmuştur.

Denizde askere fazla ihtiyaç olduğu zamanlarda bazı sancaklar Kaptan-ı Deryâ eyâletine ilâve edildiğinden sancak sayısında artış olurdu. 1640'ta Osmanlı donanmasındaki bey gemilerinin sayısı on birdi (TSMA, nr. D 2686). Kâtib Çelebi ise bey gemilerinin mevcudunu yirmi olarak vermektedir.

Derya beyleri yönetimde ve teşrifatta diğer sancak beylerinin yetkilerine sahipti. Kıyı muhafazasıyla görevli olan derya beyleri, kendi bölgeleri içine

giren sahilleri ve sahile yakın geçen tüccar gemilerini korsanlara karşı korumakla vazifeliydiler. Korsanlığın deniz nakliyatı için büyük bir tehlike olduğu zamanlarda derya beylerinden birisi başbuğ tayin edilerek birlikte harekete geçebilecek şekilde organize ediliyorlardı. Nitekim 1579-1580 yılında Ege denizi adaları bölgesiyle diğer açık denizleri düşman gemilerinden ve korsan saldırılarından korumak, İskenderiye-İstanbul arasında gidip gelen tüccar gemilerinin özellikle Rodos-İskenderiye arasında güvenle seyahat etmelerini sağlamak amacıyla Rodos, Sakız, Sığla, Mezistre, Midilli, Magosa ve İskenderiye beyleri görevlendirilmişti.

Derya beyleri içinde Rodos beyinin itibarı oldukça fazla idi. Bu sebeple zaman zaman Biga, Sakız, Midilli ve Sığla beylerine Rodos beyi başbuğ tayin edilerek birlikte kendi bölgelerini düşman gemilerine ve korsanlara karşı korurlardı.

Derya beyleri gemilerini kendileri inşa ettikleri halde silâh donanımları Tersâne-i Âmire'de yapılmakta, ihtiyaçları olan peksimedi ise parayla satın almaktaydılar. Nitekim 1686'da yan topları eksik olan veya kırılan derya beylerinin kadırgalarına tophaneden top verilmişti (BA, İbnülemin-Bahriye, nr. 162-165). Derya beyleri tersane mahzenlerinde bulunan peksimedi de takdir edilen fiyat üzerinden ve nakit para ödemek suretiyle satın alıyorlardı. Eskiyen gemileri de malzemelerini kendileri temin etmek şartıyla yeniden inşa edebiliyorlardı.

Derya beyliği kaydı hayat şartıyla verildiği gibi beylerin oğulları arasında denizlerde başarılı olanlar çıkarsa onlara da verilebiliyordu. Bundan dolayı uzun yıllar bu görevde kalanlar oluyordu. Derya beylerinin sâlyâneleri çeşitli avârız, gümrük ve cizye-i gebrân gelirlerinden ödeniyordu. XVII. yüzyılın ikinci yarısında bu gelirler arasında Anadolu'dan toplanan avârız vergileri, İzmir ve civarı gümrük resimleri, Eğriboz, Mora, Gördüs, Karlı-ili, İstefe, Livadiye ve Rodos'tan tahsil edilen cizye önemli bir yer tutmaktaydı. XVII. yüzyılın sonlarında ise İstanbul duhan (tütün) gümrüğüne ait gelirlerden de pay ayrıldı (BA, KK, nr. 5596, 5618).

Tesbit edilebildiğine göre derya beylerinin sâlyâne denilen yıllık maaşları 300.000 akçe ile 1.600.000 akçe arasında değişiyordu. Derya beyleri zaman zaman maaşlarının yetersiz olduğunu ileri sürerek terakkî* verilmesi için

istekte bulunuyorlardı. Kaptanpaşa veya başdefterdar aracılığıyla yapılan bu müracaatlar uygun görülürse gerçekleşebiliyordu. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren derya beylerinin maaşlarının kaydedildiği sâlyâne defterleri tutulmaya başlandı. Ancak bu defterlerde derya beylerinden başka yine donanmada görevli firkate kaptanları ile Kırım hanları da yer almaktaydı. 1670'lerde derya beylerine ve firkatecilere ödenen sâlyânenin miktarı 37 milyon akçeyi geçiyordu.

Derya beyleri, her yıl donanmanın sefere çıkmasından on on beş gün önce savaşçı leventleriyle birlikte kadırgalarına binerek Tersâne-i Âmire'de hazır bulunmak mecburiyetindeydiler. Bey gemilerindeki kürekçiler esirlerden (forsa) meydana geldiği için gemileri hakkında "forsa gemisi" tabiri de kullanılıyordu. Bu gemilerdeki her bir küreği beş forsa çekiyordu ve savaşçı olarak 150 silâhlı levent askeri bulunuyordu.

Derya beyleri sefer dönüşünde tersanenin ihtiyacı olan keresteyi taşma gibi bazı hizmetleri yerine getirdikten sonra kış mevsimi gelince ertesi yıl için hazırlık yapmak üzere kışlaklarına çekilirlerdi (BA, MD, nr. 112, s. 406). Sefere katılmadıkları zaman ise bey gemilerindeki esirler kaptanpaşa ve kethüdânın baştardalarına kürekçi olarak ücretle tutulur, diğerleri de gemi inşası veya benzer işlerde çalıştırılırdı (BA, MAD, nr. 4876, vr. 36[a]).

Amcazâde Hüseyin Paşa'nın sadâreti ve Mezemorta Hüseyin Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı sırasında hazırlanan 1113 (1701) tarihli Bahriye Kanunnâmesi'nde derya beyleriyle ilgili düzenlemeler de yer almıştır. Buna göre derya beylerinin donanmanın eski emektarlarından olması, sâlyânelerine göre gemilerindeki her kürekte beşer altışar forsa kürekçi ve 160 savaşçı levent bulundurmaları gerekiyordu. Derya beylerinin emrinde ehliyetli kaptan ve reisler de görev yapıyordu. Kaptanpaşa, derya beylerinin faaliyetlerini kontrol ederek görevini yerine getirmeyenlerin gemilerini ellerinden alıp bir başkasına vermeye yetkiliydi.

Derya beyliği müessesesi XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren giderek önemini kaybetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 2686; BA, İbnülemin-Bahriye, nr. 162-165; BA, MAD, nr. 4876, vr. 36ª; nr. 5362, s. 68; nr. 17901, s. 19; BA, MD, nr. 78, s. 849, hk. 3011; nr. 82, s. 99, hk. 216; nr. 98, s. 92, hk. 290; nr. 99, s. 23, hk. 108; s. 25, hk. 115; s. 39, hk. 158, 160; s. 104, hk. 332; nr. 101, s. 21, hk. 67; nr. 102, s. 163, hk. 639; s. 205, hk. 795; nr. 106, s. 57, 66; nr. 110, s. 618; nr. 111, s. 240, 492, 495, 543; nr. 112, s. 130, 406, 427; BA, KK, nr. 5595, 5596, 5601, 5618; BA, Tahvil Defterleri, nr. 41; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 14b; Lutfî Paşa, Asafnâme (nşr. Mübahat Kütükoğlu, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 89; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 20-21; IV. Murad'ın Hatt-ı Hümâyunları, İÜ Ktp., TY, nr. 6110, vr. 67ª-b; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr (s.nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1972, s. 217-219, 240; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyi'ât (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1979, s. 307; Cevdet, Târih, I, 161; Mehmed Şükri, Musavver Esfâr-ı Bahriyye-i Osmâniyye, İstanbul 1306, I, 140-141; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğu'nun Askeri Vaziyeti, s. 136-137, 150-151; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 420-421, 433, 498; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi, İstanbul 1985, s. 113, 196; Ali İhsan Gencer, Bahriye'de Yapılan Islahat Hareketleri ve Bahriye Nezâreti'nin Kuruluşu: 1789-1867, İstanbul 1985, s. 15, 57; Lütfi Güçer, "XVI-XVIII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nun Ticaret Politikası", Türk İktisat Tarihi Yıllığı, İstanbul 1988, s. 17; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, s. 110, 128, 224, 242, 249; Ö. Lütfi Barkan, "1079-1080 (1669-1670) Malî Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi ve Ek'leri", İFM, XVII/1-4 (1955), s. 292-294; B. Lewis, "Daryā-Begi", EI^2 (İng.), II, 165; C. F. Beckingham, "Djazāʾir-i Baḥr-i Safīd", a.e., II, 521-522; Mahmut H. Şakiroğlu, "Cezâyir-i Bahr-i Sefîd", DİA, VII, 500-501.

İdris Bostan

DESTAN

Toplumu derinden etkileyen tarihî ve sosyal olayları anlatan uzun manzum hikâye.

Âşık edebiyatı ve mûsikisinde bir nazım şeklinin de adı olan destan kelimesinin aslı Farsça dâstândır. Batı dillerinde bunun karşılığı olarak, Grekçe'de şairlerin saz eşliğinde söyledikleri şiirlere verilen epos adından türetilen épopée (epopoeia) kullanılır. Destan "hikâye, masal, sergüzeşt, manzum hikâye (kıssa), vak'a, tarih, roman ve hayvan masalı (fabl)" gibi anlamlara da gelmektedir.

İnsanları yakından ilgilendiren hemen her olay destan konusu olabilir. Daha çok yaratılış, toplum vicdanında iz bırakan savaşlar, bir şahıs veya bir milletin kahramanlıkları ve tabii âfetler, hikâye dışından katılan öğüt, kıssa, masal ve epik karakterli biyografik bilgilerle zenginleştirilerek genellikle anlatıma dayalı manzumeler şeklinde destana dönüştürülür. Türk edebiyatında destan kelimesini XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başından itibaren Rıza Nur, M. Fuad Köprülü ve Zeki Velidi Togan Türkoloji alanındaki çalışmalarında légende (efsane) veya épopée karşılığında kullanmaya başladılar. Böylece destan kavramı yeni bir mahiyet kazanarak Türkler'in müslüman olmadan önceki tarih, dil ve edebiyatının incelenmesinde bir çıkış noktası oldu. Schiefner, Radloff ve Potanin gibi bilginlerin araştırmaları Türkler'in ilk destan dönemlerini aydınlattı. Ziya Gökalp'in Türk Töresi (İstanbul 1339) ve Türk Medeniyeti Tarihi (İstanbul 1341) adlı eserlerinde menkıbe ve üstûre kelimelerini kullanmasına rağmen destan épopée karşılığı olarak yaygınlık kazandı; Fuad Köprülü ise "millî destan" sözünü tercih etti.

Edebiyat nazariyecileri ve araştırmacılarına göre destanda bulunması zorunlu başlıca unsurlar tek, toplu, kahramanca ve gerçeğe benzemekle birlikte hârikalarla dolu bir olay ile toplumun ilgisini çeken bir şahıstır. Ayrıca ikinci derecedeki şahısların da belirgin olması, mutlaka metnin şiirsel bir anlatım karakteri taşıması ve esas konunun anlatıldığı bölümlerin yanında çeşitli epizotlarla bir bitiş kısmı ihtiva etmesi gerekmektedir.

Bunlardan başka dil, muhayyile ve nazım güçlü, hayaller canlı, duygular yüksek olmalı, bir bütünlük içinde ve samimi bir şekilde döneminin sosyal ruhunu aksettirmelidir. Destanlar yapılarına göre tabii ve sunî olmak üzere başlıca iki grupta incelenmektedir. Ayrıca halk hâfızasında canlı tutulan olayların bir şair tarafından derlenerek nazma çekilmesi sonucu ortaya çıkmış, konularını belirli bir milletin hayatından alan destanlar vardır ki bunlara da muhtevaları bakımından millî destan denilmektedir.

İnsanoğlu ilk çağlardaki birçok tabii ve toplumsal olayın gerçek sebeplerini, kaynaklarını ve etkilerini tam anlamıyla bilemediği için belli bir inanca yönelmiş ve bunun sonucunda mitos (mythos) adı verilen ilk efsaneleri meydana getirmiştir. İlk mitoslara sürekli biçimde eklenen yeni olay ve kahramanlar zamanla belirli motif ve kişilere dönüştürülmüş, ayrıca ilâhî vasıflarla donatılmıştır. Destan kahramanlarının bazı özellikleriyle ilâhî bir güce sahip oldukları kabul edilir; buna rağmen hareketleri, duyguları, düşünceleriyle insan hüviyetinde kalmaları ve insan kaderini yaşamaları destana beşerî bir öz kazandırmış, bu da onun her dönemde önemini koruyarak ilgiyle karşılanmasını ve uzun bir süreçte tamamlanmasını sağlamıştır. Bunun sonucunda destanların genellikle üç dönemde oluştuğu görülmektedir. 1. Doğuş. Milletin ortak şuurunda ve hayal gücünde iz bırakan birtakım tarihî ve sosyal olaylar meydana gelir, bunlarda rol alan bazı kahramanlar yüceltilerek ön plana çıkarılır. 2. Yayılış. Olay ve kahramanlarına yenileri eklenerek destan bölgeden bölgeye ve kuşaktan kuşağa geçer. 3. Yazıya geçiriliş. Bu dönemde sözlü geleneği bilen güçlü bir şair ortaya çıkar ve destanı bir şiirler bütünü halinde nazma çeker. Eski Yunan'da Homeros'un İliada ve Odysseia destanları bu süreçten kalan en eski örneklerdir. Bazan da halkın muhayyile ve hâfızasındaki dağınık destan malzemesi ilmî usullerle toplanır; Finliler'in Kalevala'sı Elias Lönnrot tarafından bu şekilde ortaya çıkarılmıştır. Ancak dünya edebiyatındaki destanların büyük bir çoğunluğunun şairi, nazma çekeni veya düzenleyicisi belli değildir.

Destanlar toplum vicdanının sesi olduklarından millî şuuru güçlendiren ve millî dayanışmayı sağlayan önemli eserlerdir. Ortak şuurla teşekkül eden ülkü ve gelenek gibi toplumu canlı tutan unsurlar, destanlarda bir hayat görüşü ve felsefesi olarak soylu ya da yönetici sınıftan gelen destan kahramanının şahsında dile getirilir. Bu yönüyle destanlar milletlerin soy

özellikleri, sosyal yapıları, ülküleri, millî değerleri, gelenek ve görenekleri üzerinde yapılacak araştırmalarda ilk temel kaynağı teşkil ederler.

Türk Edebiyatında Destan. Türk milletinin bir bütün olarak zamanımıza ulaşmış büyük destanları yoktur; ancak yabancı kaynaklarda yer alan bazı destan

parçaları bulunmaktadır. M. Fuad Köprülü, şimdiye kadar yapılan etnografya ve tarih incelemeleri sonucu Sibirya'dan Akdeniz kıyılarına kadar yayılan ve çok uzun bir tarih içinde çeşitli destan devirleri geçiren Türkler'in de bir millî destanı olduğu kanaatindedir (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 42). Türk destanlarına ait çeşitli parçalar Çin, Fars, Moğol ve Arap kaynaklarında bulunmaktadır. Özellikle Firdevsî'nin Şehnâme'si, Reşîdüddin'in Câmiʿu't-tevârîḫ'i ve Melik Atâ Cüveynî'nin Târîḫ-i Cihângüşâ'sı, Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb'i Türk destanlarına ait en eski kayıtları taşıyan eserlerdir. Bunların dışında Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü lugāti't-Türk, Yazıcıoğlu Ali'nin Selçuknâme, Ebülgazi Bahadır Han'ın Şecere-i Türk ve Şecere-i Terâkime adlı Türkçe eserleri de diğer önemli kaynaklardır.

İşledikleri konulara göre Türk kültür ve edebiyatındaki destanları şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

Millî Destanlar. Türk milletinin tarih öncesi denilebilecek çok eski çağlarda yaşadığı din, fazilet ve kahramanlık olayları etrafında teşekkül eden destanlardır. Genellikle bu tür destanlarda halk muhayyilesi kahramanlık, sadakat, merhamet, aşk, hainlik gibi beşerî hasletlerin her birini destandaki bir kişiye temsil ettirir. Bir gün büyük bir şair çıkarak halkın meydana getirdiği bütün efsaneleri toplayıp birleştirir ve kendi üslûbu ile edebî bir form içinde millî destanı oluşturur. Kırgızlar'ın nazma çekeni bilinmeyen Manas destanı bu türdendir.

Dinî Destanlar. Türk kültür ve edebiyatında daha ziyade Türkler'in müslüman olmasından sonra ortaya çıkan destanlardır. İslâmiyet'in kabulünü takip eden yıllarda eski Türk destanlarında yüceltilen alp tipinin yerini gazi tipi alır ve özellikle Anadolu'da doğan yeni destanlarda bu tipin önemli bir yer tuttuğu görülür. Dârülcihad denilen sınır boylarında yaşayan

sınır muhafızları bu dönemde müslüman Türkler'in âdeta prototipleridir. "İ'lâ-yi kelimetullah" ideali için cihad eden bu kahramanların asırlarca süren mücadeleleri sonucu onların şahsında ve çevresinde yeni yeni destanlar teşekkül etmiştir. Bunların en tanınmışları Battal Gazi, Satuk Buğra Han ve Dânişmend Gazi destanlarıdır.

Kahramanlık Destanları. Türkler'in İslâmiyet'i kabulünden önce ve sonra örnekleri bulunan bu türdeki destanlar halka sahip çıkan, onlara liderlik eden, haklarını koruyan, gerektiğinde tek başına mücadele veren kahramanlar etrafında oluşur. Destanlarda yer alan kahramanları halk muhayyilesi zamanla idealleştirir. Aynı zamanda milleti temsil eden bu kahramanların yanı sıra çeşitli özellikleriyle destanlarda yer alan diğer kişiler de şöhret kazanırlar. İslâmiyet'ten önce Alp Er Tonga destanı ve Oğuz Kağan destanı, İslâmiyet'ten sonraki dönemde ise Köroğlu destanı bu türdendir.

Halk Destanları. Bir toplumu derinden etkileyen çeşitli olaylarla hayat sahnelerini, halkın duygu ve düşünceleri çerçevesinde ve halk diliyle anlatan manzumelerdir. Genellikle bir ezgi eşliğinde söylenen bu destanlar konuları yönünden şu gruplarda toplanabilir: Savaş destanları; deprem, yangın, salgın hastalık gibi olaylarla ilgili âfet destanları; eşkıyaların ve ünlü kişilerin hayat maceralarını anlatan destanlar; mizahî destanlar; toplumsal taşlama ya da yergi mahiyetindeki destanlar; öğüt (atasözü) destanları; hayvan destanları; yaş (ömür) destanları (geniş bilgi için bk. Dilçin, s. 315-333). Bu genel konular dışında özel ve şahsî durumlarla ilgili olayları anlatan destanlar da vardır.

Bugüne ulaşan destan parçaları ve destanî eserler, Türkler'in Müslümanlığı kabul etmeden önce zengin bir destan edebiyatına sahip olduklarını göstermektedir. Türk destanları coğrafî, tarihî ve kavmî dairelere göre gruplandırıldığı gibi İslâmiyet'ten önceki ve sonraki destanlar şeklinde de gruplandırılmaktadır.

A) İslâmiyet'ten Önceki Türk Destanları Yaratılış Destanı. Radloff tarafından Altay Türkleri arasından derlenen bu destan, dünyanın yaratılışı hakkında Türkler'in inanışını ortaya koymaktadır.

Alp Er Tonga Destanı. Şehnâme'de Efrâsiyâb adıyla geçen Alp Er Tonga, Orta Tien Şan'da kurulan ve milâttan önce IV. yüzyıla kadar devam eden Saka Devleti'nin hükümdarıdır. Dîvânü lugāti't-Türk'te bu destandan bazı parçalar, Şehnâme ile Kutadgu Bilig'de de hakkında verilmiş bazı bilgiler bulunmaktadır.

Şu-Saka Destanı. İlim adamları arasında, Dîvânü lugāti't-Türk'te Türkmen ve Kalaç kelimelerinin açıklanması münasebetiyle anlatılan menkıbenin bir destan parçası olduğu görüşü yaygındır. Bu kısımda Büyük İskender'in veya daha önce yaşamış bir Aryânî kralının doğu seferiyle bu sefer sırasında Saka Türkleri'nin ve Hükümdar Şu'nun yaptıklarından bahsedilmektedir.

Oğuz Kağan Destanı. Gerek Oğuz Kağan'ın şahsiyeti gerekse bu destan hakkında değişik görüş ve yorumlar bulunmaktadır. Bahaeddin Ögel destanın aslını teşkil eden efsanenin, Oğuz Kağan olduğu sanılan Hun Hükümdarı Mete'den önce Orta Asya'da yaşadığını belirtirken (Türk Mitolojisi Kaynakları, s. 11) M. Fuad Köprülü destanın Alp Er Tonga'nınkinden sonra en eski Türk destanı olduğu görüşündedir (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 48). Bugün bilinen destan, aslında Oğuznâme de denilen çok geniş bir destanın veya destan dairesinin parçalarıdır. Bu dairenin önemli bir bölümü de Dede Korkut Kitabı'nı oluşturmaktadır. Dede Korkut hikâyelerinin XIII. yüzyılda veya XIV. yüzyılın ilk yıllarında "Oğuznâme" adıyla bir kitap halinde var olduğu, İran ve Anadolu Türkleri arasında okunup dinlendiği kabul edilmektedir. Dede Korkut hikâyeleriyle ilgili bir başka görüş de bu yüzyıllarda yaşayan Oğuz menkıbe, masal ve destan motifleriyle eski halk destanlarının toplanıp o dönemin an'anesine göre mensur olarak yazıldığı şeklindedir. Nesir özellikleri

bakımından destanî karakterde olan Dede Korkut Kitabı, tekniği ve şekli itibariyle bir mensur hikâyeler külliyatıdır.

Kurttan Türeyiş Destanı. Çin kaynaklarında bu konuda üç ayrı efsane vardır. Bunların ikisinde, düşmanlarına mağlûp olan Göktürkler'den eli ve ayağı kesilmiş bir çocuğa bir kurdun bakması ve onunla evlenerek yüz veya on erkek çocuk doğurması; diğerinde ise Hunlar'ın kuzey bölgelerinde yaşayan on sekiz kardeşin en büyüğünün kurttan doğması, bu kardeşlerin ve

bunlara bağlı halkın düşmanlar tarafından öldürülmesiyle geriye yalnız kurttan doğan büyük kardeşin kalması anlatılmaktadır.

Ergenekon Destanı. Bu destanın kaynağı Reşîdüddin'in Câmiʿ u't-tevârîḫ'idir. Ebülgazi Bahadır Han'ın Şecere-i Türk'ünde de kayıtlı olan bu destana göre Göktürkler düşmanlarla savaşır ve sonunda yenilirler. Düşman büyükleri kılıçtan geçirir, küçükleri alıp götürür. İl Han'ın oğlu Kıyan ile yeğeni Negüz, hanımları ile birlikte geride kalan deve, at, öküz, koyun ve diğer malları alarak sarp ve etrafı kayalarla çevrili bir yere sığınırlar, burada yıllarca yaşar ve çoğalırlar. Ergenekon adını verdikleri bu yere sığmaz olunca kayaların arasında bulunan bir demir damarını eritip açılan yoldan dışarı çıkar ve böylece yeni yurtlar edinerek hakanları Börte Çene'nin hâkimiyetinde varlıklarını sürdürürler. Ergenekon, Türkler'in demircilik an'anesini gösteren önemli bir destandır.

Türeyiş ve Göç Destanı. Çin ve İran kaynaklarında yer alan bazı parçalar Uygurlar'ın bir türeyiş destanının bulunduğunu göstermektedir. Buna göre Karakorum çaylarından sayılan Toğla ve Selenge ırmaklarının arasında iki ağaç vardır. Bu iki ağacın arasına bir gün gökten bir ışık iner. Uygurlar oraya yaklaştıkları sırada çok tatlı bir müzik sesi duymaya başlarlar. Her gece ışık inmeye devam eder. Uygurlar bir gün ayrı ayrı kurulmuş beş çadır ve her çadırda bir çocuk görürler. Çocukları alır, büyütür ve onlara büyük saygı gösterirler. Bu çocuklardan Bögü Tegin'i hanlık tahtına oturturlar. Bögü Han'ın soyundan gelenlerden Yü-lun Tigin, Çinliler'le aralarındaki savaşa son vermek için Çin prenseslerinden biriyle evlenir. Çinliler buna karşılık Karakorum'un kudret ve zenginliğinin kaynağı olarak gördükleri Kutluğdağ'ı Tigin'den isterler ve dağ kendilerine verilince de onu parçalayıp götürürler. Bir süre sonra memleketin başına türlü felâketler gelir ve kağanlar arka arkaya ölür. Bunun üzerine canlı cansız her şey "göç, göç, göç" demeye başlar ve sonunda Uygurlar Turfan'a göç etmek zorunda kalırlar. Ayrıca Uygurlar'ın kurttan türeyişlerini ve Mani dinini kabul edişlerini anlatan başka destan parçaları da vardır.

Manas Destanı. Kırgızlar'a ait olan bu destanın devri hakkında araştırmacılar farklı görüşlere sahiptir. M. Fuad Köprülü, Kâşgarlı Mahmud zamanında henüz teşekkül etmediği, daha sonra Cengiz devrinden önce oluştuğu kanaatindedir (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 158-159). Bazı

araştırmacılar ise daha eski bir dönemde, IX. yüzyılda Kırgızlar'ın Yenisey ve Minusin bölgelerinde yaşadıkları yıllarda Uygurlar ve Çinliler'le yaptıkları savaşlar sırasında oluşmaya başladığını, XVI ve XVII. yüzyıllarda Kırgızlar'la Kalmuklar (Budist Batı Moğolları) veya müslüman Orta Asya kavimleriyle Kalmuk ve Çinliler arasında cereyan eden kanlı savaşlar sırasında da bünyesine yeni unsurlar alarak zenginleştiğini, böylece yeniden teşekkül etmiş olduğunu ileri sürmektedirler. Daha sonra, özellikle XIX. yüzyılda İslâmî unsurlarla beslenen destan, müslüman alplerle kâfir Kalmuklar arasındaki mücadelelerin ve iç çatışmaların yer aldığı yeni bir çatı kazanmıştır. Manas destanı, en eski Türk destan ve mitolojisinden derin izler taşımakla beraber müstakil bir yapıya sahiptir ve tamamı manzum olan uzun metinde (500.000 mısradan fazla) Kırgızlar'ın iç ve dış düşmanlar, Kalmuklar, Çinliler, yer yer de Uygurlar ve diğer Orta Asya Türk kabileleriyle yaptıkları hürriyet mücadelesini derin bir vatan ve millet sevgisi içinde dile getirir; ayrıca Kırgızlar'ın etnografyası, âdet ve inançları hakkında da bilgiler verir. Destanda bütün Türk boyları için büyük değer taşıyan dil, edebiyat ve tarih malzemeleri de önemli bir yer tutmaktadır.

Cengiznâme. Orta Asya Türkleri arasında çok yaygın olan Cengiznâme veya Dâsitân-ı Nesl-i Cengiz Han, Cengiz Han ile atalarının efsanevî hayatlarını hikâye eder. İslâm ve Moğol kaynaklarında bulunmayıp yalnız çok eski Çin yıllıklarında görülen bazı destan motiflerinin yer aldığı Cengiznâme'ye göre Cengiz'in atalarından biri olan Doyunbayan, annesi Ulamelik Körklü'nün güneş ışığından hamile kalması sonucu doğmuştur. Diğer bir motif de Cengiz'in annesi Alangua'nın, kocası öldükten sonra ışık olup yanına giren bir bozkurttan hamile kalması ve bunun sonucunda Cengiz'in doğması şeklindedir. Cengiznâme'nin elde mevcut en eski yazması XVI. yüzyıla aittir ve 1819'da Kazan Üniversitesi Doğu Bilimleri Fakültesi mensuplarından Halfin tarafından yayımlanmıştır. Orenburg Arkeoloji Kurumu tarafından Rusça'ya çevrilerek yayımlanan Kazakça bir yazmasından başka destanın XVIII. yüzyıldan kaldığı tahmin edilen bir nüshası da Paris Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (Suppl. Turc., nr. 148).

B) İslâmî Dönem Türk Destanları. Satuk Buğra Han Destanı. İlk müslüman Türk devleti olan Karahanlılar'ın İslâmiyet'i kabul eden birinci hükümdarı Abdülkerim Satuk Buğra Han'ın (ö. 344/955-56) kişiliğini, İslâm dinini

kabulünü ve İslâmiyet'i yaymak için gösterdiği fedakârlıklarla kerâmetlerini anlatan menâkıbnâme özelliğinde bir destandır.

Battal Gazi Destanı. Battalnâme diye de anılan bu destan, tarihî bir şahsiyet olan Battal Gazi'nin (ö. 122/740 [?]) menkıbevî hayatını, Anadolu'ya yerleşen müslüman Türkler'in gözüyle aksettiren destanlaşmış bir halk hikâyesidir.

Dânişmendnâme. Dânişmend Gazi destanı olarak da anılır. Anadolu'da Dânişmendliler'in kurucusu Dânişmend Gazi'nin (ö. 477/1085 [?]) adı etrafında teşekkül etmiş ilk kahramanlık menkıbesidir. Kahramanları Türk menşeli olmayan Battalnâme ve Ebû Müslimnâme gibi iki büyük destanî hikâyeden sonra aynı daireye giren, fakat kahramanı Türk olan mensur bir eserdir.

Saltuknâme. Sarı Saltuk'un (XIII. yüzyıl) menâkıbını anlatan ve Dânişmendnâme gibi mensur olan eser, Cem Sultan'ın arzusu üzerine XV. yüzyıl sonlarında Ebülhayr Rûmî tarafından kaleme alınmıştır. Türkler'in Rumeli'ye yerleşmelerini ve İslâmiyet'i yaymalarını anlatan Saltuknâme, yeni bir ülkenin yurt tutulması ve müslümanlaştırılması konusunda yazılan Battalnâme, Dânişmendnâme, Hamzanâme grubundan destanî bir halk hikâyesidir. Bu özelliğinden dolayı dil, tarih ve folklor malzemesi bakımından oldukça zengindir.

Köroğlu Destanı. İslâmî dönemde meydana gelmekle beraber dinî bir özellik taşımayan bu destan, bütün Türk boyları arasında yaygın olan zengin bir

külliyata sahiptir. Destan kahramanı Köroğlu ve destanın menşei hakkında çok çeşitli görüşler vardır. Faruk Sümer, arşiv vesikalarına dayanarak Köroğlu'nun XVI. yüzyılda Anadolu'da yaşadığını ortaya koymuştur (TDA, s. 9-46). Köroğlu destanının birçok kolu vardır; ayrıca Gürcü, Ermeni ve Tacikler arasında da Köroğlu'nun şiirleri Türkçe olarak söylenmektedir. Köroğlu bu destanda hem kahraman bir cengâver, hem de saz çalıp şiir söyleyen bir âşıktır. Bu durum, birden fazla Köroğlu'nun aynı kişinin şahsında birleştirildiği ihtimalini düşündürmektedir. Ancak Köroğlu destanı kollarının hepsinde olaylar birbirine bağlanarak belirli bir şema

içinde anlatılmakta ve destan daireleri devam etmektedir.

Önemini giderek kaybeden destan geleneği günümüz Türkiye'sinde kısmen yaşamakta, eski destanlar halk arasında zaman zaman söylendiği gibi az da olsa toplumu etkileyen bazı mutlu olaylar ve sel, deprem gibi felâketler halk şairlerince destan haline getirilerek bastırılmaktadır. Bunlar aynı zamanda destanı ezgiyle söyleyen kimseler tarafından özellikle halkın toplu bulunduğu yerlerde okunarak satılmaktadır. Ayrıca bazı tanınmış yazar ve şairler, daha çok önemli tarihî olayları yeniden nazma çekerek sunî destan tarzında eserler meydana getirmektedirler. Türk edebiyatında bu şekilde kaleme alınmış birçok destan vardır. Meselâ Rıza Nur, Oğuz Kağan destanını öteki Türk destanlarından alınan parçalarla zenginleştirerek Oughouz-nâme adıyla neşretmiştir (Kahire 1928). Gerçek anlamda Ergenekon'dan çıkıştan Oğuz Kağan'ın ölümüne kadar destanî Türk tarihinin nazma çekilmesiyle oluşan bu eser 6100 mısradan fazladır. Halûk Nihat Pepeyi'nin Çanakkale (Ankara 1938) ve Millî Mücadele Destanı (İstanbul 1940), Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın Üç Şehitler Destanı (İstanbul 1949) ve İstiklâl Savaşı (İstanbul 1951), Mehmed Çavuşoğlu'nun Ulubatlı Hasan Destanı (İstanbul 1959), Yahya Kemal Beyatlı'nın "Selimnâme" (Eski Şiirin Rüzgârıyla adlı eserin içinde, İstanbul 1962), M. Necati Sepetçioğlu'nun Yaradılış ve Türeyiş (Ankara 1965), N. Yıldırım Gençosmanoğlu'nun Malazgirt Destanı (İstanbul 1971), Basri Gocul'un üç kitaptan oluşan Oğuzlama (Bursa 1971) adlı eserleri Cumhuriyet'ten sonra kaleme alınmış sunî destanların en önemlileridir. Bilhassa Basri Gocul, 10.274 mısradan oluşan Oğuzlama adlı eseriyle bu türün oldukça başarılı bir örneğini ortaya koymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Lugāti't-Türk Tercümesi, I, 159, 160, 343, 466, 486; III, 413 vd.; Burhân-ı Kātı' Tercümesi (İstanbul 1212), s. 273; Tahir-ül Mevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 34; G. Vapereau, Dictionnaire Universal des Litterature, Paris 1876, s. 716-718, 1463-1464; Ebü'l-Gazî Bahadır Han, Şecere-i Türk (nşr. Rıza Nur), İstanbul 1925; Ziya Gökalp, Türk

Töresi, İstanbul 1339, s. 57 vd.; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1981), s. 42, 48, 158-159; a.mlf., "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", TTK Belleten, VII/28 (1943), s. 425 vd.; Ali Canip [Yöntem], Epope, İstanbul 1927, s. 1-23; Ahmet Rasim, Muharrir Bu Ya, İstanbul 1928, s. 247-257, 277-282; Rıza Nour, Oughouz-namé, Kahire 1928; Çankırılı Ahmet Tal'at, Halk Şiirlerinin Şekil ve Nevi, İstanbul 1928, s. 62 vd.; Pertev Naili [Boratav], Köroğlu Destanı, İstanbul 1931, tür.yer.; Hüseyin Namık Orkun, Oğuzlara Dair, Ankara 1935, s. 135; a.mlf., Türk Efsaneleri, İstanbul 1943, s. 74; W. Bang – G. R. Rahmeti, Oğuz Kağan Destanı, İstanbul 1936; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Dede Korkut Oğuznameleri, İstanbul 1952; Erol Urfalı, Türk Destanları Bibliyografyası (mezuniyet tezi, 1967), İÜ Ed.Fak. Tarih Bölümü, Genel Kitaplık, nr. 905; Georges Dumézil, Mythe et épopée, Paris 1968-73, I-III; Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, İstanbul 1969, s. 91-101; Cahit Tanyol, Kuruluş ve Fetih Destanı, İstanbul 1969; M. Necati Sepetçioğlu, Yaratılış ve Türeyiş, İstanbul 1969; Banarlı, RTET, I, 1-39; Behçet Kemal Çağlar, Malazgirt Zaferinden İstanbul'un Fethine, İstanbul 1971; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar, Ankara 1971, tür.yer.; Niyazi Yıldırım Gençosmanoğlu, Malazgirt Destanı, İstanbul 1971; A. Zeki Velidî Togan, Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlil, İstanbul 1972; Abdülkadir İnan, Manas Destanı, İstanbul 1972; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri - Bey Teşkilâtı-Destanları, Ankara 1972, s. 373-422, 532; a.mlf., "Oğuzlara Ait Destani Mahiyetde Eserler", DTCF, XVII/3-4 (1961), s. 359-456; a.mlf., "Köroğlu, Kizîroğlu Mustafa ve Demircioğlu ile İlgili Vesikalar", TDA, sy. 46 (1987), s. 9-46; Ali Öztürk, Çağları İçinde Türk Destanları (baskı yeri yok), 1980, tür.yer.; a.mlf., Türk Anonim Edebiyatı, İstanbul 1985, s. 170 vd.; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 315-333; Mehmet Kaplan, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar-3: Tip Tahlilleri, İstanbul 1985, s. 204; Abdülkadir İnan, Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1987, I, 69 vd.; II (1991), s. 199 vd.; Ahmet Şükrü Esen, Anadolu Destanları (haz. Pertev Naili Boratav), Ankara 1991; M. F. Grenard, "Satuk Bugra Han Menkıbesi ve Tarihi" (trc. Osman Turan), Ülkü, sy. 74, İstanbul 1939, s. 145-154; sy. 79 (1939), s. 47-52; sy. 80 (1939), s. 153-160; sy. 82 (1939), s. 343-350; sy. 83 (1940), s. 429-436; Faruk K. Timurtaş, "Türk Destanları", TK, sy. 33 (1965), s. 577-582; Şükrü Elçin, "Türk Dilinde 'Destân' Kelimesi ve Mefhumu", a.e., sy. 61 (1967), s. 158-167; Sadık Tural Kemaloğlu, "Milli Destanlarımız Üze

rine”, a.e., sy. 90 (1970), s. 388-399; Kemal Eraslan, “Manzum Oğuznâme”, TM, XVIII (1976), s. 169-246; Kâzım Yetiş, “Başını Vermeyen Şehit Destanı”, KAM, VII/4 (1978), s. 52-68; Yusuf Çotuksöken – M. Sabri Koz, “Destan”, TDEA, II, 263-271; Yavuz Akpınar, “Manas Destanı”, a.e., VI, 130-133; Ahmet Yaşar Ocak, “Battal Gazi”, DİA, V, 204-205; a.mlf., “Dânişmendnâme”, a.e., VIII, 478-480.

Kâzım Yetiş

Fars Edebiyatında Destan.

Zengin bir destan edebiyatı ile İslâm dünyasına katılan İran, bu sayede sadece diğer müslüman milletlere kendi destanlarını benimsetmekle kalmamış, aynı zamanda tarih ve kültürünü de tanıtma imkânını bulmuştur. Nitekim Zaloğlu Rüstem gibi birçok destan kahramanı Araplar ve Türkler arasında da sevilmiş ve rağbet görmüştür. Özellikle Türkler arasında sadece bu destan kahramanları değil destanlaştırılmış İran şahları da adları Türk hükümdarları tarafından alınacak kadar benimsenmiştir (Keykâvus, Keyhusrev gibi). İran destanlarının Türk dünyasında bu kadar tutunmasında, bu iki milletin komşu oluşlarının ve pek çok yerde iç içe yaşamalarının da etkisi bulunmakta ve zaman zaman aralarında baş gösteren savaşların her iki yanda da yeni destanların doğmasına yol açtığı görülmektedir.

İran destanları, İran halkının Hintliler’le birlikte tek bir millet oluşturdukları dönemde (İndo-İranian) başlar ve Hintliler’den ayrılmalarından (m.ö. XV. yüzyıl) sonra da devam eder; dolayısıyla bu destanları ayrılmadan önce ve sonra meydana gelenler olmak üzere iki kısımda incelemek mümkündür. İranlılar’ın ve Hintliler’in tek millet oldukları dönemlerde dil ve inançları gibi destanları da birdi. İranlılar milâttan önce 1400’lerde, genellikle ortak vatanları olduğu kabul edilen Orta Asya’dan güneye doğru göç etmeye başladıklarında Soğd, Merv, Herat, Kâbil ve diğer bölgeleri hâkimiyetleri altına almak için buralardaki insanlarla çarpışmak zorunda kaldılar ve bu savaşlar ilerideki İran destanlarına devlerle yapılan savaşlar şeklinde yansıdı. Daha sonraları, gerek kendi yayılmaları gerekse yerleştikleri bölgelere vuku bulan düşman saldırıları sırasında çoğunluğunu Türkler’in meydana getirdiği komşu kabilelere karşı verdikleri savaşlar yine çeşitli

destanların teşekkül etmesine sebep oldu. İran'a göç eden gruplar eski destanlarını da beraberlerinde

getirdiler. Ancak Hindistan'a göç eden diğer gruplar arasında da yaşamaya devam eden bu destanlar, her iki yanda zaman, çevre ve değişen dinlerin etkisiyle birbirinden farklı biçimler aldılar. Meselâ aynı zamanda birtakım dinî niteliklere de sahip bulunan efsanevî hükümdar Tahmûras'ın oğlu Cem veya Cemşîd, İran destanlarında birçok sanat ve mesleğin mûcidi olarak tanınmış önemli bir hükümdarken Hint destanlarında Yem (Yima) adında bir tanrıdır ve babası da tanrı Vivasvent'tir (Vivanhant).

Aşkanîler (Arsakid hânedanı, Partlar) dönemine (m.ö. 250-m.s. 225) gelinceye kadar İranlılar'ın millî destanlarının esasını mitolojiler, tarihî olaylar, kahramanların serüvenleri ve Hintliler'le yaşanan ortak dönemin izleriyle bunlara halkın yaptığı katkılar oluşturur. Partlar'ın son yıllarında destanlar parça parça veya bir bütün halinde yazılacak duruma geldi. Onları takip eden Sâsânîler döneminde (225-651) destana karşı ilginin daha da arttığı görülür. Sâsânîler bir yandan Zerdüştîliği yeniden canlandırmak için Avesta'yı yeni bir düzene sokarak çevreye tanıtmak, bir yandan da doğu ve batıdaki düşmanlarına karşı vatanperverlik duygusunu güçlendirmek amacıyla destanları yazıya geçirmeye çalıştılar. Ağızdan ağıza dolaşagelen destanların çoğunluğu, kaynağını büyük ölçüde destanî unsurlar ihtiva eden Avesta'da buluyordu. Avesta'nın düzenli bir şekle sokulmasına kadar sözlü olarak gelen rivayetler de bu yazılı derlemeler içinde yer aldı ve yazım sırasında destanın gereği olarak eski dinî, millî ve tarihî olaylar gerçekmiş gibi gösterildi. Bu çalışmalarla, içindekilerin sadece üçte ikisi hâfızalarda kalmış olan Avesta'nın dağılan ve kaybolan parçaları bulunarak bir araya getirildiyse de kitap Arap istilâsı ile ikinci defa dağıldı. Buna rağmen dağılan metnin sonraki İran millî destanlarının oluşumunda önemli rol oynadığı görülmektedir. Avesta'nın bu konudaki başlıca bölümleri Yesna ile ona bağlı olan Yeşt adındaki kısımlardır. Yesna'yı meydana getiren yetmiş iki fasıldan İran tarihi ve destanlarıyla ilgili olanlar 5, 89, 12, 13, 14-15, 17, 18 ve 19. fasıllardır. Bunlardan özellikle 9. fasılda, Firdevsî'nin Şehnâme'sinde anlatılan Cemşîd, Dahhâk, Ferîdun, Gerşâsb, Nûder, Agriras, Efrâsiyâb, Siyavuş ve Câmasb gibi hükümdar ve kahramanların hemen hepsinin adlarına rastlanır. Ancak bu kişiler arasında bazı rol farklılıklarının olduğu görülür; meselâ Şehnâme'de mutlak bir hükümdar

olan Geyûmert Avesta'da ilk insandır. Avesta'nın bu bölümünde Geyûmert'ten başlayıp Gerşâsb hânedanına kadar gelen bütün İranlı ve yabancı ünlü hükümdarlarla kahramanlara ait destanî rivayetler yer almaktadır. Yazıya geçirilen bu destanlar, Sâsânîler döneminin özellikle sonuna doğru büyük ilgi gördü ve destan kahramanlarının adları halk arasında yayıldı; hatta bazı mûsiki makamlarına dahi genc-i Kâvûs, genc-i Efrâsiyâb gibi adlar verildi. Halkın bu ilgisini gören yazarlar şifahî rivayetleri yazıyla tesbite hız verdiler. VIII ve IX. yüzyıllara kadar süren bu tesbitler sonunda meydana gelen eserler Araplar tarafından da büyük rağbet gördüğü için bir süre sonra Arapça'ya çevrilmiştir. Bu destanlar içinde bazı ufak değişikliklerle birkaç kişiye birden mal edilen parçalara da rastlanır. Ahamenî hânedanının kurucusu Küros'un (m.ö. 559-529) bir şahin, ünlü kahraman Rüstem'in babası Zâl-i Zerd'in sîmurg, Sâsânî hânedanının kurucusu Erdeşîr-i Bâbekân'ın (225-240) çobanlar tarafından büyütülmesi birbirine benzeyen motiflerdir.

Sâsânîler döneminde Pehlevî diliyle yazılmış bulunan din dışı eserlerin çoğu İslâm'ın ilk dönemlerinde varlıklarını korudular. Bunlardan günümüze kadar gelmiş olanların en eskisi, Ercâsb ve Güştâsb adlı iki kişinin savaşını anlatan Yâdigâr-i Zerîr veya Âyâtkâr-i Zerîrân'dır. Yazma nüshalarının bazılarında Şehnâme-i Güştâsb adı görülen bu eserin Firdevsî'nin Şehnâme'siyle sıkı ilişkili olduğu ve ayrıca aslının Grekçe bir kitaba dayandığı anlaşılmaktadır. Alman müsteşriklerinden Geiger'in Almanca çevirisini yayımladığı (Leiden 1888) bu destanın dışında, yazıya geçirildikleri bilinen fakat çoğu kaybolup sadece Türk halk edebiyatı kitapları gibi bazı eserler arasında adlarına rastlanan İran destanlarının başlıcaları şunlardır:

Kârnâme-i Erdeşîr-i Bâbekân. Destanın konusunu I. Erdeşîr'in hal tercümesiyle Sâsânî hânedanını nasıl kurduğu oluşturmaktadır. Pehlevî dili ve yazısı ile kaleme alınan eser birçok defa yayımlanmış (Uppsala 1928; Tahran 1309 hş., 1318 hş.), Nöldeke tarafından da Almanca'ya tercüme edilmiştir (Göttingen 1878).

Dâstân-ı Behrâm-ı Çûbîn. Aslı ve Emevî hükümdarlarından Hişâm b. Abdülmelik'in (724-743) kâtibi Cebele b. Sâlim b. Abdülazîz tarafından yapılan çevirisi günümüze kadar gelmeyen bu eserin Kârnâme-i Erdeşîr-i

Bâbekân'a benzediği tahmin edilmektedir.

Dâstân-ı Rüstem ü İsfendiyâr. Yalnız aslının ve Cebele b. Sâlim tarafından yapılan Arapça çevirisinin adı bilinen eser, daha sonra gelen mensur Şehnâme yazarlarınca tanınmakta ve Hz. Peygamber döneminde de Araplar arasında sözlü olarak nakledilmekteydi.

Dâstân-ı Pîrân-ı Veyse. Kaynaklardan öğrenildiğine göre konusu, savaşlarda akıllıca tedbirleriyle ün kazanmış olan Efrâsiyâb'ın kumandanlarından Veyse oğlu Pîrân'ın serüvenleridir.

Kitâb-ı Seksîkîn. Yazılışına türlü şekillerde rastlanan bu ad, "serân-ı Segistân"ın (Sicistan reisleri) bozulmuş şekli olup destanın aslı ve İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) tarafından yapılan Arapça çevirisi günümüze ulaşmamıştır. Adından, ünlü Sîstanlı kahraman Rüstem-i Zâl ile ilgili destanlardan meydana geldiği anlaşılmaktadır.

Kitâb-ı Peykâr. Yine aslı ve İbnü'l-Mukaffa' tarafından yapılan Arapça çevirisi bugüne kadar ele geçmeyen bu eserin konusunu da İsfendiyâr ile İranlılar'ın Turanlılar'la yaptıkları savaşlar oluşturmaktadır. Bunların dışında, Sâsânîler döneminde yazılan ve daha sonra Arapça'ya çevrilen eserler arasında Mezdeknâme, eski İran hükümdarlarından adaletiyle ünlü Enûşirvân'la (531-579) ilgili Kitâbü't-Tâc (İbnü'l-Mukaffa' tarafından Arapça'ya çevrilmiştir), Şehnâme'de yankılarına rastlanan Dâstân-ı Şehrberâz bâ Pervîz, Dâstân-ı Dârâ ve Büt-i Zerrîn, yine İbnü'l-Mukaffa' tarafından Arapça'ya çevrilen ve Enûşirvân'la ilgili olduğu adından anlaşılan Kârnâme-i Enûşirvân, Ali b. Ubeyde er-Reyhânî'nin Arapça'ya çevirdiği Lohrâsbnâme ve Nâme-i Tenser, haklarında pek az bilgi bulunan diğer destan kitaplarıdır.

Sâsânîler döneminden kalma din dışı eserlerden başka büyük ölçüde destanî unsurlar ihtiva eden günümüze kadar ulaşabilmiş dinî nitelikte kitaplar da vardır. Bunların başında iki cildi kaybolmuş dokuz ciltlik Denkert gelir. Asıl adı Zendâkâsîh olan bu eserin III. cildi Cemşîd'e karşı Dahhâk'in ayaklanması, VII. cildi yaratılış efsanesi, Geyûmert, Siyâmek, Hûşeng vb. hakkında bilgiler vermektedir. Diğer bir eser, başlangıçtan Sâsânîler

dönemine kadar efsanevî İran tarihini içine alan Bundahişn'dir. Bunların dışında yaklaşık aynı nitelikte olan Dâstân-ı Dînîk, Erdâvîrâfnâme, Meynûk Ḫıred, Âyînnâme, Kitâbü'ṣ-Ṣaver anılabilir.

Sâsânîler döneminin tarihî bilgiler veren eserleri arasında en önemlisi, sonradan birçok müellife de kaynaklık etmiş bulunan Ḫudâynâme'dir. Eski İran şahları ve onların dönemlerindeki olaylar hakkında destanî nitelikte bilgi veren bu eser Sâsânîler'in son yıllarında yazılmıştır ve asıl adı Pehlevîce Ḫûtâynâmek'tir. Tamamıyla şehnâme niteliğinde bir eser olan Ḫudâynâme de Geyûmert'ten başlayıp son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd döneminin (632-651) sonuna kadar gelir. Geniş çapta efsanevî nitelik taşıyan bu tarih kitabında millî ve dinî destanlar önemli bir yer tutar. Buradaki destanların kökeni büyük ölçüde Avesta'ya ve sözlü rivayetlere dayanır. Bu kitabın Pehlevîce metni Abdullah b. Mukaffa' tarafından Siyerü'l-mülûki'l-Fürs veya Siyerü'l-mülûk yahut Târîḫ-i Mülûki'l-Fürs adlarıyla Arapça'ya çevrilmiştir. Sonraları bu çevirinin çoğaltılan nüshaları arasında farklar meydana geldiği gibi başka mütercimler tarafından yapılan tercümeler arasında da farklılıklar oluşmuştur. Eserin İslâm dünyasında büyük rağbet görmesi, ayrı ayrı on mütercim tarafından Arapça'ya tercüme edilmesinden anlaşılmaktadır. Zaman içinde tercümelerin şöhret ve revaç bulmasından dolayı kitabın Pehlevîce aslı ortadan kaybolmuş ve eser yalnız Arapça olarak varlığını korumuştur. Ḫudâynâme İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ı, Dîneverî'nin el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl'i, Taberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk'ü, Ebû Ali Bel'amî'nin Terceme-i Târîḫ-i Ṭaberî'si, Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb ile et-Tenbîh ve'l-işrâf'ı, Hamza b. Hasan el-İsfahânî'nin Târîḫu sinî mülûki'l-arż'ı, Hüseyin b. Muhammed es-Seâlibî'nin Ġureru aḫbâri mülûki'l-Fürs'ü, Bîrûnî'nin el-Âs̱ârü'l-bâḳıye'si ve Firdevsî'nin Şehnâme'si gibi birçok kitapta İran tarihi hakkında verilen bilgilerin başlıca kaynağını oluşturmuştur.

Ḫudâynâme'nin yanında, Arapça'ya çevrilen veya çevrilmeyen diğer Sâsânî dönemi eserlerinden faydalanılarak ʿAhd-i Erdeşîr, Vîs ü Râmîn, Şervîn ü Ḫuzîn, Pîrûznâme, ʿAbbâs-i Behmen, Baḫtiyârnâme gibi başka destanlar da yazılmıştır. İranlı müellifler, gerek şifahî gerekse yazılı yolla gelen ve kendileri için bir övünç vesilesi olan rivayetleri, Sâsânîler dönemi Ḫudâynâme'sini yahut "siyerü'l-mülûk" denilen onun Arapça çevirilerini taklit etmek suretiyle "Şehnâme" veya büyük kahramanların adına izâfetle

verilmiş “Gerşâsbnâme” ve “Ferâmerznâme” gibi isimler taşıyan kitaplar haline getirdiler. Bu konuda eser veren ilk müellif Ebü’l-Müeyyed-i Belhî’dir. Onu Ebû Ali Muhammed b. Ahmed el-Belhî takip etmiş, arkasından Horasan (Tûs) Valisi Ebû Mansûr Muhammed b. Abdürrezzâk (ö. 350/961), değişik şehirlerden bir araya topladığı bazı yazarların da yardımı ile başlangıçtan Sâsânîler döneminin sonuna kadar yaşamış şahlardan söz eden Şehnâme adlı eserini kaleme almıştır. İlk izleri Âyâtkâr-ı Zerîrân ve Kârnâme-i Erdeşîr-i Bâbekân adlı eserlerde görülen manzum şehnâme yazma düşüncesi ise Mes‘ûdî-yi Mervezî’nin Şehnâme’si ile gerçekleşmiştir. Ancak Mervezî’nin 300 (912) yılında yazdığı tahmin edilen ve minyatürlü olduğu anlaşılan Şehnâme’sinden bugüne bazı eserlerde yer alan sadece birkaç kayıt gelebilmiştir. Bu eseri Dakīkī’nin yazdığı manzum Güştâsbnâme takip etmiş, fakat şair 1000 beyit kadar yazdıktan sonra öldürüldüğü için eser yarım kalmıştır. Bundan sonra Firdevsî, Dakīkī’nin beyitlerini de kullanmak suretiyle ünlü Şehnâme’sini kaleme almıştır. İran millî birliğini sağlayan ve bugüne kadar önemini koruyan bu eser, aralarındaki ilişkileri de göstermek suretiyle bütün İran destanlarından toplu halde bahseder. Daha sonra Firdevsî’nin bu büyük eserinden bazı konular başkaları tarafından alınıp genişletilerek bağımsız birer destan haline getirilmiştir. Bu alandaki ilk eser Esedî-i Tûsî’nin (ö. 465/1073) yazdığı Gerşâsbnâme’dir. Onu sırasıyla hükümdar Behmen’in, Keşmir padişahının kızı Kütâyun ve Mısır sultanının kızı Hümâ ile olan gönül maceralarının anlatıldığı Îrânşâh b. Ebü’l-Hafs’ın Behmennâme adlı eseri, Hint hükümdarının İran şahından bir cengâver istemesi üzerine gönderilen kahraman Ferâmerz’in bu ülkedeki serüvenlerini konu eden müellifi meçhul Ferâmerznâme, yine müellifi bilinmeyen ve Ferîdun’dan önce isyan edip saltanat süren Dahhâk’in kardeşinin oğlu Kûş-i Pîldendân’ın hikâyesi olan Kûşnâme, Rüstem’in, kızlarından Bânû Güşesb’i tâlipleri arasında Gûderz’in oğlu Gîv’e vermesiyle ilgili Bânûgüşesbnâme, tamamen Şehnâme’yi taklit etmesine rağmen onda bulunmayan Rüstem’in hânedanına dair rivayetleri de içine aldığı için farklılık gösteren kahraman Berzû’nun serüvenlerinin anlatıldığı Atâî-i Râzî’nin Berzûnâme adlı eseri, Sirâceddin Osman b. Muhammedi Muhtârî-i Gaznevî’nin (ö. 544/1149) üçüncü kuşağa kadar olan Rüstem hânedanı ile Berzû’nun oğlu Şehriyâr’ın serüvenlerine ait Şehriyârnâme’si ve Ferâmerz’in Keşmir padişahının kızından olan oğlu Âzerberzîn’in Behmen’e esir düşmesi ve Sîstan’a götürülmesiyle ilgili Âzerberzînnâme takip etmiştir. Bu eserlerden sonra

çeşitli kahramanları konu eden Bîjennâme, Lohrâsbnâme, Sûsennâme, yine Rüsteme dair Dâstân-ı Kek-i Kûhzâd, Cemşîd'i ve Rüstem'in oğlu Cihangir'i anlatan Dâstân-ı Cemşîd ile Cihângirnâme gelir. Millî nitelikteki destanların sonuncusu ise Zâl'in babası Sâm-ı Nerîmân'ın Çin fağfûrunun kızı Perîduht'a âşık olması sebebiyle yapılan savaşların nakledildiği Sâmnâme'dir.

Bunlardan başka destan tarzında yazılmış tarihî eserler de bulunmaktadır. Bu eserlerin başlıcaları arasında Nizâmî-i Gencevî'nin (ö. 611/1214 [?]) İskendernâme'sini (İḳbâlnâme) ve onu aynı konuda taklit edenlerden Hüsrev-i Dihlevî'nin (ö. 725/1325) Âyîne-i İskenderî'si ile Câmî'nin Ḫırednâme-i İskenderî'si, Pâyizî'nin Alâeddin Muhammed Hârizmşâh'ın (1200-1220) fetihlerini konu edinen Şehinşâhnâme'si, Hamdullah Müstevfî-i Kazvînî'nin (ö. 750/1350) İslâmiyet'in zuhurundan ve İran hükümdarlarından bahseden Zafernâme'si, Ahmed-i Tebrîzî'nin Cengiz Han'la ilgili Şehinşâhnâme-i Tebrîzî'si ve Seyfeddin Muhammed b. Yaʻkūb el-Herevî'nin, Herat'ta hüküm süren Kert hânedanından Melik Fahreddin'in kumandanı Muhammed Sâm'ın 1307 yılında İlhanlılar'ın Herat'ı kuşatması sırasında gösterdiği kahramanlıkları konu alan Sâmnâme-i Seyfî adlı eseri sayılabilir. Şehnâme'nin etkisiyle Anadolu'daki ve Hindistan'daki hükümdarlar için de şehnâmeler kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Kaniî-yi Tûsî'nin Selçuklular, Ârifî Fethullah'ın Kanûnî Sultan Süleyman ve Bihiştî-i Şîrâzî'nin III. Murad için yazdıkları ile yine Bihiştî'nin Hindistan'da Cihangir'in kudretli eşi Nurcihan Begüm'ün (ö. 1645) fetihlerinin anlatıldığı Veḳāyiʿu'z-zamân, Şah Cihan'ın oğullarının savaşlarını konu

edinen Âşûb-i Hindûstân ve Nâdir Şah'ın Hindistan'daki fetihlerinin anlatıldığı Şehnâme-i Nâdirî gibi eserleri zikredilebilir.

Millî destanların yanında dinî karakterde olanlar da yazılmıştır. Bunların kahramanları Hz. Ali gibi İslâm'ın ileri gelen kişileriydi ve Hz. Ali zamanla millî destanlardaki kahramanların yerine geçti. Bu tür eserlerin belli başlıları şunlardır:

Ḫâverânnâme. İbn Hüsâm diye tanınan Muhammed b. Hüsâmeddin'in (ö. 875/1470) kaleme aldığı bu destanın konusunu, Hz. Ali'nin Eşter ve Ebü'l-Mihcen'le birlikte Doğu ülkesi hükümdarı Kubâd'a karşı yaptığı savaşlar

oluşturur. Eser, adı bilinmeyen bir mütercim tarafından kısaltılarak Hâverzemîn ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir.

Şehnâme-i Ḥayretî. Hayretî adlı bir şairin 953'te (1546) tamamladığı bu eserin konusunu Hz. Peygamber ve imamların savaşları oluşturur.

Ġazvnâme-i Esîrî. Esîrî adlı bir şairin Kanûnî Sultan Süleyman adına yazdığı bu dinî destan Hz. Peygamber'in savaşlarını anlatır.

Ṣâḥibḳırânnâme. 1073'te (1662) nazmedilen, ancak yazarı belli olmayan bu eserde Hz. Hamza'nın İranlılaştırılmış menkıbeleri anlatılır, hatta kendisi Enûşirvân'ın sarayında padişahın kızının âşığı olarak gösterilir.

Ḥamle-i Ḥaydarî. Mîr Muhammed Refî' Hân-ı Bâzil'in, Muîn b. Hâccî Muhammed Ferâhî'nin Meʿâricü'n-nübüvve ve medâricü'l-fütüvve adlı mensur eserine dayanarak yazdığı bu destanın konusunu Hz. Peygamber'in ve özellikle Hz. Ali'nin hayat hikâyeleriyle gazveleri oluşturur. Eser, yazarın 1124'te (1712) ölümü üzerine yarım kalmış ve Ebû Tâlib-i İsfahânî tarafından tamamlanmıştır.

Dilgüşânâme. Âzâd-ı Bilgrâmî'nin (ö. 1200/1786) yazdığı bu destanının konusunu Muhtâr b. Ebû Ubeyd es-Sekafî'nin başından geçenler oluşturmaktadır.

Kitâb-ı Ḥamle-i Râcî (Kitâb-ı Ḥamle-i Molla Bemânali). Râcî (XIII./XIX. yüzyıl) mahlaslı bir şair tarafından manzum olarak kaleme alınan eser Ḥamle-i Ḥaydarî ile aynı konuları işler.

Ḫudâvendnâme. Melikü'ş-şuarâ Fethalîhân-ı Sabâ-yi Kâşânî'nin (ö. 1238/1823) bu destanı Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin savaşlarını en ayrıntılı şekilde anlatan eserlerden biridir.

Muḫtârnâme. Meftûn mahlası ile tanınan Abdürrezzâkbeg b. Necef Kulı Han (ö. 1243/1827) tarafından nazmedilmiş olup Muhtâr es-Sekafî'nin savaşlarını konu alır.

Ürd-i Bihişt. Sürûş-i İsfahânî'nin (ö. 1285/1868) bu manzum destanı Hz.

Peygamber ve on iki imamın hal tercümeleriyle başlarından geçenleri anlatır.

Cengnâme. Âteşî mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınan eser Hz. Ali'nin cenklerine dairdir.

Dâstân-ı ʿ Alî-yi Ekber. Hz. Hüseyin ve oğlu Ali Ekber ile Hz. Hasan'ın oğlu Kāsım'ın hal tercümelerini destan biçiminde anlatır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, ʿ Uyûnü'l-aḫbâr (nşr. Ahmed Zeki el-Adevî), Kahire 1343-48/1925-30; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl (nşr. V. Guirgass), Leiden 1888, s. 71, 81, 104; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), II, 43, 118; a.mlf., et-Tenbîh, s. 106; Hamza el-İsfahânî, Târîḫu sinî mülûki'l-ʿarż ve'l-enbiyâ ʾ (nşr. Gottwald), Leipzig 1844-48, s. 8, 16-17, 24, 44, 64; Seâlibî, Ġureru aḫbârı mülûki'l-Fürs ve siyerihim (nşr. Zotenberg), Paris 1900, s. 10, 42, 43, 341, 375, 388; Bîrûnî, Âs̱ârü'l-bâḳıye (nşr. E. Sachau), Leipzig 1878, s. 43-44, 67, 99, 119-190; Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ, (nşr. Bahâr), Tahran 1318 hş., s. 2-3, 22, 38, 61, 67, 68, 70, 72, 77, 96, 136, 158, 167, 185, 506-507; L. Darmesteter, Etudes Iraniennes, Paris 1883, I-II; a.mlf., Le Zend-Avesta, Paris 1892-93, I-III; Christensen, Les types du premier homme et premier roi dans l'histoire légendaire des Iranienne, Leiden 1917-34; a.mlf., Etudes sur Zoroastrisme de la perse antique, Kopenhagen 1928; a.mlf., Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique, Paris 1936; Nöldeke, Das Iranische National epos, Berlin 1920; H. Massé, Firdevsi et l'épopeé nationale, Paris 1935; Zebîhullah Safâ, Ḥamâseserâyî der Îrân, Tahran 1352 hş., tür.yer.; Benveniste, "Âyâtkâr-ı Zerîrân", JA, CCXX, Paris 1932; H. Ritter, "Firdevsî", İA, IV, 643-649; V. Minorsky, "Turan", İA, XII/2, s. 107-112; Cl. Huart – [H. Massé], "Firdawsī", EI² (İng.), II, 918-920; DMF, II, 1445-1446.

Tahsin Yazıcı

Arap Edebiyatında Destan.

Genel anlamda destan türünün Arap edebiyatında bulunup bulunmadığı konusu tartışmalıdır. Süleyman el-Bustânî, Homeros'un İliada tercümesine yazdığı uzunca mukaddimesinde (Kahire 1904) Arap edebiyatında destan konusunu ele alarak İliada, Mahabarata ve Şehnâme tarzında destanın Arap edebiyatında bulunmadığını ileri sürmüş, ancak muallakātın ve Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab'daki şiirlerin birer destan parçası olabileceğini belirtmiştir. Margoliouth da İbnü'l-Mu'tezz'in (ö. 296/908) Abbâsî Halifesi Mu'tazıd-Billâh ve dönemi hakkındaki 418 beyitlik urcûzesinin, İbn Abdürabbih'in (ö. 328/940) Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman hakkındaki 445 beyitlik urcûzesi ile Ebû Firâs el-Hamdânî'nin kendisi, ailesi ve daha önceki akraba ve ecdadı ile övünmek maksadıyla yazdığı 225 beyitlik Râʾiyye'sinin sunî tarzda birer destan (épopée) olabileceğini söylemiştir (Abdülvehhâb es-Sâbûnî, s. 276). Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) Kitâbü Eyyâmi'l-ʿArab ḳable'l-İslâm adlı eserini tahkik ederek neşreden Âdil Câsim el-Beyâtî, bu eserin de tıpkı Gılgamış ve İliada gibi bir destan olduğunu, ancak rivayet edilirken parça parça nakledilmeleri sebebiyle bütünlüğü sağlayan geçiş kısımlarının kaybolduğunu öne sürmüştür (nâşirin mukaddimesi, s. 119-155). Şevkî Dayf ile Hannâ el-Fâhûrî ise şiirin genel olarak epik, lirik, dramatik ve didaktik olmak üzere dört kısma ayrıldığını, bilhassa Câhiliye dönemi Arap şiirinin lirik (gınâî) olduğunu, destan kısmını ihtiva eden epik (kısasî) şiirin Câhiliye dönemi şiirinde, dolayısıyla Arap edebiyatında bulunmadığını söylemektedir.

Bütün bunlardan, elde mevcut ilk dönem Arap edebiyatında tabii destan ölçülerine uygun bir destan olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak sunî destan tarzında kahramanlığı konu edinen şiir ve nesir parçaları bulunmaktadır. Bunlardan, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın Câhiliye Arapları'nın savaşlarını konu edinen Kitâbü Eyyâmi'l-ʿArab ḳable'l-İslâm'ı, anonim eserlerden Antere b. Şeddâd'ın (ö. m. 614 [?]) kahramanlıklarını anlatan Sîretü Anter, Hilâl kabilesinin Yemen'den Magrib'e göçünü hikâye eden Sîretü Ebî Zeyd el-Hilâlî (Sîretü Benî Hilâl), Yemen Arapları'nın Habeş istilâsına karşı direnişini ve Habeşliler'in Yemen'den atılışını konu edinen Sîretü Seyf b. Ẕîyezen, Benî Kilâb ile Benî Süleym arasında geçen savaşları ve bu savaşlarda Benî Kilâb kabilesine mensup Zâtülhimme'nin yaptıklarını anlatan Sîretü'l-Emîre Ẕâti'l-himme, Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin (ö. 449/1057)

öbür dünyaya yaptığı hayalî bir seyahati anlatan Risâletü'l-ġufrân'ı, İbnü'l-Mu'tez ile İbn Abdürabbih'in urcûzeleri ve Ebû Firâs el-Hamdânî'nin Râʾiyye'si sunî tarzda birer destan sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Homeros, İlyada (trc. Süleyman el-Bustânî), Kahire 1904, s. 162-175; Ma'mer b. Müsennâ, Kitâbü Eyyâmi'l-ʿArab ḳable'l-İslâm (nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî), Beyrut 1407/1987, nâşirin mukaddimesi, s. 119-155; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1960, s. 38-39; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, III, 144-151; Mecdî Vehbe, Muʿcemü muṣṭalaḥâti'l-edeb, Beyrut 1974, s. 140; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 276-277; Şevkî Abdülhakîm, Mevsûʿatü'l-folklor ve'l-esâṭîri'l-ʿArabiyye, Beyrut 1982, s. 622-623; Cebbâr Abdünnûr, el-Muʿcemü'l-edebî, Beyrut 1984, s. 264-265; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, I, 189-190; Yeni Türk Ansiklopedisi, II, 252-254.

Hulûsi Kılıç

Âşık Edebiyatı ve Mûsikisinde Destan.

Cemiyet hayatında meydana gelen büyük olaylar üzerine hece vezniyle ve koşma tarzında düzülen, belli bir ezgiyle çalınıp söylenen uzun manzumelere destan denir. Âşık edebiyatı nazım şekillerinden olan destanın âşık fasıllarında önemli bir yeri vardır (bk. ÂŞIK; ÂŞIK EDEBİYATI). Manzum hikâye tarzında olan destanlar genellikle yedili, sekizli, on birli hece vezniyle ve kolay bir beste ile söylenir. Destan bu özelliğinden ötürü Batı şiirindeki balatlara benzer. Bazı araştırmacılar destanların on iki kıtadan az olmaması gerektiğini söylerse de umumiyetle bu sayı üç ile 100 dörtlük arasında değişmekte, bazan 100 dörtlüğü aşan destan örneklerine de rastlanmaktadır. Fakat dinleyicileri sıkmamak için özellikle meclislerde okunan destanların uzun olmamasına dikkat edilir. Destan bir kişi tarafından okunabileceği gibi iki kişinin karşılıklı birer kıta söylemesi

şeklinde de okunması mümkündür. Toplumu derinden etkileyen olayları, çeşitli hayat sahnelerini halk dili, halk duygu ve düşüncesiyle anlatan bu manzumeler, dörtlük sayısının çok oluşundan dolayı koşma ve türküye göre şiir gücü bakımından daha zayıftır.

Günümüze ulaşan en eski destan örnekleri XVI. yüzyıldan kalmış olmakla beraber Türk edebiyatında bu türde çok eski bir destan geleneği olduğu bilinmektedir. Şekil bakımından Anadolu'da görülen destanlara çok benzeyen Dîvânü lugāti't-Türk'teki yedili ve sekizli hece vezniyle söylenmiş manzumeler destan geleneğinin eldeki en eski örnekleridir. On birli hece vezniyle söylenen destanlar ise Anadolu âşık edebiyatında yaygınlık kazanmıştır.

XVI ve XVII. yüzyıllarda hemen hemen koşma uzunluğunda tertiplendiği halde XVIII. yüzyıldan itibaren dörtlük sayısı artan destanların başlangıçtaki en önemli özelliği, düşman üzerine yürüyen Türk-İslâm ordularını tavsif edişidir. İmparatorluğun her tarafından gelen çeşitli ordular birer birer sayılarak Osmanlı ordusu çok heybetli gösterilir, fethe çıkan bu orduya çeşitli tarikatlara mensup on binlerce dervişin pîrleriyle birlikte katıldığı bilhassa zikredilirdi. Bu destanların diğer bir özelliği de başta Hz. Peygamber olmak üzere ashabın, evliyanın, bütün eski ve yeni kahramanların çok muhteşem bir ruh ordusu halinde askerin önünde fethe katıldığının önemle belirtilmesidir. XVIII. yüzyılda Âşık Rûhî'nin "Prut Destanı", Âşık Mustafa'nın "Moskof Destanı", XIX. yüzyılda Âhû mahlaslı bir saz şairinin "Önünce" redifli destanı, Sürûrî'nin "Yürüdü Destanı", Hayâlî'nin "Silistre Destanı" bunların en önemlileridir (geniş bilgi için bk. Banarlı, RTET, II, 723, 798, 848-851).

Cumhuriyet'ten sonra Anadolu'nun çeşitli yörelerinde yapılan halk mûsikisi derleme çalışmalarında savaş, deprem, yangın, salgın hastalık, kıtlık, kuraklık, göç gibi olayların yanında XIX. yüzyılın sonlarından itibaren güldürü, taşlama, tenkit, öğüt ve hiciv unsurlarının hâkim olduğu destanlara da rastlanmıştır. Ayrıca şehir, kasaba ve köy destanları, halk arasında yaşayan bekçi, berber gibi çeşitli meslek erbabı, halk gelenekleri ve sosyal düzenle ilgili konularda yazılı ve ezgili destanlar da görülmüştür. "Pire Destanı", "Saat Destanı" gibi tekerleme tarzındaki uzun manzumeler de bazı edebiyat araştırmacıları tarafından destan türüne dahil edilmektedir.

Âşık mûsikisinde destanlar özel ezgi kalıplarına göre okunur, güfteler de bu melodi kalıplarına döşenir. Konunun ifade tarzına göre zaman zaman farklı melodi kalıpları da kullanılır. Meselâ Erzurum-Kars yöresi âşıkları tarafından icra edilen destanlar bilhassa "destanî havaları (makamları)" ile okunur. Eskiden İstanbul'da ve Anadolu'nun birçok yöresinde mahalle mahalle dolaşarak yanık ezgilerle destan okuyan kişilere günümüzde çok az da olsa rastlanmaktadır.

Destan güftelerinde nazım birimi genellikle dörtlüktür. Bu dörtlükler zaman zaman birbirine bağlandığında melodik biçim genişler. Bazan da kıtalar arasında kullanılabilen saz melodileri (ayak) beyitler arasına da serpiştirilir. Ayaklar çok defa birkaç ölçüyü geçmeyecek uzunluktadır. Destanlarda her mısraın okunuşundan sonra diğer mısraa geçmek için sazla bir köprü yapılır. Bu köprü daha çok serbest gezintiler şeklindedir.

Destanlar genellikle uzun hava tarzında serbest bir ritimle, konuşma diline yakın bir şekilde ve saz eşliğinde icra edilir. Ancak saza ihtiyaç duymayan destan okuyucuları da vardır. Bazan kemençe veya kemane gibi değişik enstrümanlar eşliğinde okunan destanlar görülmektedir. Serbest ritimli destanlarda sazla giriş melodilerine "destan ayağı" denir ve bunlar çok defa ritimli olur.

Serbest ritimli destanların yanı sıra usullü destanlar da vardır. Bu destanlarda ayak kullanımları daha çok dörtlükler arasında veya birden fazla kıtanın ardarda birbirine bağlı olarak okunması durumunda anlatıma uygun düşecek bir bölümde yapılır. Çoğunlukla aksak olmayan ritimlerin tercih edildiği usullü destanlarda anlatım gücünü arttırmak için hareket, mimik ve nüans kullanılır. Bilhassa âşıkların icralarında saz, ezgi, raks, mimik ve nüanslar destana etkileyicilik kazandırdığından büyük önem taşır. Bazan bağlantı mısraları ilâve edilerek biçimi değiştirilen güftenin başlangıç, orta veya bitiş bölümlerinde anlamlı veya anlamsız terennümler kullanılır. Zaman zaman cinas sanatına da yer verilen destanların son dörtlüğünün birinci veya dördüncü mısraında destan şairinin adı veya mahlası söylenerek destana kimlik kazandırılır.

Gazetelerin henüz yaygın olmadığı dönemlerde çeşitli olaylar hakkında

halka bilgi vermek için destanlar önemli bir vasıta olmuştur. Bundan dolayı edebî kıymetlerinden çok halk kitlelerine hitap etmeleriyle değer kazanmışlardır. Bu özellikleri dışında destanların kazanç kaygısıyla da yazıldığı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri (haz. Abdullah Uçman), Ankara 1982, s. 357-368; İhsan Ozanoğlu, Âşık Edebiyatı, Kastamonu 1940, tür.yer.; Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969, tür.yer.; Banarlı, RTET, II, 723, 798, 848-851; Şeref Taşlıova, "Kars ve Çevresinde Sazla ve Sesle Söylenen Âşık Makamlarının İsimleri", Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri, Ankara 1976, s. 136; M. Sabri Koz, "Âşık Edebiyatında Destan ve Destan Konuları", Türk Halk Edebiyatı ve Folklorunda Yeni Görüşler, Ankara 1985, s. 92; R. Ekrem Koçu, "Destan, Destanlar", İst.A, VIII, 4521-4523; Sermed Muhtar Alus, "Destan, Destan Satıcıları", a.e., VIII, 4523-4524; Öztuna, BTMA, I, 220.

Süleyman Şenel

DESTÂN-ı YÛSUF

(دستان يوسف)

Şeyyad Hamza'nın (XIII. yüzyıl) Hz. Yûsuf'un hayatını anlatan meşhur mesnevisi.

Bilinen tek yazma nüshasının üzerinde eserin adı Destân-ı Yûsuf aleyhi's-selâm şeklinde kayıtlı olup altında da "ve hâzâ ahsenü'l-kasasi'l-mübârek" ibaresi yer almaktadır. Mesnevi tarzında 1529 beyitten oluşan ve aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilât" vezniyle yazılmış olan kitap, Anadolu sahasında bu konuda kaleme alınan ilk eserdir. İslâm ve İslâmî Türk edebiyatlarında pek çok yazar tarafından işlenen Yûsuf kıssası, Kur'an'da "ahsenü'l-kasas" (kıssaların en güzeli) olarak nitelendirilmiş (Yûsuf 12/3) ve geniş bir şekilde anlatılmıştır. Müellifin eserini meydana getirirken Orta Asya Türk şairi Ali'nin 1232 yılında yazdığı Kıssa-i Yûsuf adlı mesnevisinden faydalandığı da kabul edilmektedir.

Mesnevi dokuz beyitlik besmele, tevhid, münâcât ve üç beyitlik na'ttan sonra başlar. Hikâyenin arasında uygun yerlerde "nükte" adıyla bazı öğütler de verilir.

Eserin bilinen tek nüshası Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'nde olup "Raif Yelkenci nüshası" olarak da anılır. Abdürrahim b. Kāsım b. Hasan adlı bir kişinin Zilhicce 952'de (Şubat 1546) istinsah ettiği bu nüshada birçok vezin ve imlâ hatası vardır. Dehri Dilçin tarafından Latin harflerine çevrilerek Türk Dil Kurumu yayınları arasında Yusuf ve Zeliha adıyla (İstanbul 1946) yayımlanan yazmadaki bu yanlışların bir kısmı nâşir tarafından düzeltilirken aynı zamanda pek çok okuma hatasına düşülmüştür. Neşrin sonunda verilen metnin tıpkıbasımı ise eseri aslından okumak bakımından önemlidir.

Destân-ı Yûsuf, bilinen bütün "Yûsuf u Züleyhâ" mesnevileriyle aynı konuyu işlemekle birlikte dinî motifleri ve "nükte" başlığı altındaki değerlendirmeleriyle zengin bir üslûba sahiptir. Dil bakımından Eski

Anadolu Türkçesi'nin fonetik ve morfolojik özelliklerini taşıdığı için ayrıca önemlidir. Türk edebiyatında bu konu manzum ve mensur olarak Destân-ı Yûsuf, Kıssa-i Yûsuf, Yûsuf ve Züleyhâ, ayrıca Ahsenü'l-kasas ve Sittîn licâmii'l-besâtîn (Arapça'dan tercüme) gibi adlarla da pek çok defa kaleme alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyyad Hamza, Yusuf ve Zeliha (haz. Dehri Dilçin), İstanbul 1946; Talât Tekin, Şeyyad Hamza'nın Destân-ı Yûsuf Mesnevisi Üzerinde Dil Tetkikleri (mezuniyet tezi, 1951), Türkiyat Araştırma Merkezi, T, nr. 367; İsmail Hikmet Ertaylan, "Türk Dilinde Yazılan İlk Yûsuf ve Züleyhâ", TDED, III/1-2 (1948), s. 211-230; Halide Cemil Dolu, "Yûsuf Hikâyesi Hakkında Birkaç Söz ve Bazı Türkçe Nüshalar", a.e., IV/4 (1952), s. 420-445.

Tuncer Gülensoy

DESTAR

(bk. SARIK).

DESTGİRDÎ, Vahîd

(وحيد دستگردی)

(ö. 1880-1942)

İranlı şair, gazeteci ve ilim adamı.

İsfahan'ın güneyindeki Destgird köyünde doğdu. Asıl adı Hasan, babasının adı Muhammed Kāsım'dır. İlk öğrenimine Destgird'de başladı. On dört yaşında İsfahan'a giderek devrinin tanınmış bilginlerinden dinî ilimleri, Arap-Fars dil ve edebiyatlarını öğrendi. Gençlik yıllarında yazdığı şiirlerinde Lem'a mahlasını kullandı. Daha sonraki yıllarda ise Vahîd mahlasını seçti. 1906 yılında meşrutiyet hareketlerine katılarak hürriyetçilerin saflarında yer aldı. İsfahan'da çıkan Pervâne, Zâyenderûd, Derefş-i Kâviyân ve Müfettiş-i Îrân gazetelerinde yayımladığı Almanlar'ı öven şiir ve makaleleriyle tanındı. İngilizler'i yerip Almanlar'ı övdüğü musammatının yayımlanması ve geniş yankı uyandırması üzerine İngiliz hükümetinin İsfahan'daki temsilcisi tarafından takibe uğrayınca Türk asıllı Bahtiyârî aşiretine sığındı. Burada yaşadığı iki yıl içinde Manẓûme-i Sergüzeşt-i Erdeşîr-i Pâbekân adlı uzun mesnevisini kaleme aldı. 1919 yılında Tahran'a geldi. Ertesi yıl Encümen-i Edebî-yi Îrân'ı kurdu ve birçok ünlü araştırmacının derneğe üye olmasını sağladı. Bu dernek zamanla amacından uzaklaşmaya başlayınca buradan ayrılarak bir süre sonra Encümen-i Edebî-yi Hakîm Nizâmî'yi kurdu (1932). Bu arada 1919'da yayımlamaya başladığı ve ölümüne kadar yirmi iki yıl süreyle sorumlu müdürlüğünü yaptığı aylık Armaġān dergisinde edebî ve tarihî makaleler yazdı, eski şairlerin hal tercümelerine geniş yer verdi. Armaġān'ın yayımı onun ölümünden sonra oğlu Mahmûd-ı Vahîdzâde tarafından sürdürüldü. Eğitim ve Kültür Bakanlığı'na bağlı basın, telif ve tercüme bürolarında da çalışan Vahîd bir süre Tahran Edebiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliği yaptı. 19 Aralık 1942 tarihinde Tahran'da vefat etti.

Eski İran edebiyatını iyi bilen Vahîd eski şairlere ve şiir kurallarına bağlı kalmış, Nizâmî-i Gencevî'nin izinden giderek özellikle mesnevi tarzında

daha başarılı olmuştur. XX. yüzyılın ikinci çeyreğinde İran edebiyatında ortaya çıkan yenilik akımına şiddetle karşı çıkarak yenilik taraftarlarını zevksizlik, cahillik ve saygısızlıkla suçlamıştır.

Eserleri. 1. Rehâver-i Ferîd. I. Dünya Savaşı yıllarında İsfahan ve Güney İran'da meydana gelen olayları anlatan bir eserdir, iki cilt halinde yayımlanmıştır (Tahran 1308-1311 hş.). 2. Manẓûme-i Sergüzeşt-i Erdeşîr-i Pâbekân (Tahran 1341 hş.). Yer yer Almanlar'ı öven ve İsfahan'da yaşanan olayları anlatan bir mesnevidir. 3. İnḳılâb-ı Edebî (Tahran 1334 hş). Destgirdî'nin çeşitli dergi ve gazetelerde çıkan şiirleri bugüne kadar toplu halde basılmamıştır.

İlmî Neşirleri. Dîvân-ı Kâmil-i Baba Ṭâhir-i ʿUryân (Tahran 1306 hş.); Câm-ı Cem yâ Câm-ı Cihânnümâ (Rükneddin Evhadî-i Merâgī'nin, Tahran 1307 hş.); Dîvân-ı Ḳāʾimmaḳām-ı Ferâẖânî (Tahran 1308-1309 hş.); Dîvân-ı Edîbü'l-memâlik-i Ferâẖânî (Tahran 1312 hş.); Leylî vü Mecnûn (Nizâmî-i Gencevî'nin, Tahran 1313 hş.); Maẖzenü'l-esrâr (Tahran 1313 hş.); Ḫüsrev ü Şîrîn (Tahran 1313 hş.); Heftpeyker (Tahran 1316 hş.); İskendernâme (Tahran 1316 hş.); İḳbâlnâme (Tahran, ts.); Şerefnâme (Tahran, ts.); Teẕkire-i Naṣrâbâdî (Tahran 1317 hş.); Dîvân-ı Niẓâmî-i Gencevî (Tahran 1318 hş.); Hezâr Enderz-i Ḥakîm Niẓâmî (Tahran 1319 hş.); Dîvân-ı Cemâleddîn İṣfahânî (Tahran 1320 hş.); Dîvân-ı Hâtif (1312 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Bâkır-ı Burkaî, Süẖanverân-ı Nâmî-yi Muʿâṣır, Tahran 1329, s. 237; Abdülhamîd-i Halhâlî, Teẕkire-i Şuʿarâ-yi Muʿâṣır-ı Îrân, Tahran 1333, s. 422-423; Muslihuddin Mehdevî, Teẕkire-i Şuʿarâ-yi Muʿâṣır-ı İṣfahân, İsfahan 1334, s. 526-529; Rypka, ILG, s. 367; Bânû Nusret Tecrübekâr, Sebk-i Şiʿr der ʿAṣr-ı Ḳācâriyye, Tahran 1350, s. 159-166; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1350, II, 227-228, 324, 425, 427-428; Ya'kūb Âjend, Edebiyyât-ı Nevîn-i Îrân, Tahran 1363, s. 51-52;

Vahîdzâde Nesîm, “Nuḫustîn Müessis ve Bünyângüzâr-i Encümen-i Edebî”, Armaġān, sy. 9, Tahran 2535 şş., s. 449-453.

Mehmet Kanar

DESTUR

(دستور)

İzin ve ruhsat anlamına gelen tasavvuf terimi.

(bk. İZİN).

DESTÛR-i DEBÎRÎ

(دستور دبیری)

Muhammed b. Abdülhâliḳ el-Meyhenî'nin İslâm diplomatiğinin ilk Farsça örneklerinden biri olan eseri.

Sâmânîler ve Gazneliler devrinden itibaren Farsça devlet dili olarak önem kazanmış, özellikle Büyük Selçuklular ile Hârizmşahlar devrinde bütün devlet yazışmalarında kullanılmıştır. Bu devletlerin hizmetinde bulunan münşîlerin kaleminden çıkan resmî ve özel yazılar hem kendilerinin edebî kudretini göstermek, hem de diğer münşîlere örnek olmak üzere derlenerek münşeat mecmuaları meydana getirilmiştir. Ancak bu devletlerin yazışmalarını idare edenlerin uymaları ve uygulamaları gereken kuralları anlatan diplomatika rehberi niteliğinde bir eser yazılmamış veya yazılmışsa da günümüze ulaşmamıştır. İlhanlılar devrinden itibaren benzerlerine sıkça rastlanan bu tür eserlerin ilk örneklerinden biri olan Destûr-i Debîrî, eski tarihli oluşu ve kendisinden sonra yazılan bu tür eserlerde bulunmayan maddeleri ihtiva etmesi bakımından büyük önem taşır.

Nisbesinden Horasan'ın Meyhene kasabasından olduğu anlaşılan Muhammed b. Abdülhâlik hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Eserin günümüze ulaşan tek nüshası Zilkade 575'te (Nisan 1180) istinsah edildiğine göre müellifin XII. yüzyılda yaşadığını söylemek mümkündür. Öte yandan eserin metninde geçen Melikşah (s. 8), Hârizmşah (s. 9) gibi bazı isimlerden ve çağdaşı metinlerle yapılan karşılaştırmadan Büyük Selçuklular devrinde ve en geç VI. (XII.) yüzyılın başlarında telif edildiği anlaşılmaktadır.

Meyhenî eserin önsözünde, bir dostunun teşvikiyle inşâ sanatında mübtedî olanlara yardımcı olmak için yazdığı bu eserini iki bölüme ayırdığını, birinci bölümde inşâ sanatının "unvânât" denilen kurallarını, ikinci bölümde çeşitli mektup ve cevap örnekleriyle kâtipliğin fonksiyonundan (makasıd-ı kitâbet) bahsedeceğini, daha sonra maliyecilik mesleği (sınâat-ı istîfâ') üzerinde duracağını, en sonda da muhasebe belgeleri (vesâik-i muhâsebât)

ve şer‘î senetlere (sukuk-i şer‘iyye) dair örnekler vereceğini söyler. Ancak eserin muhtevası müellifin bu planına uymamakta, diğer bazı konulara da yer verildiği görülmektedir. Kâtipliğin fonksiyonundan bahseden sayfalardan sonra ele alacağını söylediği konuların mevcut nüshada yer almaması, eserin tamamlanmayıp müsvedde halinde kaldığı ve istinsahın müsveddeden yapıldığı ihtimalini akla getirmektedir.

Müellif eserin birinci bölümünde özel ve resmî yazışmalarda kullanılacak kalem, kâğıt ve mürekkebin nitelikleri üzerinde durduktan sonra kendisinden önce hiçbir eserde görülmemiş ölçüde harflerin kelimelerdeki durumlarıyla Arapça ve Farsça kelimelerin imlâ kurallarını açıklamıştır. Daha sonra mektupların maddî özellikleri ve muhtevalarının düzeni hakkında bilgi veren müellif, mektupların başında yer alan hitap ve lakaplarla dua cümlelerini ve unvanları örneklerle açıklamış, yazının kurutulması, yanlış imlânın düzeltilmesi gibi konuları ayrıntılı olarak anlatmış, tevkī‘, rik‘a, tezkire, kıssa, menşûr, tuğra gibi yazışma türleri hakkında açıklamalarda bulunmuştur.

İkinci bölümde mektupların muhtevalarına ve gönderildiği kişilerin durumlarına göre ne şekilde yazılacağından bahsedilerek başlangıç ve sonuç cümleleri üzerinde durulmuştur. “İhvâniyyât” adını verdiği özel mektuplar iştiyak, şikâyet, tâziyet, inâyet gibi türlere ayrılmış, bu tür mektuplarla bunlara verilecek cevaplar örneklerle açıklanmıştır. “Sultâniyyât” denilen resmî yazışmaları anlatırken menşûr-ı riyâset, menşûr-ı kazâ, menşûr-ı işrâf, menşûr-ı âmil, menşûr-ı şahne, çeşitli mahzarlar, cemaatnâme, ittifaknâme ve güvâhî örnekleri verilmiştir. Eserin sonunda yer alan 21 Zilkade 575 (18 Nisan 1180) tarihli ittifaknâmede bulunan muhasebe kaydı siyâkat rakamlarının en eski örneklerinden biriyle yazılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Fâtih, nr. 4074, vr. 51ª-100b) bir mecmuanın içinde bulunan yazma nüshanın başındaki boş varakta Kitâbü’r-Resâʾil bi’l-Fârisiyye diye adlandırılan esere müellifin özel bir ad vermediği anlaşılmaktadır. Eser Adnan Sadık Erzi tarafından muhtevasına uygun olarak Destûr-i Debîrî adıyla yayımlanmıştır (Ankara 1962).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülhâlik el-Meyhenî, Destûr-i Debîrî (nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1962, nâşirin önsözü, s. V-VIII.

Tahsin Yazıcı

DESTÛRÜ'l-KÂTİB

(دستور الكاتب)

Şems-i Münşî'nin (ö. 777/1375'ten önce) inşâ sanatı ve münşîlerin görevlerine dair eseri

(bk. ŞEMS-i MÜNŞÎ).

DESÛKIYYE

(الدسوقيّة)

Burhânüddin İbrâhim b. Ebü'l-Mecd Abdülazîz ed-Desûkı'ye (ö. 676/1277) nisbet edilen bir tarikat.

Daha çok Mısır ve Sudan'da yaygınlık kazanan Desûkıyye tarikatı Burhâniyye veya Burhâmiyye adlarıyla da tanınır. Nitekim Harîrîzâde tarikatı "Burhâniyye" maddesinde ele almıştır (Tibyân, I, vr. 110ª vd.). Tarikat mensuplarına genellikle Berâhime veya Berâhimiyyûn (İbrâhimîler) adı verilmiştir.

Rifâiyye tarikatını Mısır'da yayan Şeyh Ebü'l-Feth el-Vâsıtî Desûkī'nin dedesidir; bu bakımdan Desûkıyye'nin Rifâiyye ile ilgisi vardır. Ayrıca âdâb ve erkânındaki ortak noktalar sebebiyle Bedeviyye, Şâzeliyye ve Medyeniyye tarikatları ile de münasebeti bulunduğu gibi Desûkıyye'yi Bedeviyye ve Şâzeliyye'nin bir kolu sayanlar da vardır (bk. Zebîdî, s. 19).

Cehrî zikir, ibadete düşkünlük, şeriat ve tarikat hükümlerine sıkı bir şekilde bağlılık, evliyanın ahlâkını örnek almak, beşerî arzulara şiddetle karşı koyarak nefsi öldürmek Desûkıyye tarikatının esasları olarak kabul edilir. Genellikle yeşil elbise giyen tarikat mensupları tilâvet ve zikir meclislerinde "yâ dâim" zikrini sık sık tekrar ederler. İbrâhim ed-Desûkī tarikatta semâa yer vermediği ve semâı reddettiği halde halifeleri semâı ve mevlid âyinlerini tarikatlarının bir esası haline getirmişlerdir (bk. Âmir en-Neccâr, s. 265).

Desûkıyye tarikatı Şehâbeddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Osman eş-Şernûbî'ye (ö. 994/1586) nisbet edilen Şernûbiyye, Sâlih Âşûr el-Mağribî'ye nisbet edilen Âşûriyye, Ebû Sâlim et-Tâzî'ye nisbet edilen Tâziyye ve Celâleddin es-Süyûtî'ye nisbet edilen Süyûtiyye adlı dört kola ayrılmıştır. Harîrîzâde Tibyân'da bu kolların her birinin Desûkī'ye ulaşan silsilelerini kaydetmiştir. Ayrıca çağdaş Mısır kaynaklarında tarikatın Şehâviyye adlı bir kolu olduğu söylenmekte, ancak silsilesi

verilmemektedir. Desûkıyye'nin Şernûbiyye ve Şehâviyye kolları günümüzde Mısır'da faal tarikatlar arasında yer almaktadır. Desûkıyye bugün Mısır'ın yanı sıra Suriye, Küveyt, Ebûzabî (Abudabi), Dubâi ve Sudan'ın Hartum şehrinde faaliyetlerini sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Zebîdî, ʿİḳd, s. 19; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 110a-127b, 209b-210a; II, vr. 181b-185a; A. Le Chatelier, Les Confréries Musulmanes du Hedjaz, Paris 1887, s. 190-194; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 253-258; Seyyid Üveys, el-İbdâʿu'ṡ-ṡeḳāfî ʿalâ ṭarîḳati'ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1981, s. 190; Âmir en-Neccâr, eṭ-Ṭuruḳu'ṣ-ṣûfiyye fî Mıṣr, Kahire 1983, s. 261-265; F. Dejong, "Les confréies mystiques musulmanes an machreq arabe", Les ordres mystiques dans l'Islam, Paris 1986, s. 211, 214, 231.

Mehmet Demirci

DESÛKĪ, İbrâhim b. Abdülazîz

(إبراهيم بن عبد العزيز الدسوقي)

Burhânüddîn İbrâhîm b. Ebi'l-Mecd Abdilazîz ed-Desûkī (ö. 676/1277)

Mutasavvıf, Desûkıyye tarikatının kurucusu.

633'te (1235) Aşağı Mısır'daki Markus'ta doğdu. 644 (1246) veya 653'te (1255) doğduğuna dair rivayetler de vardır. Ömrünün çoğunu aynı bölgedeki Desûk (Düsûk, Disûk) kasabasında geçirdiğinden Desûkī nisbesiyle ve Ebü'l-Ayneyn unvanıyla tanındı. Babası Ebü'l-Mecd Abdülazîz, Rifâî şeyhlerinden Ebü'l-Feth Ebü'l-Ganâim el-Vâsıtî'nin damadı ve halifesiydi. Pek çok velî gibi onun şeceresi de Hz. Hüseyin'e bağlandığı için seyyid kabul edilmektedir.

İbrâhim ed-Desûkī öğrenimine Desûk'ta başladı; Kur'an'ı ezberledi; Şâfiî fıkhı okudu. Sonra babasından Rifâiyye hırkasını giydi. Daha sonra Sühreverdî şeyhlerinden Necmeddin İsfahânî'ye intisap etti. Şâzeliyye tarikatına da sülûk eden Desûkī'nin ayrıca Ebû Medyen el-Mağribî'ye ulaşan bir silsilesi daha vardır. Bütün bunlar onun Rifâiyye, Sühreverdiyye, Şâzeliyye gibi tarikatları yakından tanıdığını ve bunlardan nasip aldığını gösterir.

Mutasavvıflar tarafından dört büyük kutubdan biri olarak kabul edilen Desûkī (diğer üçü Abdülkādir-i Geylânî, Ahmed er-Rifâî, Ahmed el-Bedevî'dir) yirmi yıl kadar halvethânesinde mücahede ve tefekkürle meşgul oldu. Babasının cenaze namazını kılmak için çıktığı bu halvethâneye tekrar dönmek istediyse de dostlarının ricası üzerine bundan vazgeçti. Hayatta iken etrafında toplanan müridleri, kendisinin kırk üç yaşında vefatından sonra halifesi ve kardeşi Şeyh Mûsâ'ya tâbi olup onun tasavvuf anlayışını devam ettirmişler ve bir tarikat haline getirmişlerdir.

Desûkī vefat ettiğinde halvethânesine gömülmüştür. Sağlığında bu halvethânenin yanında inşasına başlanan cami el-Câmiu'l-İbrâhîmî veya

Ma‘hedü Desûk diye bilinir. Sultan Kayıtbay tarafından onarılan ve daha sonra bazı değişiklikler geçiren cami bugünkü şeklini 1885’te Hidiv Tevfik zamanında almıştır.

Desûkī bir yönüyle şeriata çok bağlı, diğer yönüyle son derece esrarengiz bir sûfîdir. Müridlerin şeyhlerine çok bağlı olmaları, şeyhlerin de müridlerine evlâtları gibi muamele etmeleri gerektiğini belirtir. Helâl yemeye, hak hukuk gözetmeye ve şeriatın hükümlerine sıkı bir şekilde bağlı kalmaya büyük önem verir. Şeriatla hakikatin, zâhirle bâtının bağdaştırılmasını ister. Hakikati tasvir ve ifade olarak değil zevk ve yaşama olarak anlar.

Desûkī’nin esrarengiz yönü ayrı bir önem taşır. Kendisinden bahseden bütün kaynaklar onun Süryânî, İbrânî ve eski Mısır dillerini bildiğini, hayvanların ve kuşların lisanından anladığını kaydederler. Şa‘rânî, Desûkī’nin bildiğini ileri sürdüğü dille söylenmiş bazı metinler nakleder ki bunların ne anlama geldiği bilinmemektedir. Bu metinleri açıklamak için yapılan zoraki yorumlar ise gerçek olmaktan uzaktır. Aynı ifadelere Desûkī’nin hizb*lerinde de rastlanır.

Desûkī “nûr-ı Muhammedî” fikri üzerinde de durmuş ve bu nuru Allah’ın ezelî bir tecellîsi saymıştır. Zaman zaman cezbelenen, “Yüce makamlarda Hz. Muhammed’in nuru ile, tûfanda Hz. Nûh ile, rüya görürken Hz. İbrâhim ile ve beşikte Hz. Îsâ ile idim” gibi şathiye*leri de bulunan Desûkī’nin kendisini Tanrı ile aynîleştirdiğinden de bahsedilir. Mukbilî onun bu tür sözlerini “çirkin lâflar ve hurafeler” olarak değerlendirir (bk. Sâlih b. Mehdî, s. 242, 309). Âmir en-Neccâr da, “Desûkī’nin sekr*i sahv*ından daha çoktu” der ve şiirlerinin bunu açıkça gösterdiğini belirtir (eṭ-Ṭuruḳu’ṣ-ṣûfiyye fî Mıṣr, s. 254).

Desûkī’nin halvethânesinde inzivaya çekildiği yıllarda bazı eserler telif ettiği rivayet edilir. Ancak vefat ettiği zaman

ondan geriye sadece birkaç hizb (bk. Âmir en-Neccâr, s. 311-314) ile el-Cevâhir (eserin adı kaynaklarda el-Cevhere veya el-Ḥaḳā᾽iḳ, şeklinde de geçer) adlı eseri kalmıştı. Şa‘rânî bu eserden bazı alıntılar yapar (bk. Ṭabaḳāt, I, 165-183). Bundan başka tasavvufî düşüncelerini konu alan bazı

şiirleri de vardır (a.g.e., I, 157).

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, Kitâbü’s-Sülûk, I, 739; Bulkını̂, Ṭabaḳātü’ş-Şernûbî, Kahire 1305, s. 2-4; Menûfî, Cemheretü’l-evliyâ ͗, Kahire 1387, II, 238-245; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 143-158, 165-183; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, V, 350 vd.; Zebîdî, ͑ İḳd, s. 46; a.mlf., Tâcü’l- ͑ arûs, VI, 344; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 110^{a}-127b; Ahmed Celâleddin el-Karakī, Ḥayâtü Şeyḫi’l-islâm Ebi’l- ͑ Ayneyn el-Ḳuṭbü’sSeyyid İbrâhîm ed-Desûḳī (nşr. Ahmed İzzüddin Halefullah), Tanta 1969; A. Le Chatelier, Les Confréries Musulmanes du Hedjaz, Paris 1887, s. 190; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Kahire 1306, XI, 7; Hocazâde Ahmed Hilmi, Hadîkatü’l-evliyâ, İstanbul 1318, s. 30 vd.; Sâlih b. Mehdî, el-A ͑ lâmü’ṣ-ṣâmiḥ, Kahire 1328, s. 242, 309; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 253-258; E. W. Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptions, London 1890, I, 303-307; Tevfik et-Tavîl, eṭ-Ṭaṣavvuf fî Mıs̱r, Kahire 1946, tür.yer.; Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâ ͗, I, 388; Kehhâle, Mu ͑ cemü’l-mü ͗ ellifîn, I, 79; Ahmed İzzüddin Halefullah, Min Ḳādeti’l-fikri’ṣ-ṣâfiyyi’l-İslâmî: es-Seyyid İbrâhîm ed-Desûḳī, Kahire 1968; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâ ͗ühe’ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1391/1971, II, 306-309; Abdüttevvâb Abdülazîz, Sîdî İbrâhîm ed-Desûḳī, Kahire 1972; Hasan Şemme, Meserretü’l- ͑ ayneyn, Kahire 1972; Abdülâl Kühayl, Ebü’l- ͑ Ayneyn ed-Desûḳī, Kahire 1975; F. De Jong, Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt, Leiden 1978, s. 8, 18, 38; Âmir en-Neccâr, eṭ-Ṭuruḳu’ṣ-ṣûfiyye fî Mısır, Kahire 1983, s. 249-274, 311-314; Büstânî, DM, I, 247; Kasım Kufralı, “Desûkî”, İA, III, 555-556; Walid Khalidi, “al-Dasūḳī, Ibrāhīm b. ͑ Abd al- ͑ Azız”, EI^{2} (İng.), II, 166-167; Ferid Vecdî, DM, I, 13.

Mehmet Demirci

DESÛKİ, İbrâhim b. Abdülgaffâr

(إبراهيم بن عبد الغفّار الدسوقي)

(ö. 1300/1883)

Ezher âlimlerinden, tanınmış musahhih.

1226 (1811) yılında Desuk’ta doğdu. Küçük yaşta babasını kaybetti. İlk tahsilini ve hıfzını Desuk’ta tamamladı. Daha sonra Kahire’ye giderek Ezher’e girdi. Hadârî, Mustafa el-Bûlâkı ve Muhammed Arefe ed-Desûkī gibi çoğu Desuklu olan hocalardan ders aldı. Öğrenciliği sırasında görüştüğü bazı hocalarıyla daha sonra da münasebetini devam ettirdi. Bunlardan Mustafa el-Bûlâkī ve Ahmed Mersafî’nin Desûkī üzerinde önemli tesirleri olmuştur. Nitekim matematik ve geometriye olan merakı Bûlâkī’den, dil ve edebiyata karşı ilgisi de Ahmed Mersafî’den gelmektedir.

Kabiliyeti, edebiyat ve şiire olan ilgisiyle hocalarının dikkatini çeken Desûkī, Ezher’deki öğreniminden sonra burada Arap dili ve edebiyatı hocalığına getirildi. Bir müddet sonra Ebû Za‘bel Tıp Medresesi’ne yardımcı musahhih olarak tayin edildi (1248/1832); bu medresede telif ve tercüme edilen tıp kitaplarının tashihiyle meşgul oldu. Ardından Mühendishâne’ye (Medresetü’l-mühendishâne) musahhih olarak gönderildi. Aynı zamanda burada Arap dili ve edebiyatı ile Fransızca’dan Arapça’ya tercüme derslerinin yanı sıra mekanik, dinamik, cebir, geometri ve kimya gibi mühendislikle ilgili çeşitli dersler verdi. Ancak mühendishâne Bulak’a nakledildikten bir müddet sonra Said Paşa zamanında kapatıldı. Bunun üzerine Bulak Emîriye Matbaası musahhihliği ve el-Veḳāyiʿu’l-Mıṣriyye gazetesi muharrirliğine getirildi. Mehmed Ali Paşa ve Abbas Paşa zamanında Fransızca’dan tercüme edilen bütün matematik kitaplarının tashihini yaparak bunlardan birçoğuna, o günkü musahhihliğin gereği olarak mukaddimeler, secili hâtimeler yazdı ve eser adlarının Arapça karşılığını tesbit etti. Zaman zaman el-Veḳāyiʿu’l-Mıṣriyye gazetesinin çıkarılmasına yardımcı oldu. Ayrıca 1865 yılında reîsületibbâ Muhammed Ali Paşa ile birlikte, Mısır’da Arapça olarak ilk defa yayımlanan ve el-

Veḳāyiʿu'l-Mıṣriyye'den sonra en eski yayın organı olan el-Yaʿsûb adlı tıp dergisini çıkararak bu dergide makaleler yazdı. Hidiv İsmâil Paşa zamanında bilgisi, kültürü ve kabiliyetiyle temayüz eden kimselerin gelebildiği Bulak Matbaası başmusahhihliğine yükseldi. Emekli oluncaya kadar bu görevde kalan Desûkī Kahire'de vefat etti.

Desûkī'nin hayatında İngiliz şarkiyatçısı Edward William Lane ile tanışmasının önemli bir yeri vardır. Mısır'a ilki 1825 yılında olmak üzere üç defa gelen ve belli sürelerle burada kalarak Arapça öğrenen, Mısır ve İslâm kültürüne vâkıf olan Lane Arapça-İngilizce bir sözlük yazmayı düşünüyordu. Bu iş için de kendisine yardımcı olarak arkadaşı Fransız müsteşriki Fresnel Desûkī'yi tavsiye etti. Bunun üzerine 1842'de üçüncü defa Kahire'ye gelen Lane Desûkī ile tanıştı; böylece yedi yıllık bir çalışma sonunda (1842-1849), kendi adına 1863 yılında Londra'da yayımlamaya başladığı Arabic English Lexicon adlı sekiz ciltlik sözlüğü büyük ölçüde hazırlamış oldular. Lane eserin önsözünde Desûkī'ye teşekkür etmektedir. Uzun beraberlikleri süresince birbirlerinden etkilenen Desûkī ve Lane'in bu ortak çalışma ve dostlukları Ali Paşa Mübârek tarafından Ḳıṣṣatü ʿAlemi'd-dîn adıyla romanlaştırılmış, 1500 sayfalık roman dört cilt halinde basılmıştır (İskenderiye 1299). Ahmed Emîn'e göre söz konusu roman tamamlanmamış olmasına rağmen Mısır'da yazılan ilk roman olup konusu ve dili itibariyle değerli bir eserdir. Ancak edebiyat tarihçileri böyle önemli bir eseri, ihmalleri veya bilgisizlikleri sebebiyle ele alıp değerlendirmemişlerdir (eṯ-Ṯeḳāfe, I/128, s. 749).

Eserleri. Desûkî'nin cebir ve geometriye dair risâleleriyle el-Veḳāyiʿu'l-Mıṣriyye gazetesi ve el-Yaʿsûb dergisindeki yazılarının dışında başlıca çalışmaları şunlardır: 1. Maḳāle şükriyye li'l-ḥażreti'l-İsmâʿîliyye ʿalâ inşâʾi dâri'l-virâḳı'l-Mıṣriyye (Bulak 1288). 2. Risâle fî feżâʾili'l-ḫayl ve ṣıfâti'l-ciyâd (GAL Suppl., II, 726). 3. ʿUnvânü'l-beyân ve bustânü'l-eẕhân (Kahire 1288). 4. Ḥâşiye ʿalâ Sirâci'l-münîr (Bulak 1285, 1299; Kahire 1311). Hatîb eş-Şirbînî'nin es-Sirâcü'l-münîr fi'l-iʿâneti ʿalâ maʿrifeti baʿżı kelâmi rabbine'l-ḥakîmi'l-ḫabîr adlı eseri üzerine yaptığı bir hâşiyedir. Desûkī'nin bunlardan başka Ḥüsnü'l-berâʿa fî ʿilmi'z-zirâʿa ve el-Ḥucecü'l-beyyinât fî ʿilmi'l-ḥayvânât adlı eserlerinin bulunduğu söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lane, Lexicon, I, Mukaddime; L. Şeyho, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1910, II, 93; Ph. Dî Tarrâzî, Târîḫu'ṣ-ṣahâfeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1913, I, 67; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 45; Serkîs, Muʿcem, I, 875; Brockelmann, GAL, II, 629; Suppl., II, 726; Cemâleddin eş-Şeyyâl, Târîḫu't-terceme ve'l-ḥareketi'ṡ-ṡeḳāfiyye, Kahire 1951, s. 115-116, 182, 194, 226-227; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 48; C. Zeydân, Âdâb, IV, 415; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 47; Ahmed Emîn, "eş-Şeyḫ ed-Desûḳī ve Mister Lane", eṡ-Ṡeḳāfe, I/126, Kahire 1360/1941, s. 685-687; I/127, s. 717-720; a.mlf., "Ḳıṣṣatü ʿAlemi'd-dîn", a.e., I/128, s. 749-754; Halîl Sâbât, "Maṭbaʿatü Bulâḳ fî ʿahdihi'ṣ-ṣânî 1841-1882", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XXIV/1, Kahire 1962, s. 21; I. Goldziher, "Desûkî", İA, III, 556; a.mlf., "al-Dasūḳī", EI² (İng.), II, 167.

Zülfikar Tüccar

DESÛKĪ, Muhammed b. Ahmed

(محمد بن أحمد الدسوقي)

Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkī (ö. 1230/1815)

Mâlikî fakihi ve kelâm âlimi.

Aşağı Mısır’ın Garbiye bölgesindeki Desûk’ta doğdu. Tahsil için Kahire’ye gitti. Kur’an’ı ezberledi ve Muhammed el-Münîr’den tecvid okudu. Ali es-Saîdî ve Derdîr’in derslerine katıldı. Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, Muhammed b. İsmâil en-Nefrâvî ve Şâfiî âlimi Muhammed el-Cünâcî’den hikmet, hey’et, mevâkıt, hendese gibi ilimleri okudu. Ayrıca Cebertî’den Hanefî fıkhı öğrendi. Ezher’den mezun olan Desûkī daha sonra burada müderrislik yaptı. Fıkıh, kelâm, nahiv, meânî, beyân, mantık, astronomi, hendese gibi çeşitli ilimlerde maharet kazandı. Aralarında Ahmed es-Sâvî, Abdullah es-Saîdî, Hasan el-Attâr gibi âlimlerin bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. 21 Rebîülâhir 1230 (2 Nisan 1815) tarihinde Kahire’de vefat etti ve Türbetülmücâvirîn’de toprağa verildi.

Eserleri. 1. el-Ḥudûdü’l-fıḳhiyye. Mâlikî fıkhıyla ilgili olup Ebû Abdullah Muhammed er-Rassâ‘ tarafından el-Hidâyetü’l-kâfiyetü’ş-şâfiye li-beyâni ḥaḳāʾiḳi’l-İmâm İbn ʿArafe el-vâfiye adıyla şerhedilmiş ve bu şerhle birlikte basılmıştır (Fas 1316). 2. Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr (I-IV, Bulak 1282, 1287; Kahire 1301, 1305, 1309, 1310, 1328, 1345). Halîl b. İshak’ın Mâlikî fıkhına dair meşhur eseri el-Muḫtaṣar’a Derdîr’in eş-Şerḥu’l-kebîr adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir. 3. Ḥâşiye ʿalâ Muġni’l-lebîb (I-II, Bulak 1286; Kahire 1305, 1306). İbn Hişâm’ın nahve dair meşhur eseri Muġni’l-lebîb’in hâşiyesidir. Bu eser Desûkī’nin ölümünden sonra oğlu Mustafa tarafından temize çekilerek 1233 (1818) yılında tamamlanmıştır. 4. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’t-Telḫîṣ (I-II, Bulak 1271; İstanbul 1276, 1290, 1301). Hatîb el-Kazvînî’nin belâgatla ilgili Telḫîṣü’l-Miftâḥ’ına Teftâzânî’nin yaptığı Muḫtaṣarü’l-meʿânî adlı şerhin hâşiyesidir. 5. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ümmi’l-berâhîn (Bulak 1281, 1290, 1297, 1305; Kahire 1295, 1306, 1314).

Senûsî’nin akaide dair Ümmü’l-berâhîn (el-ʿAḳīdetü’ṣ-ṣuġrâ) adlı eserine yine kendisinin yaptığı şerhin hâşiyesidir. 6. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’r-Risâleti’l-vaḍiyye (ʿAḍudiyye) (Kahire 1295, 1329, 1929). Adudüddin el-Îcî’nin er-Risâletü’l-vaḍʿiyye (er-Risâletü’l-ʿAḍudiyye) adıyla bilinen eserine Ebü’l-Kāsım b. Ebû Bekir el-Leysî es-Semerkandî tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir. 7. Ḥâşiye ʿalâ Taḥrîri’l-ḳavâʿidi’l-manṭıḳıyye. Ali b. Ömer el-Kâtibî’nin mantıkla ilgili eseri er-Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-ḳavâʿidi’l-manṭıḳıyye’ye Kutbüddin er-Râzî’nin yaptığı Taḥrîrü’l-ḳavâʿidi’l-manṭıḳıyye adlı şerhin hâşiyesi olup basılmıştır (bk. Serkîs, I, 876). 8. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-bürde. Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî’nin Ḳaṣîdetü’l-bürde’sine Celâleddin el-Mahallî’nin yaptığı el-Envârü’l-muḍîʿa adlı şerhin hâşiyesidir. Bunların yanında Desûkī’nin bir tefsiri ve Menâsikü’l-ḥac adlı bir eseri daha bulunmaktadır (son üç eserin yazmaları için bk. GAL, I, 310; II, 637).

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âs̱âr, IV, 231-233; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 357; Serkîs, Muʿcem, I, 875-876, 939; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, II, 221; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 361-362; Brockelmann, GAL, I, 310; II, 29, 103, 269, 324, 636-637; Suppl., I, 468; II, 288, 737; Îżâḥu’l-meknûn, I, 319; Karatay, Arapça Basmalar, II, 344, 415; A. S. Fulton – M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 62, 536; Muhammed Cemâleddin eş-Şurbacî, Ḳāʾime bi-evâʾili’l-maṭbûʿati’l-ʿArabiyyeti’l-maḥfûẓa bi-Dâri’l-Kütüb, Kahire 1383/1963, s. 157; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, I, 183; II, 4748, 249-250, 280-281; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî fî târîḫi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Medine 1397/1977, II, 297; Halil Mardem Bey, Aʿyânü’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer, Beyrut 1977, s. 162-165; Âyide İbrâhim Nasîr, el-Kütübü’l-ʿArabiyye elletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 50; C. Zeydân, Âdâb, IV, 595; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 354.

Cengiz Kallek

DEŞÎŞE

(دشيشة)

Haremeyn fukarasına verilmek üzere Mekke ve Medine imaretlerinde pişirilen bir çeşit çorba.

Kelimenin aslı, “iri parçalar halinde dövülerek öğütülen buğday ve arpa” anlamına gelen Arapça ceşîştir. Genellikle Arap yarımadasında meşhur olup öğütülmüş hububatın et veya hurma katılarak pişirilmesiyle yapılan yemeğin adı olan ceşîşe halk dilinde deşîşe şekline dönüşmüştür.

Deşîşenin yaygınlık kazanması ve sosyal bir anlam taşıması Hz. Peygamber zamanında olmuştur. Hadislerde bir kısım sahâbenin Hz. Peygamber’e deşîşe pişirdiği, bazan da onun ashabı deşîşe yemeye davet ettiği belirtilir. Böylece bu dönemden itibaren deşîşe yemeğinin hazırlanıp dağıtılması İslâm halifeleri ve sultanları tarafından bir âdet haline getirildi. Bu yemek zamanla “deşîşe-i Resûlullah” adıyla meşhur oldu ve Haremeyn fakirlerine vakfedilen en eski sadakalardan birini oluşturdu.

Hububat sadakasının Haremeyn’e ilk olarak ne zaman ve kimin tarafından gönderildiği bilinmemektedir. Bununla birlikte Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh devrinde (908-932) Haremeyn’e ilk defa gönderilmeye başlanan surre içerisinde hububat da yer alıyordu. Daha sonra Memlük sultanları Mısır, Şam ve Halep’te bulunan birçok nahiye ve köyü Haremeyn halkı ve fakirlerine vakfederek bu köylerden çıkan hububatı “zahîre” adıyla Haremeyn’e yolladılar. Bu arada Haremeyn fukarasına deşîşe pişirmek üzere belli bazı köyleri de vakfettiler. Bu fakirlere tahsis edilen diğer vakıf köylerinden ayırmak için deşîşeye ait köylere “deşîşe köyleri” veya “deşîşe vakfı köyleri”, hububata ise “deşîşe hububatı” veya “Haremeyn deşâyişi” denildi. Deşîşe için ayrılan sultan vakıfları çoğalınca da bunlar “Sultan Çakmak deşîşesi” veya “Sultan Kayıtbay deşîşesi” gibi adlarla anılmaya başlandı.

Yavuz Sultan Selim Mısır’ı Osmanlı Devleti’ne kattıktan sonra eski

uygulamaları sürdürerek Mısır, Şam ve Halep'teki Memlükler'e ait Haremeyn zahireleri ve deşîşe buğdayları tahsisatına dokunmadı; ayrıca oraya yeni hububat sadakası da tahsis etti. Kanûnî Sultan Süleyman ise Haremeyn ahalisine Mısır'daki birkaç köyün mahsulünü vakfetti, bu köylerden bazıları "Sultan Süleyman deşîşesi" adıyla deşîşeye ayrıldı.

Sultan vakıflarından sayılan deşîşe evkafına "ed-deşîşetü'l-kübrâ" veya "eddeşîşetü'l-kadîme" de denilirdi. 991'de (1583) bu deşîşenin hububat miktarı 10.000 erdebe ulaştı. III. Murad Mısır'ın Buhayre, Menûfiye, Kalyûbiye, Dekahliye, Feyyûm, Behnesâ ve Saîd vilâyetlerinden birkaç köyün mahsulünü Haremeyn deşîşesine vakfetmişti. XVI. yüzyılın sonlarında mahsulâtı 420.000 paraya (105.000 altın filori) ulaşan bu deşîşeye "ed-deşîşetü's-suğrâ", "ed-deşîşetü'l-cedîde"

veya "ed-deşîşetü'l-Murâdiyye" adı verildi. III. Mehmed'in de Mısır vilâyetlerinde bazı köyleri deşîşeye vakfettiği bilinmektedir. Ancak XVII. yüzyılın başlarından itibaren Mısır, Şam ve Halep'teki vakıfların bozulması Haremeyn deşîşesini de etkiledi. Bu dönemde deşîşe vakıflarında vakfedenin şartlarına aykırı birçok uygulama ortaya çıktı. Bazı mücâvir devlet adamlarına deşîşe mahsullerinden tahsisat ayrıldığı gibi kira yoluyla işletilen deşîşe köyleri iltizam olarak bazı kişilere verildi. Buna rağmen deşîşe buğdaylarının XX. yüzyılın başlarına kadar Haremeyn fukarasına gönderilmesine devam edilmiştir.

Osmanlılar döneminde deşîşeye vakfedilen köyler çoğalınca bütün deşîşe vakıflarını idare etmek üzere bir nâzır tayin edildi. Daha önce Mısır'ın vakıf işleriyle birlikte deşîşenin idaresi "nâzırü'n-nüzzâr" tarafından görülüyordu. Deşîşe Nâzırlığı'nın ne zaman ihdas edildiği kesin olarak bilinmemekteyse de bunun XVI. yüzyılın ikinci yarısında olduğu söylenebilir.

Deşîşe nâzırı Mısır, Şam ve Halep'te bulunan deşîşe vakıflarının reisi sayılırdı. Nâzır, genellikle Haremeyn işlerinde tecrübesi olan Mısır emîrü'l-haccı, Mekke ve Medine şeyhülharemleri gibi devlet adamlarından veya Mısır beylerinden seçilip hükümet tarafından tayin edilirdi. Bu tayin Mısır beylerbeyine de bildirilir, tayin beratı seçilen nâzıra gönderilirdi. XVI. yüzyılın sonlarında Deşîşe nâzırı iltizam yoluyla tayin edilmeye başlandı. 994'te (1586) bir Deşîşe nâzırı iki yıl içerisinde 32.600 erdeb buğdayı

teslim etmek şartıyla göreve getirilmiş, beratında iltizamını yerine getirmezse mâzul sayılacağı belirtilmişti.

Deşîşe köylerinin bütün idaresi Deşîşe nâzırına bırakıldığı için Mısır beyleri (kâşif), idarî bölge ve vilâyetleri içinde bulunan deşîşe köylerinin işlerine karışamazlardı. Deşîşe köyleri borcu olmayan emin kişilere kira ile verilirdi. Bunlar nâzırın İstanbul'a arzıyla vilâyetlerinin bazı ileri gelenleri arasından tayin edilirdi. Deşişe köy eminlerinin faaliyetlerini kontrol altında tutan ve ziraata açık toprakların durumunu sürekli gözetleyen Deşîşe nâzırı, Aşağı ve Yukarı Mısır'dan Bulak Limanı'na yirmi gemiyle gelen deşîşe mahsullerini vakıf şartlarına göre ve şer'î kararla tahsil ederdi. Dımaşk ve Halep'teki deşîşe eminleri ise mahsullerini zamanında eksiksiz olarak Mısır'a götürüp Deşîşe nâzırına kadı vasıtasıyla teslim ederlerdi. Daha sonra deşîşenin bütün buğdayları Süveyş İskelesi'ne sevkedilip Mısır beylerbeyi ve kadısının huzurunda gemi reislerine verilirdi. Bu şekilde toplanan mahsul gemilerle Cidde'ye nakledilir, Cidde beyi gemi reislerinin elindeki muhasebe defterlerini kontrol ederek mahsulü ambara koyar ve gemi reisinin eline bir belge verirdi; daha sonra da ambardaki hububatı deşîşe mutfaklarına gönderirdi. Mekke ve Medine'de bulunan bu mutfaklarda ve imaretlerde deşîşe pişirilerek fakirlere dağıtılırdı.

Deşîşe nâzırı vakıfların muhafaza ve bakımından, hububatın eksiksiz olarak tahsili ve zamanında temininden, buğdayın temiz bir şekilde tesliminden sorumluydu. Yeni bir nâzır göreve başladığında eski nâzırın hesapları tasfiye edilir, herhangi bir borç veya zimmet varsa derhal tahsiline çalışılırdı. Bu iş bir devlet görevlisi (çavuş) ve kadı nezâretinde yapılırdı. Fakat giderek deşîşe mahsulleriyle ilgili gerek nâzırların gerekse eminlerin suistimallerinin görülmesi üzerine 1581'den itibaren deşîşe muhasebelerinin, beylerbeyinin nezâreti altında Mısır vilâyeti defterdarı tarafından Mısır Divanı'nda kontrol edilmesine başlandı.

Deşîşe nâzırlarının görevleri arasında, vakıf borçlarının tahsili yanında kâşif ve devâtdâr*ların deşîşe köylerine vâki olabilecek tecavüzlerini önleme ve diğer önemli hususlarla birlikte bunları "kazâyâ defteri"ne kaydederek doğrudan doğruya İstanbul'a gönderme işi de bulunuyordu. Böyle bir durumda mesele Dîvân-ı Hümâyun'da görüşülür, alınan kararlar Mısır beylerbeyi, kadısı ve defterdarına bildirilirdi. XVI. yüzyılın sonlarında

Haremeyn'in bütün vakıflarının idaresi Dârüssaâde ağalarına bırakılınca Deşîşe nâzırı arzı gereken meseleleri onun vasıtasıyla bildirmeye başladı, böylece doğrudan merkezle irtibatı kesilmiş oldu.

Nâzırın beratı üç yıla kadar yenilenebilirdi. Hizmette kusuru görülürse azledilir, deşîşe ile bütün ilişkisi kesilirdi. Mısır'ın sancak beylerinden seçilen nâzırlar seferlere katılmaları durumunda yerlerine bir nâib bırakırlardı. Deşîşe nâzırının yanında bir kethüdâ, bir kâtip, bir hazinedar ve birkaç hademe görev yapardı. Mısır'da ve Haremeyn'de deşîşe işleriyle meşgul olanlar maaşlarını cerâye*den, hayvanlarının yemlerini ise deşîşe hâsılâtından alırlardı.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cşş" md.; Müslim, "Mesâcid", 265; Ebû Dâvûd, "Edeb", 95; BA, MD, nr. 4, s. 147, 312, 485; nr. 12, s. 233; nr. 43, s. 230; nr. 46, s. 133; nr. 51, s. 14, 15; nr. 53, s. 158; nr. 58, s. 280; nr. 60, s. 293-294; nr. 61, s. 108, 109, 110; nr. 70, s. 34; nr. 72, s. 211; nr. 73, s. 8; nr. 74, s. 250; nr. 75, s. 121; nr. 78, s. 743; BA, KK, nr. 90, s. 340, 352, 986; nr. 154, s. 107; nr. 155, s. 25; nr. 246, s. 3, 21, 39; nr. 255, s. 115; BA, Mühimme Zeyli, nr. 5, s. 75; BA, MAD, nr. 16.182, s. 57; Abdülkerîm el-Kutbî, İʿlâmü'l-ʿulemâʾi'l-aʿlâm bi-binâʾi'l-Mescidi'l-Ḥarâm (nşr. Ahmed Muhammed Cemâl v.dğr.), Cidde 1402/1982, s. 106, 109, 129, 146, 148, 151; Dahlân, Ḫulâṣatü'l-kelâm fî beyâni ümerâʾi'l-beledi'l-Ḥarâm, Kahire 1305, s. 11-13; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, II, 309-311; Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 14; Ahmed es-Sibâî, Târîḫu Mekke, Mekke 1984, s. 462-463; S. J. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt 1517-1798, Princeton 1962, s. 269-270; Muhammed Ahmed Dehmân, Muʿcemü'l-elfâẓi't-târîḫiyye fi'l-ʿaṣri'l-Memlûkî, Şam 1990, s. 75; Seyyid Muhammed es-Seyyid, XVI. Asırda Mısır Eyaleti, İstanbul 1990, s. 238, 268.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

DETERMİNİZM

Kâinatta olup biten her hadisenin maddî veya mânevî sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu ileri süren felsefî doktrin.

Sebep kavramının metafizik, kozmoloji, epistemoloji ve ahlâk bahislerini içine alacak şekilde bir zorunluluk fikri çerçevesinde yorumlanışından doğan determinizm fikri, felsefe tarihi boyunca canlılığını korumuş en belirgin tartışma konularından biri olup İslâm düşünce tarihinde genel olarak illiyyet, Batı felsefesinde de causalité terimiyle ifade edilen sebeplilik fikriyle yakından ilgilidir. Ancak determinizm, sebebin sonucu zorunlu olarak belirlediği veya gerektirdiği, yani sebep ile sonuç arasındaki bağın zorunlu olduğu düşüncesine dayanmakta ve bu düşünce her hadisenin bir sebebi olduğu şeklinde ifade edilen illiyyet fikrini bir ilke haline getirmektedir. Latince determinatio (tayin, belirleme) kelimesinden Batı dillerine geçen determinizmin klasik İslâm düşüncesinde teknik karşılığı olmamakla birlikte bu modern terimin muhtevası, İslâm düşünce geleneğinde sebep ve illet kavramları etrafında gelişen tartışmalarda ifadesini

bulmuştur. Osmanlı Türkçesi’nde determinizm yerine, onun belirttiği zorunluluk fikrini vurgulayacak şekilde îcâbiyye, vücûbiyye, zarûriyye kelimeleri kullanılmıştır (İsmail Fennî, “déterminisme” md.). Günümüz Arapçası’nda ise determinizm karşılığında hatmiyye terimi kullanılmaktadır. Bu terim tamamıyla moderndir ve klasik terminolojide yer almamaktadır (Cemîl Salîbâ, I, 14, 442-443).

Metafizika adlı eserinin birinci kitabı boyunca kendisinden önceki filozofların sebeplilik fikriyle ilgili düşüncelerini özetlerken bunları belirsiz ve yetersiz olduğu gerekçesiyle eleştiren Aristo, özellikle fizik kâinatı “arkhe”ye yani tek sebebe indirgemeye çalışan Sokrat öncesi düşünceleri kabul etmemiş ve dört sebep teorisi olarak bilinen modeli ortaya koymuştur. Ayrıntılı şekilde Fizika adlı eserinin ikinci kitabının yedinci faslında ele aldığı bu teorisinde Aristo âlemdeki hadiselerin maddî, formel, etken ve gaî olmak üzere dört sebeple meydana geldiğini ileri sürmüştür. Bu teoriye göre

meselâ mermer bir heykelin meydana getirilişinde mermer blok maddî sebep, heykelin biçimi formel sebep, heykeltraş etken sebep, o heykelin ne maksatla yapıldığı ise gaî sebeptir. Bu düşünüşle maddî âlemdeki hadiseleri açıklamak için sebep fikrine müracaat zorunlu hale geldiği gibi Sokrat öncesi filozofların "arkhe" anlayışına bağlı olarak kâinatı yalnızca maddî veya formel sebeplerle açıklama girişiminin yetersizliği de vurgulanmış olmaktadır. Ayrıca Aristo, bir şeyin hakikatini bilmeyi o şeyin sebebini bilmekle aynı tutarak ilmin elde edilme imkânını sebeplerin bilgisine bağlamıştır (Kaya, s. 214-215). Tabiatıyla bu sebepler, kozmolojide yatay boyutu oluşturan fizik plandaki yakın sebeplerdir. Bu sebeplilik fikri dikey planda âlemdeki hareket ve nizamı ezelî, sabit ve metafizik bir muharrike bağlar ki o da Tanrı'dır.

Bu fikirler, Eflâtun'un "mutlak hayır idesi" olan Tanrı (Demiurgos) fikriyle (Timaios, 29e-30[a]) birleştirilmiş olarak Yeni Eflâtuncu metinler aracılığıyla İslâm dünyasında tanınmış ve yeniden yorumlanmıştır. Meselâ yanlışlıkla Aristo'ya nisbet edilen, Yeni Eflâtuncu filozof Proclus'a ait el-Ḫayrü'l-maḥż adlı metinde görüldüğü üzere (Abdurrahman Bedevî, s. 3-33) ilk illet veya sebep (el-illetü'l-ûlâ) olarak düşünülen Tanrı ile ikinci derecede sebepler arasındaki metafizik bir determinizme götürücü ilişki, İslâm filozoflarının sıklıkla işlediği konular arasındadır. Buradaki yaklaşıma göre sebepli varlık (ma'lûl) ancak ilk illet ile var olmaya devam edebilir. Aracı sebepler sebepli varlıktan ayrılsa da var oluş planında ilk illet ondan ayrılmaz. Çünkü ilk illet sebebin sebebidir. Dolayısıyla ilk illet, bir şeyin yakın ve görünür fizikî sebebinden daha güçlü, uzak yani en yüce ve gerçek anlamda metafizik bir sebeptir.

Bu ve benzeri metinleri yakından tanıyan müslüman filozoflar da bütün âlemi zorunlu bir illiyyet zinciriyle ilk illetten ezelden beri sudûr etmekte olan küllî bir sistem olarak tasarlama eğiliminde olmuşlardır. Bu tasarıların ilk sistemli ifadesi Fârâbî'de sudûr teorisi şeklinde tezahür etmiştir. Ancak daha önce geleneksel İslâm inancına uygun olarak yoktan yaratma doktrinini benimseyen Ya'kūb b. İshak el-Kindî, fâil sebep kavramı üzerinde yoğun şekilde durarak hakiki fâilin Allah olduğunu, yakın sebeplerin ise ancak mecazen fâil sebep sayılabileceğini ileri sürmüştür. Bu filozofa göre hakiki fâil, eşyayı yok iken var etme fiiline sahip olan fâildir. O hiçbir şeyden müteessir olmaz, yani herhangi bir dış sebebin sonucundan

etkilenmez. Buna mukabil yaratılmış olanlar gerçek fâil karşısında edilgen (münfail) olduklarından bağımsız birer fâil olarak birbirlerine etki edemezler (Resâ᾿il, s. 182-184). Aristo'nun dört sebebini unsuriyye (maddî), sûriyye (formel), fâile (etken) ve temâmiyye (gāî) terimleriyle ifade eden filozofa göre bu sebepler oluş ve bozuluşa tâbi olan her şeyin bağlı bulunduğu sebeplerdir. Ancak buradaki asıl dikkat çekici metafizik konu fâil sebeple ilgilidir. Maddî sebep sonuç olarak oluş ve bozuluşun konusunu teşkil eder. Formel sebep de maddeye iliştiğinde oluşa, ondan ayrıldığında bozuluşa yol açar. Burada önemli olan, yakın veya uzak oluş itibariyle fâil sebep ve onunla birlikte düşünülen gāî sebeptir. Kindî'ye göre oluş ve bozuluşun uzak sebebi illet-i ûlâ yani Allah, yakın sebebi ise gök kürelerinin (felekler) yeryüzüne nisbetleri ölçüsünde ve Allah'ın iradesine bağlı olan hareketleridir. Bu hareketler ay altı âlemindeki unsurlarda ısı değişikliklerine yol açarak onların değişimi kabul etmesini sağlar. Bu kürelerin kendileri, dönüş hızları, uzaklık ve yakınlıkları değişimin farklılaşmasının sebebi olmaktadır. Kürelerin etki alanı insan bedenini, cinsleri, ahlâkı, âdetleri, iradeyi, mizacı, hatta devletlerin doğuş ve yıkılışlarını etkileyecek bir genişliğe sahiptir. Kindî'deki astrolojik ilgilerin kaynağı olan bu fikirler kozmolojik bir determinizme dayandırılmakta, ancak âlemdeki bütün sebeplilik zinciri Allah'ın yaratıcı iradesine bağlanmaktadır (a.g.e., s. 214-237).

Gök cisimlerine ait hareketin oluş ve bozuluşu belirlemesi konusunda Fârâbî de benzer fikirlere sahiptir. Fizik bir determinizm şeklinde tasvir edilen bu sistem basittir, zira o tabiattaki değişiklikleri temelde ısı değişikliklerine bağlar. Ancak cisimlerin etkilenme seviyeleri, zaman ve çevre faktörleri, cisimler arası etkileşim gibi faktörlerin de hesaba katılması gerekir. Fârâbî'ye göre gök cisimlerinin hız ve konumlarını, etki altındaki cisimlerin özelliklerini ve çevresinden aldığı öteki etkilerle birlikte etkilenme seviyelerini ve nihayet soğuk su ve buhar gibi tabiî ve hâricî engelleyicileri hesap etmek suretiyle gelecekteki değişiklikler hakkında ilmî tahminlerde bulunmak mümkündür. Bu araştırma, sonuçta kesinlik ihtimali yüksek bir bilgi sağlar. Gözlem ve deney birikimi arttıkça bu ihtimal de giderek yükselir. Kindî'nin daha önce astrolojik çerçevede değerlendirdiği bu geleceği öngörme çabası, Fârâbî'de bugünün bilim felsefesinde "prediksiyon" olarak anılan ilmî tahmin yönünde yeniden ele alınmış ve astrolojik karakterli bir determinizm anlayışı reddedilerek astronomi ilminin

kavramlarıyla temellendirilmiş bir fizikî determinizm ortaya konmuştur (Fârâbî, en-Nüket, s. 80-83).

Fârâbî'nin ortaya koyduğu sudûr teorisi, onun sebeplilik hakkındaki düşüncelerinin temelini teşkil eder. Cismanî âlemdeki cisim ve arazların varlığını oluşturan ilkeleri yukarıdan aşağıya doğru üç varlık mertebesi içinde düşünen Fârâbî ilk mertebeye "es-sebebü'l-evvel" dediği Tanrı'yı koyar. İkinci mertebede ise ikinci derece sebepler yer alır; bunlar sudûr safhalarında birbirinden doğan ve nihayet faal akılda son bulan gök kürelerinin akıllarıdır. İlk sebep ile ikinci sebepler kesinlikle gayri cismanîdirler ve cisimde bulunmazlar. İkinci sebepler, İslâm'da mevcut melek kavramının felsefî terminolojideki karşılıkları durumundadır. Sudûr sürecinde ilk sebep olan Tanrı ikinci derecedeki ilkelerin yakın sebebidir. İkinciler yani semavî akıllar

ise semavî cisimlerin var oluş sebebidir. Bu ikincilerin her birinden gök cisimlerinin her birinin varlığı zorunlu olarak sâdır olur. Ay altı âlemindeki fizikî değişikliklerin sebebi de faal akıl ile gezegenlerin hareketleridir. Kendileri cisim olmadığı halde cisimde bulunan ilkeler ise nefis, sûret ve ilk maddedir (heyûlâ). Nefis düşünen canlılarda düşünme, arzu, hayal ve duyu fonksiyonlarının ilkesiyken düşünmeyen canlılarda hayvanî ve nebâtî seviyedeki fonksiyonların ilkesi olur. Semavî cisimler bakımından ise nefis canlılık, hareket ve akıl olmak üzere üç yönlü bir ilkeyi ifade eder. Madde ve sûrete gelince, onlar tabii cisimlerin oluşmasındaki maddî ve formel sebepleri oluşturur. Bu sudûr ve sebeplilik zinciri içinde vurgulanması gereken şey zorunluluk fikridir. Fârâbî tarafından ayrıntılarıyla ortaya konan varlık zincirinde Tanrı'nın varlığı sebepsizdir. Ondan başka her şey ise sebepli olarak varlık kazanır. Sudûr süreci zorunlu bir sebeplilik fikrine bağlandığı için sistem ilâhî iradenin geri plana itildiği hissini vermekte ve evrensel determinizm kavramına yaklaşılmaktadır (Ârâʾü ehli'l-medîneti'l-fâżıla, s. 37-38; es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 31-34). Fârâbî'ye göre varlıkların Allah'tan sudûr etmesi, O'nun bizimkine benzer bir iradesiyle (kasd) vuku bulmamakla birlikte bilgi ve rızâsından bağımsız mekanik kurallara göre vuku bulmuş da değildir. Şu halde eşyanın O'ndan zuhuru O'nun bizâtihi alîm oluşu sebebiyledir (ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 67-68). Bu açıklamalar Fârâbî'nin, determinist görüşle her şeyi ilâhî iradeye bağlayan telakki arasında tam vuzuha kavuşmamış bir mevkide bulunduğunu

göstermektedir. Filozof, fizik dünyada fiil ve tesirlerin sanıldığı gibi mutlak anlamda zorunlu olmadığını, ateşte yakıcılığın, suda ıslaklığın, buzda soğutma etkisinin asla kesintiye uğramayan bir determinizm kanunuyla oluşmaktan ziyade "çoğunlukla mümkün" (el-mümkin ale'l-ekser) olduğunu belirtmektedir. Esasen gözlem ve deneylerimize konu olan olaylar da bunlardır. Kesinlik ihtimalinin daha da düştüğü "eşit derecede mümkün" (el-mümkin ale't-tesâvî) ve "nâdiren mümkün" (el-mümkin fi'n-nedre) durumlarında ilmî tahmin gücü de zayıflar. Ancak Fârâbî'nin imkân fikrini temellendirirken gösterdiği gerekçe, bir fiil ve etkinin meydana gelebilmesi için etkili bir fâil ile edilgen bir alıcının bir araya gelmesi gerektiğidir. Eğer bu gerçekleşmezse, meselâ ateş bulunur da yanıcı madde olmazsa yahut bu unsurların birleşmesi engellenirse yanma olayı meydana gelmez. Ayrıca tesir yoğunluğu ve etkilenme yatkınlığı ne kadar yüksek olursa doğan etki o kadar güçlü olur. Şu halde bazı faktörler, sebep-sonuç arasındaki bağı zorunlu olmaktan çıkarıcı engeller oluşturabilmektedir. Fârâbî tabiat kanunlarını zorunlu olmaktan çıkarıp mümkün kılarken yalnızca determinizmin gerçekleşmesi için yeterli şartları tartışmaktadır. Ayrıca filozofa göre tesadüfî (ittifâkî) olaylar sebebi bilinmediği için tesadüfîdir ve onların sebeplerini açıklayabilmek genellikle insan bilgisinin sınırları dışında kalır. İnsanın sebeplerini araştırabileceği olaylar gök cisimlerinin etkisiyle meydana gelen değişmelerdir. Bunun ötesinde bazı olayların sebebinin bilinmeyişi de insanın iyiliğinedir. Aksi takdirde aşırı stres veya aşırı beklentiler insan yaşantısını alt üst ederdi (en-Nüket, s. 79-80).

İhvân-ı Safâ'nın Resâil'inde, "bir şeyin var olmasını gerektiren sebep" olarak tarif edilen illet kavramı etrafında esas itibariyle dört sebep teorisine dayalı açıklamalarda bulunulmakla birlikte (III, 344-383), İslâm felsefesinde illiyyet teorisini en sistemli ve ayrıntılı şekilde ortaya koyan İbn Sînâ olmuştur. Konuyla ilgili olarak öncelikle varlık probleminden hareket eden İbn Sînâ, vâcibmümkin varlık ayrımını illet kavramıyla temellendiren Fârâbî'yi takip ederek (bk. Fârâbî, ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 66) vâcib (zorunlu) varlık olan Allah'ın var olmak için hiçbir illete muhtaç olmadığını, O'nun dışındaki mümkin varlıkların ise var olmak için mutlaka illetleri bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Mümkin varlık mertebelerinde illiyyet zinciri sonsuza kadar geriye gidemeyeceğine göre kendisi illete muhtaç olmayan bir zorunlu varlıkta durmalıdır. Dolayısıyla Allah illiyyet zincirinin başı olan ilk illettir ve sudûr safhalarındaki illetler silsilesinde

varlık kazanan her şey, mahiyeti açısından mümkün olsa da var oluşu bakımından zorunlu olmakta, ancak zorunluluğunu başkasından almaktadır. Yani ilk illetten aşağı âleme doğru inen illetlerden her biri ma‘lûlünü icap ettirmekte, dolayısıyla mahiyetiyle mümkün olan şeyin var oluşu illeti yüzünden vâcib olmaktadır (eş-Şifâ˒, I, 6). Şu halde mümkin varlıklar için sebep onun var oluşunun zorunlu şartıdır. Var oluşunda sebebe dayanmayan bir mümkin varlık düşünülemez. Böylece İbn Sînâ sebep ile sonuç arasında bir süre aralığı görmemiş, yani ikisi arasındaki bağlantının hiçbir gecikme olmaksızın kurulduğunu kabul etmiş, illetin bulunması halinde ma‘lûlün de zorunlu olarak bulunması gerektiğini düşünmüştür. Bu anlayış, âlemin ezelîliği fikrini hatıra getirdiği için sebeplilik fikrine ilk Eş‘arî kelâmcıları tarafından başlatılan itirazların Gazzâlî'nin kaleminde canlanmasına yol açmıştır. Daha önce Fârâbî de illetin ma‘lûlüyle birlikte bulunması gerektiğini ileri sürmüş ve ma‘lûlüyle birlikte bulunmayan illeti gerçek illet olarak kabul etmemişti (et-Taˁlîḳāt, s. 6). İbn Sînâ da fâil sebebin sonuca zaman bakımından değil ontolojik bakımdan tekaddüm ettiğini ileri sürmüştür (eş-Şifâ˒, I, 163). Dolayısıyla ilk illet olarak Allah'ın ibdâ edici faaliyetiyle birlikte ma‘lûl durumundaki âlemin de ezelden beri mevcut olması gerektiğini ima eden bu fikre karşı çıkan Eş‘arî kelâmcılarından Bâkıllânî, ardarda gelen olayların arasında zorunlu bir illiyyet bağı olmadığını, bunun Allah'ın âdeti olduğunu, âlemin ise var oluşu Allah tarafından geciktirilmiş olarak (ale't-terâhî) iradeyle yaratıldığını formülleştirmiş (et-Temhîd, s. 36, 43-44) ve bu suretle Gazzâlî'nin filozoflara karşı ileri süreceği eleştirileri önceden hazırlamış oluyordu. İbn Sînâ da muhtemelen Bâkıllânî'ye ait eleştirilere cevap verirken (bk. Marmura, s. 72) sebepliliğin dış dünyada birbirine bağlı olarak meydana gelen olaylar kadar insan zihni için de bir kanunluluk arzettiğini, zihnin dış dünyada gözlemlenen bir sonuçtan sebebe gitme kabiliyetinde olduğunu, kendisindeki sebeplilik fikrinin de dış dünyadaki bir sonuca ulaşmayı sağladığını ileri sürmüştür (eş-Şifâ˒, I, 163-169). Burada İbn Sînâ ile, determinizmin zihnî bir kategoriden ibaret olduğunu kabul eden Kant arasındaki fark, İslâm filozofunun determinizmi dış dünyada da karşılığı olan objektif bir realite olarak görmesidir.

Allah ile âlem arasındaki bu sebeplilik ilişkisi, determinizm kavramının metafizik vechesini teşkil etmektedir. İslâm felsefe tarihinde duyulur nesneler arasındaki sebeplilik ilişkisi de problemin tabiatla ilgili tarafı

olarak tartışılmış, Kindî ile başlayan oluş ve bozuluşun izahı geleneği İbn Sînâ’nın kaleminde

olgun bir tabiat felsefesine ulaşmıştır. Aristo’nun dört sebep teorisi, İbn Sînâ’nın sisteminde mahiyet-vücûd ayırımının çerçevesine oturtulmuş, madde ve sûret ma‘lûlün mahiyet ve hakikatine ilişkin dâhilî sebepler, fâil ve gaye de ma‘lûlün var oluşuna ilişkin hâricî sebepler olarak tasnif edilmiştir. Madde ve sûretin dâhilî sebepler oluşu, onların tabii cisimleri meydana getiren iki prensip oluşuyla ilgilidir. Dolayısıyla mahiyete ilişkin olarak bir nesnenin kuvve halinde var olmasını sağlayan maddî illetlerle fiil halinde var olmasını sağlayan sûrî illetler hakkındaki bilgiler tabiat ilmini oluşturmaktadır. Ancak İbn Sînâ’nın düşüncesine göre yalnızca maddî sebebin bilinmesiyle eşyanın hakikatine ulaşıldığı görüşü onların türlerinin bilinmesini engeller ve kişiyi haddizatında fiilen mevcut olmayan bir varlık alanına yöneltir; böylece zihinde bilgiyi oluşturan sûret ve arazlardan yüz çevirilmiş olur. Bu düşünce açıkça materyalist epistemolojinin reddidir. Buna karşılık maddeyi göz ardı edip onun fiil halinde varlık sahasında görünmesini sağlayan sûretlerin bilgisiyle yetinmek de araştırmacıyı tabiat ilimlerinden uzaklaştırmış, mantık ve matematiğin soyut formlarına hapsetmiş olur. Bu iki sebebin birlikte ele alınışı hem cismanî âlem hakkında mükemmel bilgi sağlar, hem de metafiziğe köprü atma imkânı verir. Bunun yanı sıra hâricî yani fâil ve gāî illetlere teveccüh edildiğinde metafizik alana doğrudan girilmiş olur. İbn Sînâ, bu illetleri Aristo’da rastlanmayan bir yoğunluk ve derinlikte ele almakta ve metafizik bir temele oturtmaktadır. Filozofa göre fâil illet var oluşun illeti, gāî illet ise var oluşun illetinin illeti, daha doğrusu var oluşun kendisi yüzünden gerçekleştiği illettir. Bu düşünüşte fâil sebebin metafizik yönü, onun yalnızca bir hareket ilkesi olarak değil bir varlık ilkesi olarak ele alınmasında açığa çıkmaktadır.

İbn Sînâ fâil sebebi tahlil ederken onu cisimdeki hareketin tabii prensibiyle karıştıranları eleştirmekte ve gerçek fâil sebebin varlığın da sebebi olduğunu tekrarlamaktadır. Fâil sebebi, yalnızca maddenin kuvve halinden çıkışı demek olan hareketin tabii etkenlerine bağlamanın mekanist bir âlem anlayışına yol açacağının farkında olan İbn Sînâ, fâil sebebin nihaî anlamda varlık kazandıran prensip olarak Allah olduğu fikrini vurgulamaktadır (eş-Şifâʾ, II, 257). Ayrıca gāî illet, fiili tayin eden veya fiile sevkeden bir prensip olarak düşünüldüğü için tabii varlık düzeyinde kalındığında bile

kâinatta bir gayelilik bulunduğu fikri kendiliğinden önem kazanmakta ve tabiatta kör tesadüflerin hâkim olduğu fikri peşinen mahkûm edilmiş olmaktadır. Çünkü gaye fâil tarafından maddeye verilmiş sûretin illetidir. Bütün bu illetlerin topyekün bilgisiyle eşyanın hakikati, fizik ve metafiziğin birbirinden kopmadığı bir epistemolojik zeminde kavranmış olacaktır.

İslâm filozoflarının illiyyet doktrinine dayalı determinist görüşleri, Eş‘arî kelâmıyla gelişen aleyhte tavrın bir devamı olarak Gazzâlî tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Özellikle sebep ile sonuç arasında bir eş zamanlılık ve zorunluluk olduğu fikrinin âlemin ezelîliği anlayışına yol açması, Allah’ın mutlak iradesini belirleyici bir izlenim uyandırması ve nihayet tabii sebeplilik zincirinin ilâhî kudretin müdahalesiyle koparılması demek olan mûcize inancını tehdit eder görünmesi, determinizme yöneltilen eleştirilerin başlıca hareket noktalarını oluşturmuştur. Gazzâlî’den önce hocası Cüveynî, Bâkıllânî’nin determinizme karşı ileri sürdüğü eleştiriyi yeniden gündeme getirmiş ve sebep-sonuç arasındaki zorunluluk fikrinin âlemin bir fâil-i muhtâr tarafından yaratıldığı inancıyla çeliştiğini ileri sürmüştür (el-İrşâd ͗, s. 29). Çünkü filozoflar âlemin Allah’ın ma‘lûlü olduğunu, illet-ma‘lûl arasında bir süre aralığı bulunmadığını, dolayısıyla zaman bakımından Allah ile âlem arasında bir önceliğin olmadığını ileri sürerek âlemin ezelîliği fikrini illiyyet doktrinine dayandırmış, ilâhî iradeyi de zorunluluk fikriyle birleştirmiş oluyorlardı. Nitekim Gazzâlî’nin âlemin ezelîliği fikrine dair eleştirileri bu noktadan hareket etmekte ve sudûr teorisindeki çelişkilerin tesbitiyle devam etmektedir. Bu konuda tamamen indeterminist ve vesileci (occasionalist) bir tavır takınan Gazzâlî’ye göre dil alışkanlığıyla adına sebep denen şeyle sonuç denen şey arasındaki ilişki zorunlu değildir. Su içmek ile susuzluğu gidermek, yemek ile doymak, ateşe temas ile yanmak arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Bunların ardarda gelişi, objektif bir tabiat kanununun gereği olduğu için değil Allah’ın ezelde onları bitişik takdir etmesinden dolayıdır. Allah dilerse meselâ ateşe atılan pamuk yanmayabilir. Zira hakikî fâil ateş değildir; aksine bir iddia cansız tabiatın bağımsız bir fiile sahip olduğu anlamına gelir. Sebebin ateş olduğu izlenimini doğuran yalnızca sürekli gözlemlerimizdir; halbuki gözlem bu konuda kesin bilgi sağlamaz. Şu halde determinizm prensibini aklî olarak temellendirmek imkânsızdır. Aslında Allah’ın yaratıcı irade ve kudreti karşısında kâinat o kadar “indetermine” bir özellik taşır ki Gazzâlî’ye göre bir kimsenin, evinde bıraktığı bir kitabı geri döndüğünde güzel bir oğlan

çocuğuna dönüşmüş bulabileceğini söylemek teorik olarak mümkündür. Sebep ve sonuç arasında zihnî bir alışkanlıkla kurulan ilişkiye aykırı ve insana imkânsız gibi görünen bu durum, aslında her türlü hârikulâdeyi yaratma kudretine sahip bulunan Allah için tamamen alelâdedir. Çünkü Allah sebep ile sonuç arasındaki sürekliliği kendi iradesiyle sağlarken bu sürekliliğin algılanması için insan zihninde bir alışkanlık yaratır. Böylece hem âlemde geçerli olan âdetini istediği an bozma ve hârikulâdeler (mûcizeler) yaratma kudretini elinde tutmuş, hem de epistemolojik açıdan insan zihninin saçmalığa düşmesini engellemiş olur (Tehâfütü'l-felâsife, s. 67-72). Gazzâlî'nin, Batı'da Malebranche gibi Kartezyen filozoflarca da temsil edilen vesilecilik anlayışı, sebep-sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi inkâr ederken bütün faaliyeti Allah'a irca etmeyi amaçlıyordu. Gazzâlî gibi Batı'daki vesileci anlayışlar da âlemdeki oluşları mûcize perspektifinden değerlendirmiş ve yegâne etkenin Allah olduğunu vurgulamıştır. Gazzâlî'nin bu yaklaşımında, Berkeley'in ikinci sebepleri yok sayıp onları yegâne fâilin Allah olduğunu gösteren işaretler olarak yorumlayan yaklaşımını haber veren fikirleri görmek mümkündür. Yine Leibnitz'in önceden tesis edilmiş âhenk doktrini de yegâne fâil sebep olan Tanrı fikrine dayandırılırken aynı vesileci tutum takip edilmekteydi. Ancak Gazzâlî'ye ait bu fikirlerin başka bir felsefî çerçevede müjdelediği asıl Batılı filozof David Hume'dur. Ona göre de sebeplilik, gözlem ve deneylerimizden doğrudan çıkarılamayan zihnî bir alışkanlıktan (habitus) ibarettir. Nesnelerin ardarda gelişinin insan zihninde doğurduğu bu alışkanlığı zorunlu bir prensip olarak tanımlama imkânı yoktur. Bu anlamda bir sebep kavramı ancak bir "fetiş"tir.

Gazzâlî, Bâkıllânî'den tevarüs ettiği anlaşılan (et-Temhîd, s. 43-44) alışkanlık doktrinini benimsemiş olmasına rağmen ilâhî irade ile onun objesi arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu da vurgulamıştır. Düşünüre göre hayır ve şer takdir edilmiştir; takdir edilen bir şey de ilâhî iradenin önceliği ardından (ba'de sebkı'l-meşîe) zorunlu olarak meydana gelir. Dolayısıyla âlem zorunlu ve gerçek bir düzene tâbidir ve Allah bu düzene göre sebepler sebebidir (İḥyâʾ, IV, 222-223). Yani Allah'ın irade ettiği bir şeyin meydana gelmemesi düşünülemez ve ona hiçbir şey karşı duramaz. Ancak buradaki zorunluluk, kâinatta objektif bir determinizmin ispatı sayılabilecek türden değil ilâhî irade ve kadere bağlı bir zorunluluktur. İslâm filozoflarının ileri sürdüğü zorunlu varlıktan zorunlu olarak sudûr

eden âlemdeki determinizm burada söz konusu değildir. Tabiattaki düzende bir hikmet aranacaksa bu hikmet Allah'ın takdir ve iradesinden bağımsız olarak düşünülemez. İlâhî isimlerden olan "hakîm" ve "hakem" aynı kökten gelmekte, ilki O'nun sebepleri düzenleyici hikmete dayalı mutlak bilgisine, ikincisi ise mutlak anlamda hür iradesine işaret etmektedir (bk. Ormsby, s. 197).

Benzeri bir yaklaşım İbn Teymiyye'de görülür. Ona göre hikmet ile irade birbirini nefyeden değil ispat eden kavramlardır. Çünkü hikmetsiz irade zaten irade olamazdı. Hikmet ise ilmi gerektirir. Hatta Allah'ın kendi hikmetine aykırı olarak bir şey yaratması düşünülemez (en-Nübüvvât, s. 358). Ancak İbn Teymiyye, Eş'arîler'in âdet ve hârikulâde (mûcize) kavramlarını elverişsiz bulmakta, bir şeyin olağan veya olağan üstü oluşunun izâfî olduğunu ve mûcizenin bu terimlerle açıklanamayacağını ileri sürmektedir (a.g.e., s. 22-23). İbn Teymiyye, ayrıca filozofların determinist görüşlerinden çıkan, "Tesir kadîmse eser de kadîmdir" önermesini de eleştirir. Filozoflara göre eğer tesir muhdes olsaydı hâdis olan şeylerin başlangıcı olarak düşünüldüğü için muhdes bir başlangıç şeklinde teselsülü gerektirecek bir kavrama ulaşılırdı; bu ise saçmadır. İbn Teymiyye, çarpıcı bir şekilde tesir denen şeyin ontolojik bir varlığının (emr vücûdî) olup olmadığını tartışarak her iki durumda da felsefecilerin çelişkilere düştüğünü belirtmektedir. İbn Teymiyye'ye göre tesir kadîmdir, çünkü müessir kadîmdir; ancak bu durum eserin yani âlemin kıdemini gerektirmez. Gerçi eser ile (âlem) müessir (Allah) arasında bir süreklilik (ittisâl) vardır; ancak bu süreklilik zorunlu (vâcib) değildir; eğer zorunlu olsaydı hâdis olan eserin mahiyeti yüzünden tesirin de hâdis olması gerekirdi. Bununla birlikte İbn Teymiyye, Eş'arîler'in görüşüne aykırı olarak müessir ile eser arasında bir süre aralığının (infisâl) olduğu düşüncesinde değildir. Burada da determinizm ile ilgili olarak illetin tesirinin ma'lûlü ile birlikte bulunduğu fikri tartışılmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre ne filozofların dediği gibi tesir-eser ilişkisi zamandaştır - ki bu görüş illetlerin teselsülü fikrine sahip olanlarca materyalizme yol açar- ne de Eş'arîler'in dediği gibi müessir ile eser arasında bir süre aralığı (terâhî) söz konusudur. Zira birinci durum âlemin kadîm olduğu, ikinci durum ise Allah'ın önce mükemmel bir müessir değilken sonradan böyle olduğu fikrini gerektirir ki bu yanlıştır. Tesir varlığıyla eserden önce geldiğine göre müessir kadîm, eser hâdis, tesir de sürekli olmaktadır. Eser

müessiri, “kün fe-yekûn” âyetinde (Yâsîn 36/82) belirtildiği gibi takip eder, yani “ol!” emrini -hemen-oluş izler. İrade ve oluş arasında zamandaşlık veya öncelik-sonralık ilişkisi yoktur; zira eserin zamanı ile tesirin zamanı aynı değildir (Muvâfaḳātü ṣaḥîḥi’l-menḳūl, I, 266-269; II, 129-130; ayrıca bk. Derʾü teʿâruż, III, 62-72). İllet-eser arasındaki bu süreklilik probleminin modern determinizm tartışmalarında da yer aldığı bilinmektedir. Eser illeti izler, yani illet eserden öncedir; fakat arada süreye dayalı bir kesintinin olmayışı zihni çelişkilere sürüklemektedir. İnsan iki an arasındaki boşluğu ancak zihnen doldurabilir. Dolayısıyla sebeplilik hadisesini bir zaman süreci (time-process) içinde düşünmekle çıkmaza girilmektedir. Ayrıca illetin yalnızca bir fiil olmayışı, bunun ötesinde bir tesir icra edişi, yani bu fiilin başka bir şeye intikal ederek onda bir değişmeye yol açması, evrensel bir kabule yol açacak doyuruculukta analiz edilememektedir (ERE, III, 261-262). İbn Teymiyye’nin bu çıkmazı vurgulaması ayrıca anlamlıdır.

Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-felâsife’de determinizmi reddetmesi, sürekli yeniden yaratılan eşyada sabit tabiatların olmadığı fikrine dayanıyordu. Bu fikir Mu‘tezile ve Eş‘ariyye kelâm geleneğinde bir hayli tartışılan fenâ ve bekā doktrini içerisinde daha önceleri ele alınmıştır. Arazların iki vakitte aynı kalmadığına dair her iki ekol arasındaki ortak kanaat, eşyadaki oluşların sürekliliğini yalnızca bir görüntü düzeyine indirgemektedir. Cevherlerin de her an hem var hem yok olmak suretiyle sürekli yaratışın konusu olduğu düşünüldüğünde eşyada özelliklerini sürdüren sabit tabiatların kabul edilemeyeceği ortadadır. Yalnızca fenâ (yok oluş) kavramında, daha açık ifadeyle, yokluğun (adem) bir “şey” olup olmadığı hususunda ayrılığa düşen Mu‘tezile ile Eş‘ariyye kelâmcıları, Allah’ın âlemi aracı sebepler olmaksızın doğrudan yarattığı ve her an yaratmaya devam ettiği konusunda nisbeten görüş birliği içindedirler ve bu görüşlerin en önemli ortak yanı, âlemde meydana gelen peşpeşe olaylar arasında herhangi bir zorunlu illiyyet bağının bulunmadığıdır. Bu ortak kanaat, Gazzâlî tarafından filozoflar dediği gruba karşı ısrarla savunulmuştur (bk. Wolfson, s. 542-543). Ancak bu kanaat ortaklığını bir yönüyle zedeleyen ve bir kısım Mu‘tezile âlimi tarafından savunulan tevellüd doktrini, insan fiillerinin sebepliliği konusunda bir illiyyet bağını kabul eder görünmektedir. Bu âlimlere göre tevellüd “bir fiilin, fâilinde bir başka fiili gerektirmesi”dir. Meselâ el ve anahtarın hareketinde anahtarın dönmesi sonucunu doğuran elin hareketi insana aittir. El doğrudan doğruya fâil ise tevlîd yoluyla yani

sebebiyet vererek bu sonucu doğurmuştur. Burada göze çarpan dolaylı sebep-sonuç ilişkisinin, Mu‘tezile’nin insan fiillerinin sonucunda doğan sorumluluk görüşü açısından önemi büyüktür. Ok atarak bir insanı öldüren kişi, ok aracılığıyla öldürme fiilini tevlîd ettiği, olaya sebebiyet verdiği için fâildir ve bu fiil onun kudret sahası içindedir. Şu halde Mu‘tezile fiilleri insana nisbet ederken sebep ve sebepli arasındaki ilişkiden hareket etmekte, bundan da tevellüd doktrini doğmaktadır. Eş‘ariyye ise sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişki olmadığı, tesiri doğuran yegâne gücün Allah’a ait olduğu telakkisiyle bu görüşe karşı çıkmış, kula, fiilleri doğuran hakiki kudret ve sebep gözüyle bakmanın yanlış olduğunu ileri sürmüştür. İnsanın fiillerinde hür olup olmadığı şeklindeki bu kelâm tartışmaları da ahlâkî determinizm planında değerlendirilmiştir.

Konuyla ilgili tezlerinde Eş‘arî kelâm geleneğine çok şey borçlu olan Gazzâlî’nin

âdet kavramı çerçevesinde yeniden gündeme getirdiği görüşler, daha önce İbn Hazm tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Allah’ın fiilinin “âdet” kelimesiyle nitelendirilemeyeceğini ileri süren bu Zâhiriyye ekolü mensubu düşünür, tabiat kavramının inkârının da sağduyuya ters düşeceğini belirtmiştir. Ona göre âdet tersi de olabilecek şeydir ve eğer mûcize de Allah’ın âdetiyse onun i‘câzı öteki âdetler seviyesine indirilmiş olacaktır. Bütün tabiat ve âdetleri Allah yaratmış, ancak tabiatı ebediyen değişmemek üzere tertip etmiştir; tabiat dönüşüme uğramaz; çünkü o her şeyin bir isim alabilmesini sağlayan zâtî sıfattır (el-Faṣl, V, 14-16).

İbn Rüşd de Gazzâlî’yi eleştirirken İbn Hazm’ın fikrinden hareket etmektedir. Filozofa göre nesnelerin özleri (zevât) ve nitelikleri (sıfât) vardır. Nesneler bu öz ve nitelikleriyle başkalarından ayırt edilebilir, kendilerine özgü karakterleriyle isim alırlar. Bu karakterler onların tabiatıdır; esasen bu tabiatlar olmasaydı tanımlanamazlardı. Tabiat kesin olarak vardır; ancak söz gelişi ateşin tabiatının pamuğu yakmadığı bir durum olursa bu durum ondaki tabiatın ortadan kaldırılması ile değil bilgimizin ulaşmakta âciz kaldığı nesneler arası sonsuz ilişkilerden birinin engel oluşturması yüzünden meydana gelmiş olmalıdır. Dolayısıyla bir mûcize olarak Hz. İbrâhim’in ateşe atıldığı halde yanmaması felsefî bir tartışma konusu olamaz; sebeplerini insan bilgisinin kuşatamadığı bu olay

şer‘î bir inanç konusudur. İlmî ve felsefî çerçevede kalındığında sebepliliğin inkârı aklın inkârı anlamına gelir. Çünkü aklî bilgi, varlıkların sebepleriyle kavranmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla sebep kavramının inkârı bilginin imkânını ortadan kaldırmak demektir. Eş‘arîler’in âdet kavramı müphemdir ve anlaşılabilen yönleriyle de geçersizdir. Âdet kazanılmış, sonradan edinilmiş bir şey olduğu için Allah’a izâfe edilemez. Bu terimle eğer tabii-cansız nesnelerin âdeti kastediliyorsa ona âdet değil tabiat denir; eğer zihnî bir âdet kastediliyorsa bu da zâten aklın tabiatının bir parçası olacaktır. Şu halde tabiat kavramı âdet kavramından daha anlamlı ve geçerlidir. Bunların ötesinde eğer varlıkların sebebi Allah’ın ilmi ise O’nun bu bilgisi varlıklarda bir şeyin olmasını mümkün kılan tabiatın da sebebidir. Kısacası tabiatın sebebi yaratıcının bilgisidir; dolayısıyla bir şeyin tabiatının oluşu o şeyi Allah’ın ilminden ve kudretinden bağımsız kılmaz (Tehâfütü’t-Tehâfüt, s. 520-542).

Kelâm ile felsefe arasındaki bu fikrî çatışma en belirgin ifadesini Gazzâlî ve İbn Rüşd arasındaki tartışmada bulduğu için modern araştırmacılar genellikle bu iki düşünürü esas alarak değerlendirmelerde bulunmaktadır. Newtoncu fiziğin determinist modeline dayalı felsefî anlayışın hâkimiyetini sürdürdüğü fikir çevrelerinde bilimden yana tavır koymak amacıyla determinizm savunulurken bu fikre tarihte karşı çıkan akım ve şahıslar eleştirilmekte ve filozofların tavırları olumlu karşılanmaktadır. Determinizmi kabul etmeksizin bilim yapılamayacağı şeklindeki, kökleri Aristo’ya kadar uzanan yaygın anlayışın İslâm felsefe geleneğinde mevcut ifadeleri İbn Rüşd’ün şahsında öne çıkarılmakta ve Gazzâlî’nin dinî bir otorite olarak bu doktrini reddetmesinin İslâm dünyasındaki ilmî gelişmelere zarar verdiği ileri sürülmektedir (bk. el-Ehwany, I, 556-558). Bu açıdan bakıldığında, modern bilim felsefesindeki determinizm-indeterminizm tartışmalarının İslâm Ortaçağı’nda çatışan anlayışlarla aynı çerçevede ele alınınca pek uygun görünmemektedir. Esasen İslâm düşünce tarihinin verileri gösteriyor ki ne İslâm filozoflarının determinist anlayışı mutlak bir mekanizme yol açmıştır, ne de İslâm atomcularının ve Gazzâlî’nin indeterminizmi modern fizikteki indeterminist telakkilerin çerçevesine kolayca oturtulabilir mahiyettedir. Ancak Allah-âlem, âlem-insan ve Allah-insan ilişkilerinin tek bir sistemde açıklanmaya çalışıldığı metafizik boyuta sahip İslâm kozmoloji doktrinleri, modern kozmolojilerin fizik-merkezli yaklaşımı ile kolaylıkla karşılaştırılamasa da determinizm-

indeterminizm veya determinizm-özgür irade tezadını vurgulaması bakımından modern felsefelerle ortak bir zeminde rahatlıkla tartışılabilir. Kelâmcılar cebir ve kader kavramları yüzünden insan iradesine yer açmakta güçlük çekerken İslâm filozofları evrensel determinizm fikriyle ilâhî iradenin yeterince vurgulanmasında güçlük çekmişlerdi. Bugünün bilim ve ahlâk felsefeleri de kozmostaki işleyişi ve insanın kozmostaki yerini tesbit ederken yine daima determinizm-irade özgürlüğü tezadını aşmaya çalışmaktadırlar.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe, “déterminisme” md.; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 14, 442-443; Aristoteles [Aristo], Metaphysique, I, A, 3-10, 983ª-993ª; a.e. (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, I, 90-148; Eflâtun, Timaios, 29e-30ª; a.e. (trc. Erol Güney – Lütfi Ay), İstanbul 1943, s. 24-25; Kindî, Resâʾil, s. 182-184, 214-237; Fârâbî, Ârâʾü ehli’l-medîneti’l-fâżıla (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1985, s. 37-38; a.mlf., es-Siyâsetü’l-medeniyye (nşr. Fevzî Neccâr), Beyrut 1964, s. 31-34; a.mlf., et-Taʿlîḳāt, Haydarâbâd 1346, s. 6; a.mlf., ʿUyûnü’l-mesâʾil (el-Mecmûʿ Kahire 1325 içinde), s. 66-68; a.mlf., en-Nüket fî mâ yaṣıḥḥu ve mâ lâ yaṣıḥḥu min aḥkâmi’n-nücûm (a.e. içinde), s. 79-86; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, III, 344-383; Bâkıllânî, et-Temhîd (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1957, s. 36, 43-44; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, I, 6, 163-169; II, 257; İbn Hazm, el-Faṣl, V, 14-16; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 29; Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife, Kahire 1302, s. 67-72; a.mlf., İḥyâʾ, Kahire 1332, IV, 222-223; İbn Rüşd, Tehâfütü’t-Tehâfüt (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 520-542; İbn Teymiyye, en-Nübüvvât, Beyrut 1985, s. 22-23, 358; a.mlf., Muvâfaḳātü ṣaḥîḥi’l-menḳūl, Beyrut 1985, I, 266-269; II, 129-130; a.mlf., Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1981, III, 62-72; Ahmed Fouad el-Ehwany, “Ibn Rushd”, A History of Muslim Philosophy (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1963, I, 556-558; Muhammed Âtıf el-Irâkı, el-Felsefetü’ṭ-ṭabîʿiyye ʿinde İbn Sînâ, Kahire 1969, s. 149-166; a.mlf., “Müşkiletü’s-sebebiyye ve’l-illiyye fi’l-fikri’l-felsefiyyi’l-ʿArabî”, Ḥavliyyât (nşr. Külliyetü Dâri’l-Ulûm), Kahire 1970-71, s. 211-

248; H. A. Wolfson, The Philosophy of the Kalam, Cambridge 1976, s. 518-600; Abdurrahman Bedevî, el-Eflâṭûniyyetü'l-muḥdeṡe ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1977, s. 3-33; Thérèse-Anne Druart, "Al-Fārābī's Causation of the Heawenly Bodies", Islamic Philosophy and Mysticism (ed. P. Morewedge), New York 1981, s. 35-45; Michel E. Marmura, "Avicenna on Causal Priority", a.e., s. 65-83; Barry Kogan, "The Philosophers Al-Ghazālī and Averroes on Necessary Connection and the Problem of the Miraculous", a.e., s. 113-132; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 214-215; E. L. Ormsby, Theodicy in Islamic Thought, New Jersey 1984, s. 182-197; Cîrâr Cehâmî, Mefhûmü's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife: beyne'l-Ġazzâlî ve İbn Rüşd, Beyrut 1985, s. 19-29; F. R. Tennant, "Cause, Causality", ERE, III, 261-266; H. Fleish – L. Gardet, "ʿIlla", EI² (İng.), III, 1127-1133; Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York 1972, II, 359-378.

İlhan Kutluer

DEVA

(bk. ECZACILIK).

DEVÂDÂR

(bk. DEVÂTDÂR).

DEVÂİR

(الدوائر)

Cezayir’de mahallî yöneticilerin hizmetinde bulunan aileler topluluğuna verilen ad.

Dâire kelimesinin çoğuludur; terim olarak bir reisin hizmetinde bulunan aile gruplarını ifade eder. 1830’da Fransız işgalinden önce Devâir adı, özellikle Vehran (Oran) beyinin hizmetinde bulunan, bu şehrin güneybatısında meskûn kabile grupları için kullanılmaktaydı. Bunlar milis kuvvetleri şeklinde teşkilâtlanmışlardı ve Türk yöneticilerin kendi tasarruflarına verdiği topraklardan elde ettikleri mahsul ile, boyun eğmeyen veya vergi vermeyi reddeden kabilelere karşı düzenlenen seferlerden elde ettikleri şeylerle geçiniyorlardı. Komşuları olan Zimâle de aynı işi yapıyordu.

Mahallî kaynakların, 1701’de Fas Sultanı Mevlây İsmâil’in kumandasında Cezayir topraklarına giren Fas ordusunun başarısızlıkla sonuçlanan seferinden sonra ordudaki bazı kabilelerin Türkler’in hizmetine geçmesinden ortaya çıktığını kabul ettikleri Devâir toplulukları, adlarını asıl 1830 yılında Fransızlar’ın Cezayir’i işgal etmelerinden sonra duyurmuşlardır. Fransızlar Cezayir şehrini işgal edip idaresine el koyunca Tilimsân (Tlemsen) halkı Fas Sultanı Mevlây Abdurrahman’a biat etti. Vehran şehri de aynı şekilde davrandı ve bölge halkı adına biatta bulunanlar içinde Devâir ile Zimâle reisi Mustafa b. İsmâil de vardı. Onların biatlarını kabul eden Fas sultanı kendilerine yardım için bir kuvvet gönderdiyse de ordu Kergaliyye, Devâir ve Zimâle’ye ait bütün mallara el koydu. Bu olay üzerine Mevlây Abdurrahman ordusunu geri çekince bu defa Cezayir millî kahramanı Emîr Abdülkādir’in maiyetine girdiler (1832). Fakat Fransız ordusu emîrin mensuplarını takibe başladı ve aralarında Vehran’ın da bulunduğu birçok merkezi işgal etti. Devâir ile Zimâle de Fransızlar’ın hücumuna mâruz kalan kabileler arasındaydı. Bunların malları yağmalandı ve erkekleri esir alındı. Bunun üzerine duruma müdahale eden Emîr Abdülkādir Fransız ordusunun yağmaladığı malları geri alarak Devâir ve Zimâle’ye iade etti, sonra da bu kabilelerin Tilimsân yöresine göç

etmelerini istedi.

Abdülkādir 1834 yılında Fransız işgal güçleriyle bir antlaşma imzaladı, fakat nüfuzu altındaki bölge halkından zekât ve öşür dışında vergi almak isteyince emîre karşı bir hareket başladı. Devâir ve Zimâle, Emîr Abdülkādir'in düşmanla antlaşma yaptığını, bu sebeple kendisine verdikleri biattan vazgeçmeleri gerektiğini ve cihadın sona ermesiyle de vergi ödemeyi icap ettiren sebebin ortadan kalktığını öne sürerek ona malî yardım yapmamaya karar verdiler. Emîre karşı tavır alanların başında Devâir reisi Mustafa b. İsmâil vardı. İki taraf arasında Tilimsân civarında yapılan şiddetli çarpışmalarda Emîr Abdülkādir'in kuvvetleri bozguna uğradı (1834). Mustafa b. İsmâil liderliğindeki Devâir birliklerinin önemli bir kısmı, bir süre sonra belli bazı şartlar çerçevesinde Fransız işgal güçlerine bağlılığını ilân ederek Emîr Abdülkādir'e yapmış olduğu biattan vazgeçti. Buna bağlı olarak da emîr ile Fransızlar arasında yapılan antlaşma şartlarından biri bozulmuş oldu. Bu madde, emîrin adamlarından karşı tarafa sığınanların iade edilmesiyle ilgiliydi. Emîr Abdülkādir'in bu konudaki itirazları kabul edilmeyince 1835'te Vehran civarındaki emîrin kuvvetlerine saldıran işgal kuvvetleriyle yeniden savaş başladı. Devâir ve Zimâle kuvvetleri de Fransız ordusu içinde yerlerini almışlardı. Savaş işgal kuvvetlerinin kesin yenilgisiyle sonuçlandı. Bunun üzerine General de Loranc Vehran valiliğine, Mareşal Clauzel ise Cezayir bölgesi genel valiliğine tayin edildi. Bu sırada Abdülkādir Vehran'ı kuşatmıştı. Devâir ile Zimâle Tilimsân'a sığındı. Tilimsân emîrin kuvvetleri tarafından sıkıştırılınca karşı güçler arasında kanlı çarpışmalar oldu ve Mustafa b. İsmâil Mareşal Clauzel'den yardım istedi. Sonunda Clauzel kumandasında Fransız kuvvetlerinin yetişmesiyle Tilimsân Abdülkādir'in tehdidinden kurtarıldı ve General Bugeaud'nun askerleri tarafından işgal edildi.

Emîr Abdülkādir, taraftarlarından büyük bir kısmını kaybedince artık belli bir yerde kalamaz olmuş, çadırlardan ve portatif barınaklardan oluşan seyyar bir ordugâh kurmaya mecbur kalmıştır. Maiyetindekileri de üç kısma ayırmıştır. Bunlar, zimâle denilen ve daima yanında bulunan özel refakatçiler, Dâire adı verilen ileri gelenler ve halk ile "mahalle" denilen askerlerdi. Ancak daha önce sözü edilen Zimâle ve Dâire ile Abdülkādir'in seyyar ordugâhındaki zimâle ve dâire birbirinden farklı anlamları ifade

etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî, el-İstiḳṣâ (nşr. Ca‘fer en-Nâsırî – Muhammed en-Nâsırî), Dârülbeyzâ 1956, IX, 26, 30, 32, 42-44; Muhammed b. Abdülkādir, Tuḥfetü’z-zâʾir, İskenderiye 1903, I, 99, 114, 115, 118-119, 164-168, 267, 279-281; M. Emerit, L’Algérie à l’époque d’Abdel-Kader, Paris 1951, tür.yer.; Muhammed es-Süleymânî, el-Lisânü’l-muʿrib, Rabat 1972, s. 113-118, 126-128; Abdurrahman el-Ceylânî, Târîḫu’l-Cezâʾiri’l-ʿâm, Cezayir-Beyrut 1402/1982, IV, 102, 104, 110, 185, 188-193; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre’t-târîḫ, Rabat 1405/1985, III, 51; A. Cour – [R. Le Tourneau], “Dawāʾir”, EI² (Fr.), II, 178.

İbrâhim Harekât

DEVÂT

(bk. DİVİT).

DEVÂTDÂR

(دواتدار)

Bazı İslâm devletlerinde başlangıçta hükümdarın divit takımından sorumlu olan, daha sonraki dönemlerde ise çok çeşitli ve önemli vazifeler üstlenen saray görevlisine verilen ad.

Arapça devât (divit) ile Farsça dâr (tutan) kelimelerinden meydana gelmiş olup düvâdâr, devâdâr, devîdâr, düveydâr ve divitdâr şeklinde de kullanılmıştır.

Devât Abbâsîler'de ve Selçuklular'da vezirlik alâmetlerinden sayılırdı. Devâtdârlığın ilk defa Büyük Selçuklu Devleti'nde ihdas edildiği ve sivil görevliler tarafından yürütüldüğü ileri sürülmekteyse de (EI² [İng.], II, 172) bu müessesenin daha önceki İslâm devletlerinde de mevcut olduğu bilinmekte, Abbâsîler, Fâtımîler ve Eyyûbîler'de basit bir memuriyet olarak adına rastlanmaktadır. Eyyûbîler'de devâtdârın ne gibi görevler yaptığı belli değildir; ancak Akkâ müdafaasına katılan Seyfeddin Sungur ed-Devâdâr adlı bir emîrden bahsedilmektedir. Mücâhidüddîn Aybeg el-Müstansırî, Abbâsî halifelerinden Müstansır-Billâh (1226-1242) ve Müsta'sım-Billâh (1242-1258) dönemlerinde "devâtdâr-ı sagîr" olarak görev yapmıştır. Anadolu Selçukluları'nda da devâtdârlık (emîr-i devât) müessesesi mevcut olup atabeg ve nâib-i saltanat olarak devlete önemli hizmetlerde bulunan Celâleddin Karatay emîr-i devâtlık görevinde bulunmuştu (İbn Bîbî, s. 569). Devâtdârlık Mısır ve Suriye Memlük Devleti'nde giderek önemli bir mansıb haline gelmiş ve sadece

bu devlette büyük emirlikler arasında yer almıştır. Sultan Baybars zamanında (1260-1277) devâtdâr aslî görevleri yanında sır kâtipliği hizmetini de ifa etmekteydi. Memlük Sultanı Kalavun (1279-1290), Fâtımîler'deki gibi bir sır kâtibi tayin ederek önemli bazı hizmetlerin devâtdârlıkla birlikte yürütülmesini istemiştir.

Memlükler devrinde bu tabir devâdâr şeklinde kullanılmıştır. Bahriyye

Memlükleri döneminde (1250-1390) devâdârın önemi ve nüfuzu günden güne arttı, devâdârların sayısı çoğaldı. İlk zamanlarda bu memuriyete erbâb-ı kalemden (memurlardan) tayinler yapılıyordu. Sonraları on veya yirmi memlüke kumanda eden emîrlerle kırk memlüke kumanda eden tablhâne emîrleri tayin edilmeye başlandı. Emîr Baybars, Sultan Muhammed b. Kalavun tarafından "devâdâr-ı kebîr" unvanıyla Dîvân-ı İnşâ reisliğine getirildi. Sultan el-Melikü'n-Nâsır Hasan da "emîrü mie" ve "mukaddemü'l-elf" denilen ve bin memlüke kumanda eden birinci sınıf emîrlerden Tuğtemür en-Necmî'yi devâdâr tayin ederek kendisine "devâdâr-ı kebîr" unvanı verdi. Sultanın huzurunda önemli mevkiye sahip olan yirmi beş görevliden biri de devâdâr-ı kebîr idi. Devâdâr-ı kebîr rütbece emîr-i âhûr-i kebîrden sonra, sultanın memlüklerinden sorumlu olan re's-i nevbeti'n-nüvvâbdan önce gelmekteydi. Sayıları çoğalan devâdârların her birinin belli bir statüsü ve muayyen bir işi olmakla beraber sık sık değişik hizmetlerde de kullanıldıkları olmuştur. Elçileri karşılayıp ağırlamak ve onları sultanın huzuruna çıkarmak gibi işlerde mihmandarla beraber devâdâr da görev alırdı. Haftanın belli günlerinde dârüladlde bizzat sultanın iştirakiyle kurulan mezâlim mahkemelerinde devâdâr da bulunur, sultanın etrafında usulüne göre yer alan çeşitli görevlilerin arkasında hüccâb ile ayakta bekler ve muhakemelerin cereyanı sırasında mahkemeye giriş çıkışları düzenleyerek disiplini sağlardı.

Devâdâr, sultana gelen ve sultan tarafından gönderilecek olan her türlü mektup ve evrakı emîr-i candar ve kâtib-i sır ile birlikte alır, özel bir merasimle sultana takdim ederdi. Bu aslî görevleri yanında devâdârlar ayrıca zekât ve vergileri toplamakla görevlendirilir, elçilik yapar, sultanın fermanı ile bazı emîrlerin tutuklanmasında da istihdam edilirlerdi. Devâdâriyye mansıbının önem ve itibar kazanmasında bu göreve getirilen emîrlerin kuvvetli şahsiyetleri ve nüfuzları da rol oynamıştır. Nitekim Sultan el-Melikü'l-Eşref Şâbân'ın (1363-1376) önde gelen emîrlerinden Aktemür Hanbelî ve halefi Taştemür devâdâr-ı kebîr olunca nâib-i saltanat imtiyazı ile geniş yetkiler elde etmişlerdi. Burciyye Memlükleri döneminde (1382-1517) devâdârların nüfuzları daha da arttı. Hatta Barsbay ve Tomanbay örneklerinde olduğu gibi tahta geçişte bir basamak olarak kullanıldı. Sultan Berkuk'un emîrlerinden Yûnus ve el-Melikü'n-Nâsır Ferec'in emîrlerinden olan oğlu Yeşbek devâdâr-ı kebîr olarak posta, maliye ve adliye işlerine de bakıyorlardı. Emîr Yeşbek emîr-i silâh, vezâret,

üstâdüddâr gibi büyük emirlikleri de üzerine almıştı. Bunlar sultana ait azil ve tayin işlerine de müdahaleye başladılar, hatta bazı saltanat nâiblerinin azlinde bile etkili oldular. Sultan el-Melikü'z-Zâhir Çakmak ile Sultan el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin daha önce devâdâr-ı kebîr olarak devletin en güçlü emîrleri arasında yer almışlardı.

Devâdâr-ı kebîr bazı askerî işlerde Dîvânü'l-ceyş'in reisi nâzırü'l-ceyş ile birlikte çalışırdı. Sultana ait cami, medrese, ribât ve zâviye gibi hayır kuruluşlarının idaresinden sorumlu olan Dîvânü'l-ahbâs'a da devâdâr-ı kebîr bakardı. Her büyük emîrin olduğu gibi devâdârın da bir sancağı vardı, alâmeti de divit ve kalemdan idi. Devâdâr-ı kebîre genellikle emîr-i mie iktâ*ları verilir, bazan da daha alt derecede tablhâne emirliği ve onun iktâsı lâyık görülürdü.

Rütbece devâdâr-ı kebîrden sonra gelen ve sayıları zaman zaman değişen diğer devâdârların da devlet işlerinde önemli fonksiyonları vardı. Onlar, yirmiler ve tablhâne emirliği derecesiyle, bazan da emîr-i mie ve mukaddemü'l-elf rütbeleriyle tayin edilen devâdâr-ı sânî önemli yetkilere sahipti; askerî işlere bakar ve vergilerle ilgili kararları yazardı, ayrıca mühim meselelerde fikri alınırdı. Devâdâr-ı sânî daha sonra halk arasındaki anlaşmazlıkları halletmeye ve bir kısım davaları görmeye başladı. Bazı büyük emîrlerin tayiniyle uğraştığı için de bu makam daha çok itibar kazandı. Meselâ nüfuzlu emîrlerden Canı Beg, emîr-i mie ve mukaddemü'l-elf rütbesiyle devâdâr-ı sânî tayin edilince devlet işlerinde en yetkili emîr durumuna gelmişti. Emîr Temürboğa da mukaddemü'l-elf rütbesiyle devâdâr-ı sânî tayin edildiğinde devlet idaresindeki yeri ve itibarı artmış, memleket işleri ondan sorulur olmuştu. Diğer devâdârlar ise (eddevâdâriyyetü's-sıgar) emîrlerden olmayıp hasekilerden seçilirlerdi. Bunlar arasından tayin edilen devâdâr-ı alâmet, sultanın emir ve fermanlarına onun tevkī' ve tuğrasını basmakla görevliydi. Teamüle uymamakla beraber bir devâdâr-ı sagırin diğer rütbeler atlanarak nâib-i saltanat tayin edildiği de olmuştur. Devâdâr-ı kebîrin atabegü'l-asâkir (Mısır'daki askerin kumandanı) olması hoş karşılanmazdı. Saltanat nâiblerinin de sultan gibi çok sayıda devâdârı vardı. Ayrıca diğer büyük emîrlerin, kadılkudât vb. büyük memurların özel kâtipliklerini yapan çeşitli sayıda devâdârları bulunurdu.

BİBLİYOGRAFYA

Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye, s. 69; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 63; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 569; İbn Şeddâd, Târîḫu'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir, Beyrut 1983, s. 242; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Eymen), s. 37, 42, 58; a.mlf., et-Taʿrîf, Kahire 1312, s. 150; Sübkî, Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam, Beyrut 1407/1986, s. 27; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, Kahire 1963, IV, 14-19, 44, 59-60; V, 462; VI, 14, 35; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk, I, 141; II, 681; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, II, 222-223; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 183-185, 332, 333; XIII, 128; XIV, 90; XV, 385, 496, 543, 555; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 311, 317; III, 39, 40, 54, 209, 220, 295; VI, 214, 219, 296; X, 268; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, II, 131-134; Uzunçarşılı, Medhal, s. 356-358; İsmail Yiğit, İslâm Tarihi, İstanbul 1991, VII, 189-190; Davit Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army-III", BSOAS, XVI/1 (1954), s. 5, 62-63, 68-69; a.mlf., "Dawādār", EI² (İng.), II, 172; M. Sobernheim, "Devâtdâr", İA, III, 557-558.

Asri Çubukçu

DEVE

Türkçe'nin çeşitli lehçelerinde devey, tevey, teve, tive, dive, töve ve tebe gibi şekillerde görülen kelimenin etimolojisi yapılamamıştır. Eti, sütü, derisi, yünü, gübresi ve sıcak-kurak iklimin hâkim olduğu bölgelerde uzak mesafeler arasındaki taşımacılığa uygun yapısıyla deve çöllerde yaşayan göçebeler için hayatî bir öneme sahiptir ve bundan dolayı özellikle Araplar arasında büyük bir değer taşımakta ve "sefînetü's-sahrâ" (çöl gemisi) adıyla da anılmaktadır. İbn Haldûn'a göre sadece deve yetiştiren bedevîler, deve ile birlikte davar ve sığır yetiştiren diğer göçebelerden daha bedevîdir. Araplar, şehirde yaşayan insanlara tarımla uğraştıkları için "ehl-i hadar", çölde yaşayanlara ise deve yününden yaptıkları çadır, elbise ve diğer eşyaya izâfeten

"ehl-i veber" demişlerdir. İbn Haldûn deve yetiştirmeyi sadece bedevîliğin ölçüsü sayarsa da deve, eski dünyada kıtalar arası ticarette oynadığı rolle medeniyetin gelişmesine büyük katkıda bulunmuş bir hayvandır. Kur'ân-ı Kerîm'de, Kureyş kabilesinin yaz ve kış seferleri şeklinde düzenledikleri ticaret kervanlarının şükrü gerektiren bir nimet olduğu belirtilir (Kureyş 106/1-4).

Deve ile ilgili kelime hazinesi en zengin olan dil Arapça'dır. Yalnız devenin cinsi, yaşı, rengi ve diğer fizikî özellikleriyle yürüyüş biçimi gibi karakteristik vasıfları üzerine Arapça'da yer alan kelimeler dahi başlı başına büyük bir kitabı dolduracak kadar çoktur (bk. Hüseyin Yûsuf – Abdülfettâh es-Saîdî, s. 706-774; İbn Sîde, II/7. sifr, s. 2-175). Atlarla ilgili "Kitâbü'l-Hayl"ler gibi deve ile ilgili olarak da "Kitâbü'l-İbil"ler yazılmıştır (Ahmed es-Serhâvî, s. 104-106). Bunlardan, August Haffner tarafından neşredilen Asmaî'nin Kitâbü'l-İbil'i (s. 67-157) gibi pek azı zamanımıza ulaşabilmiştir. Câhiliye şiirinin konularından biri de devedir. Hemen hemen bütün muallaka şairleri deveden söz eder. İmruülkays, deve üzerine yerleştirilen ve rahat bir seyahat ortamı sağlayan hevdec içinde genç kızlar ve kadınlarla birlikte yaptığı yolculukları açık saçık tasvirlerle anlatır. Tarafe'nin 110 beyitlik muallakasının üçte birinden fazlası devesine dairdir. Câhiliye döneminde ölen bir Arap'ın yakınları mezarının başına "beliyye"

denilen çoğunlukla dişi bir deve getirirler, başını arkaya doğru çevirip bağlarlar, kaçmaması için de ayaklarını keserek aç ve susuz ölüme terkederlerdi (bk. BELİYYE). Araplar deveyi en büyük yardımcıları olarak tanımış ve gerektiğinde hayatlarını dahi onun isteklerine göre tanzim etmişlerdir. Hz. Ömer'in, Irak yöresinde kurulacak ordugâh merkezinin yerini tesbit için Vali Sa'd b. Ebû Vakkas'a gönderdiği mektupta devenin hoşlanacağı bir mekânın tercih edilmesini istemesi (Belâzürî, s. 395) bunun bir örneğidir.

Arapça'da deveye verilen isimler pek çok olmakla beraber en fazla kullanılanlar ibil, cemel, baîr, nâka, hecin, fâlic ve buhttur. Bunlardan erkek ve dişi deveyi birlikte ve çoğul olarak ifade eden ibilin aslı Akkadca ibilu, erkek deve için kullanılan ve Batı dillerine camel, kamel gibi şekillerde geçen cemelin aslı ise Akkadca'ya gammalu biçimiyle giren Sumerce gammaldır (v. Soden, s. 279, 363). Cinsiyet ayırt etmeden tek bir deveye baîr, dişi deveye nâka, tek hörgüçlü deveye "Arap devesi" anlamına ırab, çift hörgüçlü Asya devesine de (Horasan devesi, Baktrian camel) fâlic veya buht denilmektedir. İyi koşan develere verilen hecin adı, bu develer daima tek hörgüçlü olduğundan Türkçe'de "tek hörgüçlü deve" anlamını kazanmıştır.

Ortadoğu'da yapılan arkeolojik kazılarda develer hakkında birçok bilgi ele geçirilmiştir. Mezopotamya'da ve diğer Sâmî topraklarında bulunmuş çeşitli kabartmalarda develi muharip, tek veya diziler halinde ganimet olarak götürülen deve ve kervan tasvirlerine rastlanır. Bu kabartmalardaki develerin koşum takımlarının bugünkülerden pek farklı olmadığı dikkati çekmektedir. "Aribu / Aribi" yazılışıyla ilk defa Arap adının ortaya çıktığı çivi yazılı Asur tabletlerinde de Araplar'ın develi muharip olduklarından ve III. Salmanasar'ın (m.ö. 858-834) ordusuna 1000 kişilik bir develi birlikle katıldıklarından bahsedilir (DİA, II, 558).

Deve kutsal kitaplarda oldukça fazla zikredilmiştir. Adı verilmemekle birlikte Hz. Nûh'un gemisine aldığı hayvanlar arasında da bulunmalıdır; çünkü onun gemiye her cins hayvandan birer çift aldığı bilinmektedir (Hûd 11/40; el-Mü'minûn 23/27; Eski Ahid, Tekvîn, 6/19-20). Genellikle Ortadoğu bölgesine gelen peygamberlerin deveden mutlaka faydalandıkları görülür. Eski Ahid, Hz. İbrâhim'in birçok hayvanı arasında develerinin de

olduğundan (Tekvîn, 12/16); Hz. Eyyûb'un önceden sayıları 3000'i bulan develerinin, çektiği eziyete sabredip şifaya ve yeniden servete kavuştuktan sonra diğer mallarıyla birlikte iki katına çıktığından (Eyub, 1/3; 42/12); Hz. Ya'kub ile ailesinin Ken'ân ülkesine develerle gittiklerinden (Tekvîn, 31/17); Hz. Dâvûd'un develerine bu konudaki maharetleri sebebiyle Arap bakıcılar tuttuğundan (Tarihler, I, 27/30); Sebe melikesinin (Belkıs) Hz. Süleyman'a baharat, altın ve değerli taşlardan oluşan hediyelerini develerle getirdiğinden (Krallar, I, 10/2) ve İsrâiloğulları'nın Bâbil sürgününden Kudüs'e dönerken develerden faydalandıklarından (Ezra, 2/67) söz eder. Eski Ahid deve eti hakkında bazı hükümlere de yer vermiştir. Meselâ geviş getirdiği halde çatal tırnaklı olmaması sebebiyle devenin eti İsrâiloğulları'na haram kılınmıştır (Levililer, 11/4; Tesniye, 14/7); ancak Tekvîn'de deve sütü içtiklerine dolaylı olarak işaret edilmektedir (32/15). Kur'an'da, azgınlıkları sebebiyle ceza olarak yahudilere haram kılındığı belirtilen tırnaklılar arasında devenin de olduğu anlaşılmaktadır (el-En'âm 6/ 146). Deve Yeni Ahid'de de muhtelif vesilelerle geçmektedir. Bunların birindeki, "devenin iğne deliğinden girmesinin zengin adamın göklerin melekûtuna girmesinden daha kolay olduğu" şeklindeki teşbih (Matta, 19/24) benzer biçimde Kur'an'da da yer almakta, Allah'ın âyetlerinden yüz çeviren kibirli insanlara gök kapılarının açılmayacağı ve onların deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyecekleri belirtilmektedir (el-A'râf 7/40). Hz. Yahyâ'nın deve yününden elbise giydiği de Yeni Ahid'de yer alır (Matta, 3/4; Markos, 1/6). Bunlardan başka Kitâb-ı Mukaddes'in daha birçok yerinde devenin zikredildiği görülmektedir (bk. IDB, I, 490-492).

Kur'ân-ı Kerîm'in Yûsuf sûresinde kıssa vesilesiyle, Ken'ân ve Mısır arasında gelip giden deve kervanlarından (îr) dolaylı olarak söz edilmekte, sonunda Ya'kub ailesinin Mısır'a gitmesi anlatılmaktadır. Kur'an'ın yedi yerinde geçen nâka ile Hz. Sâlih'in mûcizesi olan, Semûd

kavminin kendisiyle sınandığı, kayalardan çıkan deve kastedilmiştir. Kur'an'da yer alan, "Deveye bakmazlar mı nasıl yaratılmıştır?" (el-Gaşiye 88/17) meâlindeki âyetle inkâr edenlerin dikkati devenin yaratılışındaki olağan üstü duruma çekilmekte ve Allah'ın kudretini anlamaları istenmektedir. Gerçekten de deve ağır bir yükle çok uzak mesafeyi, birkaç hafta bir şey yiyip içmeden ve günde 200 kilometreye kadar yürüyerek

katedebilen yegâne hayvandır. Deve, gerektiğinde gıda olarak kullanılmak ve birtakım karmaşık kimyasal işlemler sonucu suya çevrilmek üzere yağ depolayan hörgücü; kum fırtınalarına karşı özel perdelerle donatılmış burnu, çift sıra kirpikli gözleri, içi tüylü kulakları; dikenli bitkileri yemeye uygun ağız yapısı ve bunları hazmedebilen sindirim sistemi; aşırı sıcağa ve soğuğa dayanma kabiliyeti ve bir defada 60 litre su içebilmesi gibi özellikleriyle Cenâb-ı Hakk'ın kudretinin açık bir delilidir. Kuvvetli bir hâfızası olan deve, fırtınalarda kum tepelerinin yer değiştirmesine rağmen çöllerde yolunu şaşırmaz. Çölde haftalarca süren uzun yolculuklarda zor duruma düşen Araplar devenin vücudundaki sudan faydalanırlar. Bizans'a karşı Ebû Ubeyde'ye yardım için ordusunu çölden geçirerek Irak cephesinden Suriye cephesine intikal ettiren Hâlid b. Velîd bu sayede askerlerini büyük bir felâketten kurtarmıştır.

Câhiliye Arapları, "bahîre" adını verdikleri bazı dişi develerden faydalanmayı günah sayar ve onları tanrılara adayıp serbest bırakırlardı. Hastalıktan kurtulma, kaybolan birinin bulunması veya geri dönmesi, bir dileğin gerçekleşmesi gibi durumlar için adanan deveye de "sâibe" (kendi haline terkedilmiş) denir ve istenen şey gerçekleşirse yine serbest bırakılarak üzerine yük vurulmaz ve binilmezdi. Aynı şekilde erkek ve dişi ikiz doğuran deveye "vasîle", sulbünden on döl alınan erkek deveye veya on doğum yapan dişi deveye "hâm" adını verir ve "sırtını korudu" diyerek onlardan da faydalanmayı haram sayarlardı. Bazı müfessirlerce Amr b. Luhay tarafından konulduğu rivayet edilen bu bâtıl inançlar, "Allah bahîre, sâibe, vasîle ve hâm diye bir şey kılmamıştır. Fakat inkâr edenler Allah'a yalan uyduruyorlar, çoğu da akıl erdiremiyor" (el-Mâide 5/103) meâlindeki âyetle iptal edilmiştir. Ayrıca En'âm sûresinin 144. âyetinde develerin ne erkek ne dişi ne de yavru olarak hiçbir şekilde haram kılınmadığı açıkça belirtilmiştir. Hadisler de deveyle ilgili bazı Câhiliye âdetlerini kaldırmıştır. Bunlardan biri "fera'" denilen ilk yavrunun, annesinin nesli çoğalır ve bereketli olur inancıyla putlara kurban edilmesidir. Bazılarına göre fera', deve sayısı 100'e ulaştıktan sonraki ilk yavrudur. Hz. Peygamber'in kaldırdığı diğer bir kurban ise "atîre"dir. Receb ayının ilk on gününde kesildiği için "recebiyye" de denilen bu kurbanların kanları putlar üzerine serpilirdi (İbnü'l-Esîr, III, 178). Bu konuda bazı farklı yorum ve rivayetler bulunmakla beraber sonuç itibariyle Hz. Peygamber bu uygulamaları kaldırarak, "İslâm'da fera' ve atîre yoktur" demiştir (Buhârî, "'Aḳīḳa", 3, 4;

Müslim, “Eḍâḥî”, 38; Ebû Dâvûd, “Eḍâḥî”, 19; Tirmizî, “Eḍâḥî”, 15; geniş bilgi için bk. ATÎRE). Aynı şekilde hac ve umre sırasında kesilen develerle ilgili bazı Câhiliye dönemi âdetleri de yine Hz. Peygamber tarafından kaldırılmıştır (bk. BEDENE).

Hz. Peygamber’in hayatının büyük bir kısmı deve sırtında geçmiştir. Küçük yaşlarında amcalarının yanında, gençliğinde ve Hz. Hatice’nin ortağı olarak ticaret kervanlarını yönettiği dönemde develerle yakından ilgilenmiş, bi‘setten sonra da hicret, askerî seferler ve hac sırasında onlardan faydalanmıştır. İslâm’ın gelişmesinde en önemli merkez olan Mescidi Nebevî’yi ve evini de devesinin çöktüğü yere yaptırmıştır. Hz. Peygamber gelmeden önce hakkında yapılan kehanetler arasında onun deve sahibi veya deveye binen biri olacağı da bulunmaktadır (İbn Sa‘d, I, 159). Hatta Hinduizm’in kutsal kitaplarında (Vedalar), çöller diyarından çıkacağı ve deveye bineceği bildirilen Mamah Rişi’nin Hz. Peygamber olduğu sanılmaktadır (A. H. Vidyarthi – U. Ali, s. 87). Hadislerde deve zekât, diyet, megazî vb. birçok konuda ve mesellerde zikredilmiştir. Hz. Peygamber, iman ve ibadet konularındaki ihmalleri, kendilerini beğenmişlikleri ve sert tabiatları sebebiyle “ashâbü’l-ibil” dediği bedevîleri yererken (Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 15; Müslim, “Îmân”, 85), “Deve sahibi için berekettir (zenginliktir)” diyerek deveyi över (İbn Mâce, “Ticârât”, 69). Hz. Peygamber, koyunlar için yapılmış ağıllarda namaz kıldığı halde deve barınaklarında (atan/a‘tân, mebrek/ mebârik) kılmamıştır. Bunun sebebi, genelde uysal olmasına rağmen devenin hoşlanmadığı veya mahiyetini anlamadığı bir şeye hemen hücum edip ısırması ve tekmelemesi olsa gerektir. Hz. Peygamber’in kasvâ adlı devesi meşhurdur. Ced‘â ve adbâ da denilen bu deve zaman zaman düzenlenen yarışlarda daima önde giderken sonunda geçilmiş ve bu durum ashabın üzülmesine sebep olmuştu (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 8; İbn Sa‘d, II, 493). İbn Sa‘d Hz. Peygamber’in, ailesinin sütleriyle geçindiği hepsinin ayrı bir adı bulunan sağmal develerinden (likha veya lekha, çoğulu likâh) bahseder (eṭ-Ṭabaḳāt, II, 494-495). Resûl-i Ekrem’in miras olarak para, koyun ve deve bırakmadığı yolundaki rivayetlerden anlaşıldığına göre (a.g.e., II, 260; İbn Mâce, “Veṣâyâ”, 1) bu develeri vefatından önce elinden çıkarmış, büyük bir ihtimalle de tasadduk etmiştir. Hz. Peygamber sefere çıkacağı zaman devesini genellikle Esla‘ b. Şerîk b. Avf hazırlardı. Huzâî, Asr-ı saâdet’teki devlet yönetimini anlatırken deveci için “Sâhibü’r-râhile” adıyla bir bab açmıştır (Taḫrîcü’d-delâlâti’s-

semʿiyye, s. 398). Kettânî bunu biraz daha geliştirerek Hz. Peygamber'in devesinin yularını, üzengisini tutan, sağmal develere çobanlık eden, nağmelerle develeri coşturanları ayrı başlıklar altında verir (et-Terâtîbü'l-idâriyye, II, 96-104).

Araplar kadar olmamakla birlikte Türkler de deve yetiştirmiş ve özellikle taşımacılıkta, daha çok kendi bölgelerinde yaşayan çift hörgüçlü deveden faydalanmışlardır. Bilhassa Ortaçağ'da İpek yolu üzerinde bulunan Türk ülkeleri deve kervanlarının devamlı geçtiği yerler haline gelmiştir. Türkler'le Araplar arasında deve kültürü bakımından bazı benzerlikler bulunmaktadır. Meselâ Arap şiirinde görülen kadının güzelliğini deveye benzetme âdeti Türkler'de de vardır ve özellikle Yörükler şişmanca güzel kadınlar için "maya (dişi deve) gibi" derler. Araplar kızıl develeri (humre'n-neam) çok değerli sayarlar (Lisânü'l-ʿArab, "ḥmr" md.) ve kıyaslama için, "Onu kızıl develerle değişmem" derler. Türkler'de de kızıl develer kıymetlidir, Dede Korkut Kitabı'nda "katar katar kızıl develer" tabiri zenginlik ifadesi olarak pek çok yerde kullanılmıştır (meselâ bk. s. 38, 40, 117). Ayrıca yine Dede Korkut'ta yer alan, "Şahbaz atlar içtiği su, kızıl develer gelip geçtiği su" tasviri de (s. 45) Türkler'e göre kızıl devenin geçtiği yere kıymet ve asâlet kazandırdığını göstermektedir.

Türkçe'de bulunan deve ile ilgili kelimelerin sayısı Arapça'dakiler kadar fazla değildir; ancak bunların birçoğu yazılı kaynaklara geçmemiş ve unutulmuş

olmalıdır. Bununla birlikte halen deve yetiştirilen bölgelerde deve ile ilgili hayli kelime yaşamaktadır. Erkek deveye buğra veya buğur denilmektedir; Kâşgarlı Mahmud Buğra Han'ın adının buradan geldiğini belirtir. Dede Korkut Kitabı'nda Bânû Çiçek için Bamsı Beyrek'ten istenen mallar arasında "bin maya görmemiş buğra" da yer alır (s. 85, 86). Böylece erkek ve dişi develer için kullanılan kelimelerin her ikisi birlikte zikredilmiştir. Develer yaşına ve cinsine göre kükürt, lök, daylak, dorum, kayalık (kayalak), kirinci (kipinci), boz, tülü, yoz, nacır gibi adlar almaktadır. Köşek (< küçük ?) "deve yavrusu" demektir ve Yörükler'de anneler çocuklarını "kuzum" gibi "köşeğim" diye de severler. Deve yavrusuna yer yer bidi ve potuk da denir. Devenin çeşitli Türk lehçelerinde daha birçok adı vardır. Meselâ Kara Kırgızlar genel olarak deveye tö, erkek deveye buğra,

dişi deveye ingen, deve yavrusuna taylak veya tö botusu demektedirler. Türkler'de deve kurban etmek, Araplar'da olduğu gibi diğer hayvanlara göre daha üstün sayılmıştır. Halen Anadolu'nun bazı yörelerinde ziyarete gelen parti liderleri için deve kesme âdeti vardır. Dede Korkut Kitabı'nda Deli Dumrul'un babası oğluna hitaben doğumunda kestiği kurbanları kastederek, "Doğduğunda dokuz buğra öldürdüğüm aslan oğul" der (s. 163). Timur'a giden İspanya elçisi Klaviyo seyahatnâmesinde, Nîşâbur'da 400 çadırdan müteşekkil bir kabilenin 20.000 devesi olduğundan ve bunların Timur'a her yıl 3000 deve verdiklerinden söz eder (Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat, I, 140). Halen bu bölgede devenin büyük bir değeri vardır.

Selçuklu ve Osmanlılar'ın askerî teşkilâtında devenin önemli bir yeri olduğu muhakkaktır. Marsigli, çöllerden ve sıcak ülkelerden getirilen develerin Türkler tarafından kullanıldıkları müddetçe iyi bakıldıklarını söyler (Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 184). Ona göre Osmanlılar'ın develeri maya, lök ve hecin diye üçe ayrılmaktadır ve sonuncuları bunların en değerlisidir. Marsigli, Kara Mustafa Paşa'nın Viyana kuşatması sırasında, orduda bulunan iki hecin devesi sayesinde, savaş alanına getirilen bazı mukaddes emanetleri kurtarabildiği rivayetine de yer vermektedir (s. 184-185). Osmanlılar deve için Farsça'dan alınmış şütür/üştür kelimesini de kullanırlar ve Yeniçeri Ocağı'ndaki devecilere şütürbân derlerdi. XVII. yüzyılın ikinci yarısının başlarında cemaat ortalarından yirmi beşinin deveci ortası olduğu anlaşılmaktadır. En fazla saygı gören zâbitlerden olan ve "şütürbân ağa" denilen deveci ortası kumandanlığına yayabaşılıktan geçilirdi. Bunların en kıdemlisine "başdeveci" denir ve bu ağa terfi ettiğinde haseki ağa (hünkâr hasekisi) veya Acemi Ocağı'nın Rumeli ağası olurdu. Devecilere XVI. yüzyılın ilk yarısında 28.000 akçe ile zeâmet verildiği görülmektedir (Uzunçarşılı, Kapıkulu Ocakları, I, 213, 443). Sarayın develerine bakanlara "sârbân" veya "sârvân", reislerine de "sârbânbaşı" denilirdi. XVII. yüzyılın ortalarında Has Ahır'a bağlı develerin sayısı 1000 katardı. Bu develer Anadolu'nun çeşitli yerlerinden tedarik edilerek cinsiyetlerine göre ayrılırdı. Dişi develere bakanlara "sârbân-ı mâde", erkek develere bakanlara "sârbân-ı ner" adı verilir, bunların yanında ayrıca develerin teçhizatını sağlayan ve bu kısmın diğer ihtiyaçlarını gören başka görevliler de bulunurdu (Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 495-496). Osmanlı ordusunda

ağırlığı taşıyan hayvanlardan olan develerin sayısı gidilecek sefere göre değişirdi. Develer bakıma alınarak yağlanır, ondan sonra sefere çıkılırdı. Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, "...Ordu-yı Hümâyûn'da sârvânlar kethüdâsı davet olunur. Göç ferman oldukta üştürler revganları (rugan, deri) âdet üzre yağlanmayınca yükler çekilmez" demekte ve Anadolu yönünde sefere çıkarken develerin bakımının İznik civarında yapıldığını belirtmektedir (Târih, s. 840). Abdülkadir Efendi'nin verdiği bilgiye göre 1006'daki (1597) Vâsıt seferine 800 katar (5600 adet; 1 katar = 7 deve; bk. Marsigli, s. 184), 1030 (1621) tarihli Lehistan seferine de 1200 katar (8400 adet) erkek ve dişi deve götürülmüştür (Târih, s. 152, 563). Seferlerde ayrıca zahire ve mühimmat nakli için Türkmen aşiretlerinden kira ile tutulan devecilerden de faydalanılmaktaydı. Türkmenler arasında "buğurcu" denilen ve devlet için deve yetiştirmekle yükümlü tutulanlar vardı. Saraydan yola çıkarılan surre* alayları Hicaz'a develerle gönderilir, halk da hacca yine deve ile giderdi.

Ağır ve hafif olmak üzere ikiye ayrılan deve kervanlarının ticarî hayatta büyük bir önemi vardı. Ağır kervanlardaki develerin her biri beşer, altışar, hafif kervanlardakiler ise üçer kantar (44 okka/ 57 kg.) yük taşırlardı (bk. KERVAN). Her devenin burun deliğinden geçirilen ince bir ip öndeki devenin sağrısına ve zor bir durumda kolayca çözülebilecek şekilde bağlanırdı. En sondaki devenin boynuna asılan özel bir çıngırak, katarın sağlıklı bir şekilde yol alıp almadığını önde veya yanda giden deveciye haber verirdi.

Deve donanımı çok eski dönemlerden beri fazla bir değişikliğe uğramamıştır. Devenin palanına "hamut" (havut) adı verilir. Halk arasında hamudun yumuşak maddelerden yapılmış örtü şeklinde

olanına "hatapsız", ahşap (hatap) bir iskelet üzerine kaplanmış olanına da "hataplı" denilmektedir. Araplar bunun büyüklerine "rahl", yeni yetişen iki yaşlarındaki develeri yüke alıştırmak için vurulan küçüklerine ise "kateb" demektedirler. Develerin çeşitli yerlerine küçük çanlar ve atlarda olduğu gibi boyunlarına nazarlık takma âdeti Türkler ve Araplar arasında yaygındır. Hamutlar üzerine monte edilen, ahşap çubukların birbirine tutturulması ve üzerinin örtülmesiyle meydana getirilmiş, özellikle kadınların rahat yolculuk yapmasını sağlayan küçük odaya "hevdec" veya

“mahfe” adı verilir. Hz. Âişe, Cemel Vak‘ası’nda ordusunu asker adlı devesinin sırtında böyle bir hevdec içinden idare etmiştir.

Deve yüke, soğuk ve sıcağa, açlık ve susuzluğa uzun müddet tahammül eder. Fakat hastalandığı, yaralandığı zaman iyileşmesi zordur, bu sebeple özel bir bakıma ihtiyacı vardır. Sefere çıkılmadan ve sırtına yük vurulmadan önce sineklerin rahatsız edip yükünü atmasına sebep olmaması için arkasına ve yaralanmaması için kolanların geldiği yerlere “püse” denilen katranla karıştırılmış yağ sürülür. Yiyecek olarak ot ve dikenin yanında “lop” denilen kepekli ve tuzlu bir hamur verilir. Deve genelde uysal ve hassas bir hayvandır; üzüntüsünü ve sevincini belli eder ve müzikten çok hoşlanır. Bunun için Arap edebiyatında önemli bir yeri olan ve “hidâ” (hudâ) denilen deveci ezgileri söylenerek yönetilir; bu hususta ashaptan Enceşe’nin maharet sahibi olduğu rivayet edilmektedir. Kızgın develer çok tehlikelidir. Nitekim Dede Korkut Kitabı’nda Kanturalı’nın, Trabzon tekfurunun kızı Selcen Hatun’u alabilmek için dövüşmek zorunda bırakıldığı kızgın boğa ve aslanı kolaylıkla öldürdüğü halde kızgın kara deve karşısında, sonunda onu da öldürmekle birlikte çok zor durumlara düştüğü anlatılmaktadır (s. 186, 190).

Hz. Peygamber zamanında çok sevilen deve yarışları, bugün Birleşik Arap Emirlikleri başta olmak üzere Körfez ülkelerinde düzenli bir şekilde tertip edilmekte ve bu yarışlar, müşterek bahis oynamanın yasak olduğu özel yapılmış stadyumlarda, yerli ve yabancı büyük kalabalıklar tarafından heyecanla seyredilmektedir. Aynı şekilde Türkiye’de de özellikle Aydın’da yapılan geleneksel deve güreşleri turistlerin büyük ilgisini çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-Arab, “bht”, “hmr” md.leri; Dîvânü lugati’t-Türk Tercümesi, I, 420, 443, 521; II, 84, 181, 195, 255, 256; III, 49, 113, 225; Clauson, Dictionary, s. 447-448; NBD, s. 181-182; v. Soden, AHW, s. 273, 363; Ahmed es-Sarhâvî, Mu‘cemü’l-meâcim, Beyrut 1987, s. 104-106; Buhârî, “Akıka”, 3, 4, “Bedü’l-halk”, 15; Müslim, “Edâhî”, 38, “Îmân”, 85; İbn

Mâce, “Ticârât”, 69, “Vesâyâ”, 1; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 8, “Edâhî”, 19; Tirmizî, “Edâhî”, 15; Yedi Askı: el-Muallakatü’s-seb‘ (trc. Şerafeddin Yaltkaya), İstanbul 1985, s. 18-127; İbn Sa‘d, et-Tabakat, I, 159; II, 260, 494-495; Câhiz, Kitâbü’l-Hayevân, I, 152, 154, 297; VI, 216-217; Belâzürî, Fütûḥ (Fayda), s. 395; Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin), Ankara 1958, s. 38, 40, 45, 48, 54, 59, 85, 86, 117, 163, 186, 190; İbn Sîde, el-Muhassas, Beyrut 1398/1978, II/7. sifr, s. 2-175; Esmaî, Kitâbü’l-İbil (nşr. A. Haffner), Leipzig 1905, s. 67-157; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, I, 156; III, 178; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, X, 103-120; Huzâî, Tahrîcü’d-delâlâti’s-semiyye, s. 398; Klaviyo, Timur Devrinde Kadis’ten Semerkand’a Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1975, I, 140; İbn Haldûn, Mukaddime (Uludağ), I, 418; Demîrî, Hayâtü’l-hayevân, I, 12-15, 112-116, 166-170; II, 269-273; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 152, 563, 840; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 184-186; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bülûgu’l-ereb, III, 36-41; Uzunçarşılı, Kapıkulu Ocakları, I, 213, 443; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 495-496; Mehmed Kaplan, “Dede Korkut Kitabında Hayvanlar”, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 276-290; M. Abdullah es-Sânî, el-İbilü’l-Arabiyye, Küveyt 1983, s. 23-178; A. H. Vidyarthi – U. Ali, Muhammed in Parsi, Hindoo and Buddhist Scriptures, New Delhi 1983, s. 87; Hüseyin Yûsuf Mûsâ – Abdülfettâh es-Saîdî, el-İfsâh fî tevîli’l-luga, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), s. 706-774; Suraiya Faroqhi, Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia, Cambridge 1984, s. 52-60; a.mlf., “Camels, Wagons and the Ottoman State in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, MES, XIV (1982), s. 523-539; P. Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam, Oxford 1987, s. 205-211; Halûk Nurbaki, Kur’ân-ı Kerîm’den Âyetler ve İlmî Gerçekler, Ankara 1988, s. 160-162; Feridun Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 139, 266-267; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 96-104; Nebi Bozkurt, Hz. Peygamber Devrinde Hicaz Folkloru (doktora tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 90-94; Münir Atalar, Osmanlı Devletinde Surre-i Humâyûn ve Surre Alayları, Ankara 1991, s. 160; İlber Ortaylı, “Devenin Taşıma Maliyeti Eğrisi Üzerine Bir Deneme”, SBFD, XXVIII (1973-74), s. 181-190; Naci Eren, “Deve Donanımı ve Deve ile İlgili Bilgiler”, TFA, sy. 356 (1979), s. 8594-8596, 8623-8625; sy. 357 (1979); İlhan Şahin, “1638 Bağdat Seferinde Zahire Nakline Memur Edilen Yeni-il ve Halep Türkmenleri”, TD, XXXIII (1982), s. 523-539; Suliman Bashear,

“Riding Beasts on Divine Missions: an Examination of the Ass and Camel Traditions”, JSS, XXXVI (1991); Pakalın, I, 434; III, 128; J. A. Thompson, “Camel”, IDB, I, 490-492; Ch. Pellat, “Ibil”, EI² (İng.), III, 665-668; M. A. J. Beg, “Djammal”, EI² Suppl. (İng.), s. 241; Richard W. Bulliet, “Camel”, EIr., IV, 730-733; Sargon Erdem, “Amâlika”, DİA, II, 558.

Ahmet Önkal – Nebi Bozkurt

Deve ile İlgili Fıkhî Hükümler.

Fıkıh âlimleri deve ile ilgili özel hükümleri etinin yenmesi, zekâtı, kurbanlık olarak kesilmesi, diyet olarak ödenmesi veya diyet miktarının tesbitinde ölçü kabul edilmesi ve ganimetteki payı gibi belli başlı konularda ele almışlardır.

Deve etinin helâl olduğu konusunda fıkıh âlimleri görüş birliği içindedir. Kesiminin kolay olabilmesi için ayakta kesilmesi ve bir ayağının bağlanması tavsiye edilmiştir (Buhârî, “Hac”, 118-119). Zekât açısından devenin nisabı Hz. Peygamber tarafından beş olarak tesbit edilmiştir (Buhârî, “Zekât”, 32, 42). Beş deveden dokuz deveye kadar bir koyun, ondan on dörde kadar iki, on beşten on dokuza kadar üç ve yirmiden yirmi dörde kadar da dört koyun zekât olarak verilir. Bundan sonra deve sürüsüne ait zekâtın ölçüsü ise çeşitli yaşlardaki develerden ödenmek üzere farklı kademelerde artarak devam eder (bk. ZEKÂT). Deve kurban olarak kesilebilir. İstendiği takdirde sığırda olduğu gibi yedi kişi tarafından ortaklaşa kurban edilebilir.

Deve, İslâmiyet’in doğuşu sırasında Araplar arasında yaygın ve ortak bir malî değer ölçüsü durumundaydı. Hatta o dönemde Araplar “mal” tabiriyle genellikle deveyi kastederlerdi. Bu sebeple diyet ödenmesini gerektiren adam öldürme suçunda deve diyet miktarının belirlenmesi açısından ölçü olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadislere göre bu miktar 100 devedir (el-Muvatta, “Ukul”, 1; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 16; Nesâî, “Kasâme”, 47). Bazı hadislerde söz konusu diyetin dinar, dirhem, sığır ve elbise cinsinden mallarla da takdir

edildiği görülmekteyse de (Ebû Dâvûd, “Diyât”, 16) İbn Hazm ile Şâfiî ve Hanbelî fakihlerinin çoğuna göre diyette aslolan devedir. Dinar, dirhem, sığır, elbise vb. şeylerle yapılan diyet tesbitleri devenin kıymetini açıklamak ve belirlemekten ibarettir. Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve bazı Hanbelî fakihlerine göre ise devenin yanı sıra altın ve gümüş de diyet miktarının belirlenmesinde ölçü sayılır. Öte yandan öldürmenin kasıtlı veya hata ile yapılması diyet olarak verilecek develerin sayısını etkilemese de cins ve vasıflarını etkiler (bk. DİYET).

Fıkıh âlimlerinin çoğunluğuna göre ganimet taksiminde gaziye devesi için ayrı bir pay verilmez. Ancak Ahmed b. Hanbel’den bu konuda farklı iki ayrı görüş nakledilmiştir. Bu görüşlerden kuvvetli olanına göre at üzerinde savaşma imkânı olduğu halde deve üzerinde savaşa iştirak eden kimseye ayrı bir pay verilmez. Diğer görüşe göre ise herhangi bir şart koşulmaksızın deve için de bir pay ayrılır. Hasan-ı Basrî’nin de bu görüşte olduğu kaydedilmektedir (İbn Kudâme, VIII, 408).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvatta, “Ukul”, 1; Dârimî, “Zekât”, 3; Buhârî, “Eṭʿime”, 53, “Hac”, 118-119, “Zekât”, 32, 42, 56; Müslim, “Hayız”, 90, 97; İbn Mâce, “Tahâret”, 65, 67, “Zekât”, 6, “Diyât”, 16; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 71, 74, “Diyât”, 16, “Edâhî”, 17; Tirmizî, “Tahâret”, 41, 58, 60, “Zekât”, 4; Nesâî, “Zekât”, 5, 18, “Kasâme”, 47; Sahnûn, el-Müdevvene, VI, 175-176; İbn Hazm, el-Muhallâ, X, 388-389; Şîrâzî, el-Mühezzeb, I, 31, 152-154, 245; II, 196-197; Kâsânî, el-Bedâi, II, 26-27; VI, 200; İbn Kudâme, el-Mugnî, III, 431-432; VII, 759; VIII, 408-409; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Sa‘d), VIII, 27-28; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr (Bulak), IV, 428; Desûkı, Hâşiye ale’ş-Şerhi’l-kebîr, IV, 118-119; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, I, 237-239; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, VI, 367-368; Mv.F, I, 182-183; Mv.Fİ, I, 201-211.

Salim Öğüt

DEVEGEÇİDİ KÖPRÜSÜ

Diyarbakır'ın kuzeyinde Devegeçidi suyu üzerinde Artuklular tarafından XIII. yüzyılda yapılan köprü.

Diyarbakır'ın 20 km. kadar kuzeyinde, Dicle'nin kollarından biri olan Devegeçidi suyu üzerinde Eğil'e giden yoldadır. Yöre halkı tarafından Cümek Köyü Köprüsü, eski haritalarda ise Karaköprü olarak da adlandırılmıştır. Bazı yayınlarda bu köprü ile, Diyarbakır-Ergani yolunda yine aynı su üzerinde bulunan, fakat kitâbesi olmadığı gibi mimari bakımdan da dikkate değer bir özellik taşımayan ve halk arasında Cimikan/Çakmak adlarıyla da anılan başka bir köprünün karıştırıldığı görülmektedir. Esas Devegeçidi Köprüsü'nün menba tarafındaki ucunda olan üç kitâbesinden sahil ayağı ile birinci göz arasında bulunan üç satırlık düz şeritler biçiminde Arapça ilk kitâbede, yapının Artukoğulları'ndan Mahmûd b. Muhammed b. Karaarslan tarafından 615 (1218) yılında yaptırıldığı ve mimarının Ca'fer b. Mahmûd el-Halebî olduğu belirtilmektedir. İkinci kitâbe, köprünün ikinci ayağındaki sel yaranın üzerinde Türk kemeri denilen sivri kemerin içinde bir çerçeveye yerleştirilmiştir. Bunda da yine Artukoğulları'nın Hısnıkeyfâ kolundan Mahmûd b. Muhammed ile kemerin iki alt ucunda mimar Ca'fer b. Mahmûd'un adları okunur. Beşinci ile altıncı gözler arasındaki üçüncü kitâbede ise mallarını Allah yolunda sarfedenlerin övüldüğü Bakara sûresinin 261. âyeti yer almaktadır.

Evliya Çelebi'nin 1065 (1654-55) yılında Çermik'ten Diyarbakır'a giderken üzerinden geçtiği, "musanna' ve müzeyyen" diyerek tarif ettiği Karaköprü burası olmalıdır. Aynı bölgede IV. Murad tarafından yapımına başlanan ikinci bir Devegeçidi Köprüsü'nden Gülgün Tunç bahseder. Diyarbakır ve çevresine dair etraflı çalışmaları olan Basri Konyar da 1936 yılında yayımladığı eserinde bu ikinci köprüyü kısaca tarif etmiştir. Konyar bu köprünün 1291'de (1874) Ahmed Tevfik Paşa'nın valiliği sırasında inşasına başlandığını, fakat yeteri kadar sağlam yapılmadığından yıkıldığını ve 1297'de (1880) yeniden inşa edildiğini yazmaktadır.

Devegeçidi Köprüsü, siyah renkte muntazam işlenmiş bir taş kaplamaya

sahiptir. Bu kaplama yer yer döküldüğünden içteki moloz dolgu meydana çıkmıştır. Çulpan'ın uzunluğunu 95, genişliğini 5 adım olarak gösterdiği köprünün dört büyük kemerden sonra (en büyük kemerin açıklığı 13,70 m.) uca doğru gittikçe küçülen daha ufak üç gözü vardır. Gözler sivri kemerli olmakla beraber köprünün tabliyesi bunların kilit taşı hizasına kadar indirilmiştir. Aslında tabliyenin daha yüksekte olması gerekirdi. Bu sebeple köprünün üst kısmının geç tarihlerdeki tamirlerde değiştirilmiş olması ihtimal dahilindedir. Çulpan, köprüyü 13 Temmuz 1970 günü bizzat incelediğini bildirdiğine göre verdiği bilgilerin gerçeği aksettirdiğini kabul etmek gerekir. Gözler arasındaki sel yaranlar büyük ölçüde harap olmuştur. Karayolları Genel Müdürlüğü tarafından ilk defa 1971 yılında âcil kısımları onarılan köprünün daha sonraki yıllarda da bazı bölümleri tamir edilmiştir.

Devegeçidi Köprüsü Anadolu'da bu çeşit hayır eserlerinin en eskilerinden biridir. Üzerindeki kitâbeler, Artuklular tarihine ve bilhassa bu beyliğin emîrlerinin unvanlarına ait bilgiler vermesi bakımlarından çok önemlidir. Aynı zamanda bu köprü, imar faaliyetlerine büyük değer verdikleri bıraktıkları vakıf eserlerle bilinen Artuklular'ın pek tanınmamış

bir yapılarını da ortaya koymaktadır. Ayrıca bu tarihî ve mimari değere sahip eserin tam ve doğru rölövesiyle restorasyonunun hatasız şekilde yapılmasının gerekli olduğu kanaatindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 24; Basri Konyar, Diyarbekir Yıllığı, Ankara 1936, III, 267; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 51-52; lv. XXVIII-XXIX, rs. 28, 1-5 (köprü ve kitâbelerin fotoğrafları ile); a.mlf., "Diyarbakır Kuzeyi: Devegeçidi Suyu Köprüsü", STY, III (1969-70), s. 287-290; Ara Altun, Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 208-210; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 66-67 (köprünün rölövesi ile); Şevket Beysanoğlu, Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakır Tarihi, Ankara 1987, I, 348-350; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde

Sanatçılar, Ankara 1989, s. 128-132; M. Mercan, “785 Yıllık Tarihî Bir Köprü Bulundu”, Cumhuriyet, İstanbul 12 Haziran 1970; [Adil Tekin], “Karayolları Genel Müdürlüğü Devegeçidi Üzerindeki Tarihi Artuklu Köprüsünü Onarmaya Başladı”, Kara-Amid Dergisi (VIII), II, Ekim 1972, s. 140-144.

Semavi Eyice

DEVELİ ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

DEVHA

(الدوحة)

Katar’ın başşehri.

Katar yarımadasının doğusunda, batıya doğru uzanan 5 kilometrelik sahilin sığ bir koyunda yer alan eski balıkçı köyü Bid‘a’nın bulunduğu yerde kurulmuştur. XIX. yüzyılın başlarında Bahreyn’e bağlı olan Devha’nın (Doha) bu yüzyıldan önceye ait tarihiyle ilgili bilgiler yok denecek kadar azdır. XVI. yüzyılda Bağdat (1534) ve Basra’nın (1538) fethinden sonra Basra Körfezi’nin batısındaki bölgelerin Osmanlı topraklarına katılmasıyla Osmanlı Devleti’ne bağlandı. Bahreyn emîri Devha’ya karşılık Necid hâkimi Suûdîler’e vergi ödüyordu. Katar’daki Müsellem kabilesi Bahreyn emîrine vergi ödemeyi durdurunca Bahreynliler Katar’a iki saldırı düzenlediler ve Devha’nın içinde bulunduğu bölgeyi yağmaladılar. 1867’de de Bahreyn ve Ebûzabî emîrlerinin Devha üzerine başlattıkları saldırıda bölge halkını zor durumda bıraktılar. Bu sırada Katar Şeyhi Muhammed b. Sânî’nin bölgede idareyi ele geçirmesinden sonra Bahreyn ile ilişkiler kesildi.

Osmanlı Devleti’nin Bağdat valisi olan Midhat Paşa’nın 1871’de Necid ve Lahsâ bölgesindeki reformları sırasında Katar yeniden Osmanlı yönetimi altına alındı ve Basra vilâyetine bağlı Necid sancağının bir kazası olarak teşkilâtlandırıldı; Devha da kaza merkezi oldu. 1872’de Osmanlılar Devha’ya 100 asker ile çeşitli ateşli silâhlardan oluşan bir kuvvet gönderdiler ve burada bir karargâh kurdular. 1893’te Osmanlı yöneticileriyle anlaşmazlığa düşen Katar kaymakamı Câsim Âl-i Sânî’nin isyanı üzerine Devha’daki askerî birlik zor durumda kaldıysa da Osmanlı gemilerinin şehri topa tutması üzerine isyan bastırıldı; bölgede yeniden hâkimiyet sağlanmasıyla Devha’nın önemi daha da arttı. XIX. yüzyılın sonlarında Devha’da biri burada büyük bir cami yaptıran Şeyh Câsim’e, diğeri oğlu Abdullah’a ait iki kale bulunuyordu. Şehrin etrafı surlarla çevriliydi ve özellikle son derece muhafazalı olan limanı stratejik öneme sahipti. 1900’lerde şehrin, 3 kilometrelik bir sahil şeridine yayılmış yaklaşık

12.000 nüfuslu bir inci avcıları limanı olduğu bilinmektedir.

1916'da Katar Şeyhi Abdullah Âl-i Sânî ile İngiltere arasında imzalanan himaye anlaşmasının arkasından İngilizler Devha'da resmî bir temsilci bulundurmaya başladılar. Devha, 1971'de Katar'ın bağımsızlığını ilân etmesinden sonra yeni devletin başşehri oldu. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Katar'da petrol yataklarının keşfiyle gelişen ülke ekonomisi sayesinde başşehrin modernleşmesi gerçekleştirildi. Bu maksatla yeni yerleşim alanları, çeşitli ticaret merkezleri ve deniz suyunu arıtma tesisleri kuruldu. 1970'ten sonra nüfusta görülen artış sonucunda (1986'da 217.294) şehir banliyölere doğru gelişti ve kuzeybatıda Medînetü Halîfe, kuzey sahil kesiminde de Medînetü Şimâl ve Hor gibi modern yerleşim merkezleri oluştu.

Başşehir olması dolayısıyla diplomatik misyonların da bulunduğu ülkenin ticaret merkezi Devha bankaların, devlet kuruluşlarının, büyük şirket merkezlerinin, basın ve yayın kuruluşları ile yurt içi, yurt dışı ulaşımın toplandığı bir şehirdir. Petrolden sonra Katar'ın en büyük zenginlik kaynağı olan doğal gaz da çıktığı Duhan bölgesinden borularla buraya getirilir.

BİBLİYOGRAFYA

Delîlü'l-Halîc (Târih), III, 1248-1266; Cemâleddin Zekeriyyâ Kasım, el-Halîcü'l-Arabî (1840-1914), Kahire 1966, s. 232, 236, 237, 240, 249; G. R. H. Wright, The Old Amiri Palace Doha, Qatar, Qatar 1975; R. Said Zahlan, The Creation of Qatar, London 1979; A. Montigny-Kozlowska, "Histoire et Changements Sociaux au Qatar", La Péninsule Arabique d'Aujourd'hui, Paris 1982, s. 505-510; İdris Bostan, "The 1893 Uprising in Qatar and Sheikh Al Sanı's Letter to Abdülhamid II", Studies on Turkish-Arab Relations, İstanbul 1987, II, 81-88; The Middle East (nşr. Michael Adams), New York 1988, s. 101-107; R. L. Headley, "al-Dawha", EI² (İng.), II, 177.

İdris Bostan

DEVHATÜ'l-KÜTTÂB

(دوحة الكتّاب)

Nefeszâde İbrâhim'in hattatların hayatına dair Gülzâr-ı Savâb adlı eserine Suyolcuzâde Mehmed Necîb (ö. 1171/1757) tarafından yazılan zeyil

(bk. SUYOLCUZÂDE MEHMED NECÎB).

DEVHATÜ’l-MEŞÂYİH

(دوحة المشايخ)

Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi’nin (ö. 1787) Osmanlı şeyhülislâmlarına dair biyografik eseri.

Osmanlılar’da Taşköprizâde’nin eş-Şekaafiku’n-numâniyye’sinden sonra biyografik eserler telifi bir gelenek haline gelmiştir. Bunlar için tabakat, vefeyât, terâcim vb. yanında “ulu ağaç” anlamına gelen devha kelimesi de kullanılmıştır. Daha önce Osmanlı şeyhülislâmlarının hal tercümelerine tezkirelerle eş-Şekaafiku’n-numâniyye ve zeyillerinde dağınık bir şekilde yer verilmişse de bu konuda yazılan ilk müstakil Türkçe eser, asıl adı Devha-i Meşâyih-i Kibâr olan Devhatü’l-meşâyih’tir.

Müstakimzâde eserinde, ilk Osmanlı şeyhülislâmı kabul edilen Molla Fenârî’den (ö. 1431) Şeyhülislâm Feyzullahefendizâde Mustafa Efendi’ye (ö. 1745) kadar ilk altmış üç şeyhülislâmın biyografilerini vermiştir. Müellif daha sonra eserine iki defa zeyil yazmıştır. Birinci zeyil, 64. şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi’den (ö. 1748) 76. şeyhülislâm Ebûbekirefendizâde Ahmed Efendi’ye kadar on üç, ikincisi 77. şeyhülislâm Pîrîzâde Osman Sâhib Efendi’den 88. şeyhülislâm Müftîzâde Ahmed Efendi’ye kadar on iki şeyhülislâmın biyografilerini ihtiva etmektedir. Müstakimzâde, önceki şeyhülislâmların biyografileri için eş-Şekaafiku’n-numâniyye ve zeyillerinden faydalanmış, çok daha geniş yer ayırdığı çağdaşı şeyhülislâmlar için kendi müşahede ve çalışmalarına dayanmıştır.

Devhatü’l-Meşâyih’in İstanbul kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır. Yazmaların kenarında, şeyhülislâmların çoğunun müderrislik, kadılık, kazaskerlik, şeyhülislâmlık görevlerine gelmesiyle ilgili olarak düşürülmüş yüzlerce tarih beyti yer almaktadır. Ayrıca İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde (TY, nr. 1878) kayıtlı Devhatü’l-meşâyih’in kenarında Şeyhülislâm Molla Fenarî, Ebüssuûd, Çivizâde, Müeyyedzâde Abdülkadir, Bostanzâde Mehmed, Ebülmeyâmin Mustafa, Zekeriyyâzâde Yahyâ, Ahîzâde Hüseyin, Muîd Ahmed, Bahâî Mehmed, Bolevî Mustafa,

Esîrî Mehmed, Debbağzâde Mehmed ve Mirzazâde ailelerinin bazan ayrıntılı, bazan kısa şecereleri de verilmiştir.

Zeyilleri. Çok beğenildiği anlaşılan esere geleneğe uygun olarak peş peşe zeyiller yazılmıştır. Ayıntâbî Mehmed Münîb Efendi'nin (ö. 1823) bu esere iki zeyli vardır. Birinci zeyil, 89. şeyhülislâm Mekkî Mehmed Efendi'den 93. şeyhülislâm Mustafa Âşir Efendi'ye kadar gelmektedir. Mustafa Âşir Efendi'nin birinci zeyilde verilen biyografisinin son kısmı ikinci zeylin başında tamamlanmış ve ikinci zeyil 95. şeyhülislâm Sâlihzâde Ahmed Esad Efendi ile son bulmuştur.

Süleyman Fâik Efendi (ö. 1838) Ayıntâbî'nin zeylini devam ettirmiş, 96. şeyhülislâm Şerifzâde Atâullah Efendi'den 104. şeyhülislâm Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi'ye kadar yedi şeyhülislâmın biyografisini kaleme almıştır. Esere başka bir zeyil yazan Mektûbîzâde Abdülaziz Efendi ise (ö. 1279/1862-63) Süleyman Fâik Efendi'nin zeylini yetersiz ve yanlış bulduğu için yeniden zeyil yazmak ihtiyacını duyduğunu eserin başında belirtmektedir.

Devhatü'l-meşâyih ve zeyillerine ait bazı yazmalarda yer yer takrizler ve eser hakkında manzum olarak düşürülmüş tarihler de bulunmaktadır.

Ahmed Rifat Efendi (ö. 1876), Müstakimzâde'nin eserinden ve zeyillerinden faydalanarak sonuna da kendisi birkaç biyografi ekleyip baştan 108. şeyhülislâm Âtıfzâde Hüsâmeddin Efendi'ye (ö. 1871) kadar olan şeyhülislâmların hayatını yeniden kaleme almış ve eserini Devhatü'l-meşâyih maa zeyl (İstanbul, ts., taşbaskı) adıyla yayımlamıştır. Rifat Efendi dîbâcede sadece Müstakimzâde ile Ayıntâbî'nin adlarını zikretmekte, diğer zeyil sahiplerinden bahsetmemektedir. Burada ayrıca eserini eş-Şekaafiku'n-numâniyye tercümesinden ve diğer tarihlerden faydalanarak yazdığını belirtmektedir. Rifat Efendi asıl olarak Müstakimzâde'den istifade etmekle birlikte üslûbunu oldukça hafifletmiş ve biyografileri

kısaltmış, onun eserinin kenarında yer alan tarih mısralarına ve şecerelere kendi eserinde yer vermemiştir. Bu eserin, şeyhülislâmlık müessesesi hakkında kısa bir önsöz ve içindekiler kısmı eklenmek suretiyle tıpkıbasım

olarak da neşri yapılmıştır (İstanbul 1978).

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Devha-i Meşâyih-i Kibâr (Devhatü'l-meşâyih), İÜ Ktp., TY, nr. 1206, 1878, 6209; Ayıntâbî Mehmed Münîb, Zeyl-i Devhatü'l-meşâyih, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 241/4, 251/4; Bağdatlı Vehbi, nr. 1148/5; Süleyman Faik Efendi, Zeyl-i Devha-i Meşâyih, Süleymaniye Ktp., Ali Emîrî, nr. 1085; Mektûbîzâde Abdülaziz Efendi, Zeyl-i Devha-i Meşâyih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2267; Ahmed Rifat Efendi, Devhatü'l-meşâyih maa zeyl, İstanbul, ts.; Sicill-i Osmânî, III, 340; Osmanlı Müellifleri, III, 7; TCYK, tür.yer.; Babinger (Üçok), s. 345, 374, 383, 394; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 370-373; Ahmed Özel, "Ayıntâbî Mehmed Münîb", DİA, IV, 246.

Mehmet İpşirli

DEVHATÜ’n-NÜKABÂ

(دوحة النقباء)

Topal Rifat Efendi’nin (ö. 1293/1876) nakîbüleşraf biyografilerine dair eseri.

Hz. Peygamber’in soyundan gelmeleri ve ilmiye sınıfına mensup olmaları sebebiyle nakîbüleşrafların ulemâ arasında seçkin bir yeri olmuştur. Ancak devlet protokolünde en ön sırada bulunmalarına karşılık merkez bürokrasisinde önemli yerleri olmadığı için biyografileri sade bir şekilde kaydedilmiştir. Nakîbüleşrafların biyografilerine önceleri eş-Şekaafiku’n-numâniyye ve zeyillerinde diğer ulemâ arasında yer verilmiş, ayrıca şair olanları şuarâ tezkirelerinde zikredilmiştir. Sadece nakîbüleşrafların biyografilerini ele alan ilk müstakil eser, Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi’nin yeğeni Ahmed Nazif Efendi’nin (ö. 1275/1858-59 [?]) Riyâzü’n-nükabâ adlı kitabıdır. Devhatü’n-nükabâ’nın kaynağı olan bu eserde, ilk nakîbüleşraf (900/1494) Seyyid Mahmud Efendi’den 1250’de (1834) bu makama getirilen Seyyid Abdürrahim Efendi’ye kadar elli altı nakîbüleşrafın biyografileri yer almaktadır (ayrıca bk. RİYÂZÜ’n-NÜKABÂ).

Ahmed Rifat Efendi, Riyâzü’n-nükabâ’yı bazı küçük değişikliklerle aynen alıp burada mevcut elli altı nakîbüleşrafa kendi zamanına kadar gelen altı nakîbüleşrafı daha ekleyerek Seyyid Mahmud Efendi’den Seyyid Mehmed İlmî Efendi’ye kadar altmış iki şahsın biyografisini ihtiva eden eserini meydana getirmiştir. Taş baskısı olarak İstanbul’da basılan (1283) bu eserin başında nakîbüleşrafların adları, ay ve gün olarak tayin, azil, vefat tarihleri ve kabirlerin bulunduğu yerler bir liste halinde verilmiştir.

Eserin uzun dîbâcesinde özellikle seyyidlerin fazileti, Osmanlı sultanlarının seyyidlere verdiği değer sebebiyle komşu devletlerden birçok seyyid ve şerifin Osmanlı diyarına akın ettiği belirtildikten sonra nakîbüleşraflık kurumunun Osmanlı Devleti’nde Yıldırım Bayezid zamanında ortaya çıkışı ile II. Bayezid devrinde müessesenin yerleşmesine ve kısa tarihçesine temas

edilmiştir. Burada ayrıca nakîbüleşrafların biyografilerinin hazırlanmasında büyük çaba sarfettiğini belirten müellifin, eserinin orijinal olmadığını söylemekle birlikte esas aldığı Ahmed Nazif Efendi'den ve Riyâzü'n-nükabâ'sından hiç bahsetmemesi dikkat çekicidir. Eserde hepsi de ilmiyeden olan nakîbüleşrafların memuriyetleri zikredilmekte, nakîbüleşraflık kurumunun işleyişine, aksayan yönlerine, protokoldeki yerine dair bilgiler verilmektedir. Bu haliyle eser, anlaşılabilir bir dille yazılmış olmakla birlikte kuru bir biyografi kitabı mahiyetindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Rifat Efendi, Devhatü'n-nükabâ, İstanbul 1283; Ahmed Nazif Efendi, Riyâzü'n-nükabâ, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4590; Esad Efendi, nr. 2275, 2276; TCYK, s. 623-625, nr. 411; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 161-172; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 373-374.

Mehmet İpşirli

DEVİR

(الدور)

Ölen bir kimsenin bazı ibadetlerle ilgili borçlarının düşürülmesi (ıskat) için fakirlere fidye ödenmesi sırasında başvurulan bir uygulama

(bk. ISKAT).

DEVİR

(الدور)

Bir şeyi dolaylı bir şekilde yine kendisiyle tarif ve ispat etme anlamında mantık ve felsefe terimi.

Arapça'da devr masdarı "dairevî bir hareketle dönmek, dolanmak; bir şeyin kısa veya uzun bir hareketten sonra ilk durumuna dönmesi" gibi anlamlara gelmektedir. Genellikle bu kelimenin "dönmek ve râci olmak" şeklindeki aslî mânası esas alınarak çeşitli ilim dallarına ait terimler oluşturulmuştur. Meselâ klasik astronomide devir, düzenli ve periyodik olarak tekrarlanan semavî olayların başlangıç ve bitişleri arasında geçen süreyi ifade eder. Tarih ilmi açısından zaman tesbiti yapmak amacıyla tarih ve takvim kavramları yanında devir tabiri de kullanılmış; ayrıca geçmişteki belirli dönemleri ifade etmek üzere çok meşhur bazı şahıs ve olaylar öne çıkarılarak Maden devri, İskender devri, Lâle devri gibi itibarî devirlerden söz edilmiştir. Türk mûsiki eserlerinde kullanılan her ölçüye de devir denir. Ayrıca bu terim usul ve peşrevlerdeki "hâne" karşılığı olarak da kullanılır. Genellikle büyük ölçüler ve peşrevler için geçerli olan devir devr-i hindî, devr-i kebîr, devr-i revân, devr-i tûran gibi usullerin de adlarını teşkil eder.

Mantıkta devir, "biri diğeriyle tanımlanabilen iki tarif, ispatı birbirine bağlı iki önerme ve birinin varlığı diğeriyle bağlantılı iki şart arasındaki ilişki" anlamlarına gelir. Devir bu ilimde genellikle bir tarif veya kıyas hatasını aksettiren terim olarak devr-i bâtıl (fâsid daire) şeklinde ve çoğunlukla teselsül kelimesiyle birlikte kullanılır. Teselsül ise mümkin varlıkların, sebep-sonuç ilişkisi içinde sonsuza kadar geriye doğru zincirleme sürüp gitmesidir. Aynı olumsuz sonucu veren, çözüm getirmeyen durumların tekrarlanması ve sürdürülmesi halini ifade etmek için kullanılan döngü ve kısır döngü kavramları devrin günümüzde mantık terimi olarak karşılığı sayılmaktadır. Devir Batı dillerinde totoloji kelimesiyle ifade edilmektedir. Konuyla ilgili bazı terminoloji sözlüklerinde devrin daha çok, eski tabirle "müsâdere ale'l-matlûb" anlamına gelen, bir şeyin kendi kendinden önce var olması gibi mantıkî bir hatayı gerektiren ve devr-i tekaddümî denilen

çeşidi üzerinde durulur. Bu terimin, birinin tasavvuru aynı anda diğerinin de tasavvurunu zorunlu kılan (baba-oğul gibi), dolayısıyla mantıkî bir yanılgı ihtiva etmeyen devr-i izâfî (maî) adlı bir çeşidi yanında, aldığı şekle göre devr-i müsarrah, devr-i muzmer, devr-i ilmî ve devr-i müsâvî gibi çeşitlerinden de söz edilir.

İslâm düşünce tarihi boyunca Allah'ın varlığını ispat etmek (isbât-ı vâcib) gayesiyle kelâmcılar tarafından, "evrenin yaratılmışlığı ve her yaratılmışın da bir

yaratıcısı bulunduğu" esasını işleyen hudûs delili; İslâm filozofları tarafından mevcudu, varlığı kendinden (vâcib) ve başkasından (mümkin) olmak üzere iki kategoride düşünen, kâinatın da mümkinin özelliklerini taşıdığını benimseyen imkân delili kullanılmıştır. Bu iki delille evrenin yaratılmış (hâdis) olduğu veya var olabilmek için başkasına muhtaç (mümkin) bulunduğu ortaya konulduktan sonra bunun mantıkî sonucu olarak her hâdisin bir muhdisi veya her mümkinin bir sebebi (illet, vâcib) olacağı sonucuna ulaşılır. Bu iki isbât-ı vâcib delilinin aynı mahiyette olan ikinci şıklarının zarûrî ve bedîhî olarak benimsenecek bir gerçek olduğu söylenmekle birlikte bu konuda yine de bazı itirazlar ileri sürülmüştür. Bundan dolayı İslâm düşünürleri hudûs ve imkân delillerini kullanırken devir ve teselsülün iptaline özel önem vermişler, âlemde var olduğu iddia edilen sonsuz illet-ma'lûl zincirinin bilfiil nihayetsiz olamayacağını ispata yönelik burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf, burhân-ı arşî gibi mantıkî deliller kullanarak devir ve teselsülün mantıkî yanılgılar doğurduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır (bk. TESELSÜL).

el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'lusûliyye adlı eserin müellifi olan Necmeddin et-Tûfî, imkân ve hudûs delilini mezceden bir metotla âyetlere de dayanarak isbât-ı vâcibde bulunduktan sonra Hz. Peygamber'in hastalıkların sirayetini konu edinen hadisinde (Müslim, "Selâm", 33) devir ve teselsülü mantıken iptal etme esaslarının yer aldığını belirtir (Topaloğlu, s. 106). Konuyla ilgili iki ayrı risâle kaleme almış olan Devvânî de bunlardan birinde Allah'ın varlığını ispat amacıyla imkân delilinden hareketle biri doğrudan doğruya devir ve teselsülün iptaline, diğeri önce vâcibi ispat edip sonra devir ve teselsülün butlânını ortaya koymaya dayanan iki farklı yol takip ettiğini kaydeder (Risâle fî isbâti'l-vâcib el-

kadîme, s. 3).

Söz konusu isbât-ı vâcib delilleriyle âlemin hâdis veya mümkin olduğu, her hâdisin bir muhdisi ve her mümkinin bir müessiri bulunduğu, bu muhdis ve müessirin ise mutlaka kadîm ve vâcib olması gerektiği ifade edilir. Aksi takdirde aklen mümkin iki varlıktan her birinin diğerinin var edici illeti olduğunu varsayan bir mantıkî yanılgıya (devir) ve sebep-sebepli zincirinin sonsuza kadar sürdüğünü kabul etme yanlışlığına düşülecektir. Bu mantıkî yanılgı şu formülle ifade edilebilir: "A ile B aklen mümkin iki varlıktır. A'nın var edici illeti B, B'ninki ise A'dır". Böyle bir düşünce tarzının mantık açısından doğru olmadığı açıktır. Çünkü söz konusu iki var edici illetten meselâ A'nın B'yi var edebilmesi için onun mutlaka B'den önce var olması gerekir. Halbuki düzenlenen varsayımda A'nın varlığının B'nin onu var etmesine bağlı olduğu kabul edilmektedir. Aynı husus B için de düşünülebilir. Buna göre hem A'nın hem de B'nin var olabilmek için birbirlerine muhtaç oldukları sonucu ortaya çıkmaktadır. Bir şeye muhtaç olmak ise muhtaç olan ve kendisine ihtiyaç duyulan şeklinde iki ayrı varlığı gündeme getirmektedir. Mümkinin kendi kendisine muhtaç oluşundan hiçbir sonuç çıkmaz. Zira mümkin zaten mahiyeti itibariyle "var olmak için başkasına muhtaç olan" demektir. Hâdisin kendisini var edecek bir kadîme, mümkinin de varlığını yokluğuna tercih edecek bir vâcibü'l-vücûda ihtiyacı ise açıktır. Varlığı kendinden olan böyle bir mevcut kabul etmek suretiyle mümkinler bir noktada sona erdirilmiş, hâdisler de bir yerde kesilmiş olmaktadır. Eğer böyle bir vâcib (zorunlu) ve kadîm varlık kabul edilmezse sebep-sebepli zincirinin sonsuza kadar devam ettiği veya muhdis ve mümkinlerin devir yoluyla sürüp gittiği kabul edilmiş olur. Bu durumda da konuyla ilgili hiçbir aklî delilden sonuç alınamaz.

İbn Rüşd, daha çok kelâmcılar tarafından kullanıldığı bilinen hudûs delilini tenkit ederken bu âlimlerce bedîhî ve zarûrî olarak bâtıl kabul edilen devrin bazı durumlarda câiz olabileceğini savunur. Bulut, buhar ve yağmur arasındaki ilişkinin böyle bir devre örnek teşkil ettiğini belirtir. Ona göre bir engel çıkmadıkça bu tür bir devir sürer gider (el-Keşf ʿan menâhici'l-edille, s. 45). Bu görüş, İbn Sînâ'nın "kıyâs-ı devrî" veya "burhân-ı devrî" adını verdiği ve onun kâinatta (buhar, bulut ve yağmur örneğinde olduğu gibi) devrî olarak bir kısmı diğerine illet teşkil eden müteselsil olayların bulunduğunu kabul eden farklı devir anlayışı ile bağlantılı olsa gerektir (en-

Necât, s. 97 vd.). Kelâmcılarca gündeme getirilip butlânı ortaya konulmaya çalışılan devir ise birbirinin var edici illeti olduğu kabul edilen iki mümkin varlık arasında ontolojik bakımdan gözden kaçan mantıkî yanılgı ve çelişkiyi ifade etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-Arab, "dvr" md.; Cürcânî, et-Tarîfât, "dvr" md.; a.mlf., Şerhu'l-Mevâkıf, İstanbul 1321, I, 530-544; III, 5 vd.; Tehânevî, Keşşâf, "dvr", "teselsül" md.leri; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, "devr", "ed-devrü'l-fâsid" md.leri, I, 566-567; Caʿfer Seccâdî, Ferheng-i Ulûm-i Aklî, Tahran 1361 hş./1402, "devr" md.; İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe, "cercle vicieux diallele" md., s. 90; a.mlf., Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli, İstanbul 1928, s. 9 vd.; Müslim, "Selâm", 33; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takı Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 97-99; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille (nşr. Nevzad Ayasbeyoğlu), Ankara 1955, s. 45; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâhisü'l-meşrikıyye (nşr. M. el-Muʿtasımbillâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 469; a.mlf., el-Erbaîn, Haydarâbâd 1353, s. 80; Teftâzânî, Şerhu'l-Makasıd, I, 122-125 vd.; II, 42 vd.; Devvânî, Risâle fî isbâti'l-vâcib el-kadîme, İstanbul, ts., s. 3, 27-37; Abdüllatif Harpûtî, Tenkıhu'l-kelâm, İstanbul 1330, s. 156-158; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 19-21; Bekir Topaloğlu, Allah'ın Varlığı (İsbat-i Vâcip), Ankara 1981, s. 103-107; a.mlf., "Allah", DİA, II, 475-476; H. Ritter, "Devir", İA, III, 558-559.

Metin Yurdagür

DEVİR

(الدور)

Varlıkların Hak'tan gelişini ve O'na dönüşünü açıklayan tasavvufî bir görüş.

Varlığı ve nesneleri sudûr* ve tecellî* esasına göre açıklayan mutasavvıflara göre mutlak varlıktan tecellî suretiyle ayrılan bir nesne, çeşitli değişim safhalarından geçtikten sonra varlıkların en süflîsi olan madde mertebesine kadar iner. Sonra yükselmeye başlayarak yine çeşitli merhalelerden geçtikten sonra geldiği noktaya ulaşır. Mutlak varlıktan ayrıldıktan sonra inişe geçen ve alçalan bir nesne (umumi feyiz, vücûd-ı sârî, mevcud, ilâhî nur) sırayla küllî akıl, dokuz akıl, dokuz nefis, dokuz felek, dört tabiat ve dört unsur seviyesine kadar düştükten sonra yükselişe geçerek yine sırayla madde, maden, bitki, hayvan, insan ve kâmil insan seviyesine kadar çıkar. Devir adı verilen bu yolculukta bütün merhalelerin oluşturduğu seyir çizgisi bir daire şeklinde düşünülür. İnişte katedilen yarım daireye "kavs-i nüzûl" ve "mebde", çıkışta katedilen diğer yarım daireye de "kavs-i urûc", "kavs-ı suûd", "rücû" ve "meâd" gibi isimler verilir. Vücûd-ı mutlaktan ayrılan kâmil bir varlık ya hiçbir engelle karşılaşmaz veya karşılaştığı engelleri çabuk aşar, devrini ve seyrini süratle tamamlayarak Hakk'a vâsıl olur.

Fakat kâmil olmayan varlıklar çeşitli engellerle karşılaştıklarından iniş ve çıkıştaki seyirlerini çok yavaş gerçekleştirir, birçoğu yolda kalır. Devir nazariyesinin ortaya çıkışında, İslâm dünyasında muhtemelen ilk defa İhvân-ı Safâ'nın başlattığı (bk. Resâil, III, 224-230) ve İbn Miskeveyh'in devam ettirdiği (bk. Tehzîbü'l-ahlâk, s. 62-63, 75-81) bir tür tekâmül görüşünün etkisi olmuştur. Devir nazariyesi ilk bakışta tenâsüh inancını çağrıştırmaktadır. Ancak tenâsüh akîdesinde insanın tekrar tekrar dünyaya geldiğine, hatta insan ruhunun hayvanlara geçtiğine inanılırken devir nazariyesini benimseyenlerde böyle bir anlayışa rastlanmamaktadır. Ayrıca devir görüşüne sahip olan mutasavvıflar bunun tenâsühle ilgisi bulunmadığını özellikle belirtmişlerdir (bk. Gölpınarlı, Gülşen-i Râz Şerhi,

s. 31). Bununla beraber Bektaşîler başta olmak üzere bazı mutasavvıflar tenâsühe de inandıklarından bu iki görüşü birleştirmişlerdir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Nâsır-ı Hüsrev, Feyzî-i Hindî ve Yûnus Emre başta olmak üzere pek çok mutasavvıf tarafından benimsenen ve güçlü bir şekilde ifade edilen devir nazariyesi, "Biz Allah'a aidiz, yine O'na döneceğiz" (Bakara 2/156) meâlindeki âyetin ışığı altında açıklanmaya çalışılmıştır. "Her şey aslına rücû eder"; "İş O'ndan başladı, yine O'na döner" ifadeleri devir nazariyesini özetler.

Bir mutasavvıfa, "Ben madde idim, bitki idim, yer idim, gök idim..." deme imkânını veren devir inancı şair sûfîlerin ilham ve heyecan kaynağı olmuş, hatta "devriye" adıyla anılan, şairane hayallerle süslü manzumeler yazılmasına yol açmıştır. Büyük bir edebî değeri haiz olan bu devriyeler daha çok İran ve Türk tasavvuf edebiyatında geniş yer tutar (bk. DEVRİYE).

BİBLİYOGRAFYA

İhvân-ı Safâ, Resâil, Beyrut 1376-77/1957, III, 224-230; İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk, s. 62-63, 75-81; İbnü'l-Arabî, Fusûs, Kahire 1946, s. 49, 83; Mevlânâ, Mesnevî, III, 344, 379; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1290, s. 10-12; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Mârifetnâme, İstanbul 1310, s. 28-30; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (Ankara 1966), s. 275-278; Kasım Ganî, Târîh-i Tasavvuf der Îrân, Tahran 1340, s. 107-110, 165; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1952, s. 178-179; a.mlf., Gülşen-i Râz Şerhi, İstanbul 1968, s. 4, 10, 31.

Süleyman Uludağ

DEVİR

(الدور)

İsmâiliyye’de insanlık tarihini oluşturduğu farzedilen yedili hiyerarşik silsilenin her bir dönemi için kullanılan terim.

İslâm mezhepleri tarihinde özellikle ilk dönem İsmâiliyye’sine göre insanlık tarihi, ayrı ayrı şeriatlar tebliğ eden nâtık* nebîlerden sonra bir vasî ve altı sâmit* imamın meydana getirdiği, her birine devir adı verilen yedili hiyerarşik silsileden teşekkül eder. Bu silsilede nâtık nebîler Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Îsâ, Muhammed, Mehdî yahut Kaim’dir. Bu silsile bazan Nûh’la başlatılır, bu durumda altıncı ve yedinci nâtıkın Ali ile Muhammed b. İsmâil el-Mektûm olduğu kabul edilir (Nevbahtî, s. 62). Genellikle mehdî veya kaimin, son peygamber Hz. Muhammed’in şeriatını yeni bir devri başlatmak için ortadan kaldıracağı iddia edilen İsmâil b. Ca‘fer es-Sâdık veya oğlu Muhammed olduğu ileri sürülmüş, vasîden sonra gelen yedinci sâmit imamın olağan üstü güçlerinin bulunduğu ve yeni bir devrin başlatıcısı olduğu kabul edilmiştir. Yedi nâtık ile bunların her birinden sonra gelerek düzenli bir alt sistem oluşturan vasî ve imamların oluşturduğu bu yedili silsilenin her bir dönemi için “devrü’l-imâme” tabiri kullanılır. Seb‘iyye de denilen bu anlayışa göre iki nâtık arasındaki her dönem “ed-devrü’s-sagır”, Âdem ile Kaim arasındaki uzun dönem ise “ed-devrü’l-kebîr” veya “devrü’s-setr” olarak anılır. Söz konusu devirde ilim şeriatın zâhiriyle örtülmüş olacağından ancak mârifete ehil olan kimseler tarafından bilinebilecektir. Dünyayı ise bu sırada yedi gezegen idare edecektir. Devrü’s-setrden önceki zuhur yahut keşif devrinde saf, öz ve gerçek tevhid, burçlar kuşağının on iki meleği tarafından muhafaza edilir. Sonunda kaim (İsmâil b. Ca‘fer es-Sâdık yahut oğlu Muhammed) ortaya çıkacak ve yeni bir keşif devrini başlatacaktır. Fâtımîler Devleti’nin kurulması ve beklenen kaimin Mehdî el-Fâtımî olduğunun kabul edilmesinden sonra İsmâiliyye’deki İsmâil veya oğlu Muhammed’in kaim olarak döneceği şeklindeki inanç terkedilmiş ve artık bu yedili devir anlayışını ifade eden Seb‘iyye ismi de kullanılmamıştır.

Dürzîlik ve Nusayrîlik'te devir, bu fırkaların hulûl ve tenâsüh anlayışlarına paralel olarak değişik anlamlar kazanmıştır. Dürzî inancına göre yaratıcının tecellî* devrelerinin her biri devir (çoğulu edvâr) olarak anılır. Bu tecellîlerin en önemlisini teşkil eden Hâkim-Biemrillâh'ın zuhur devresine "devrü'l-keşf" denir. Dürzî kutsal metinlerinin on üçüncü risâlesi olan Keşfü'l-hakaafiḳ'ta, her biri yetmiş kere 70.000 yıl süren devirlerden söz edilmektedir.

Nusayrîler'de de mâna (ilâh) ile ismin (nebî) tenâsühünün çeşitli devirlerle gerçekleşeceği kabul edilmektedir. Bu devirlerde mâna Hâbil, Şît, Yûsuf, Yûşa', Süleyman'ın veziri Âsaf, Simon Peter ve Ali'de; isim ise Âdem, Nûh, Ya'kub, Mûsâ, Süleyman, Îsâ ve Muhammed'de tenâsühünü sürdürmüştür.

Bazı Batılı yazarlar, İslâm mezhepler tarihinde karşılaşılan yedili devir anlayışının, yahudi-hıristiyan geleneğinin örneklerinden biri olan Clementine Homilies ile gnostisizm ve Maniheizm'de rastlanan devir görüşüyle paralellik arzettiğini öne sürmüşlerdir (EI² Suppl. [İng.], s. 207; devrin İslâm mezhepleri tarihiyle ilgili anlamına dair daha geniş bilgi için bk. BÂTINİYYE; İSMÂİLİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Nevbahtî, Fıraku'ş-Şîa, s. 62; Hamîdüddin el-Kirmânî, Râhatü'l-akl (nşr. M. Kâmil Hüseyin – Muhammed Hilmi), Kahire 1952, s. 428-433; Gazzâlî, Fedâihu'l-Bâtıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 42-44; Deylemî, Mezhebü'l-Bâtıniyye, s. 6-7, 22; S. de Sacy, Exposé de la religion des Druzes, Paris 1838, I, 469-470; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, II, 290-297, 475-476; Mustafa Galib, Târîhu'd-daveti'l-İsmâîliyye, Beyrut 1979, s. 48-54; H. Corbin, Cyclical Time and Ismaili Gnosis, London 1983, s. 95-98; a.mlf., İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 96-97; N. M. Abu İzzeddin, The Druzes, Leiden 1984, s. 101; H. Ritter, "Devir", İA, III, 559; W.

Madelung, “Ismaagılıyya”, EI² (İng.), IV, 203-204; H. Halm, “Dawr”, EI² Suppl. (İng.), s. 206-207; Avni İlhan, “Bâtıniyye”, DİA, V, 193.

Metin Yurdagür

DEVİR

(الدور)

İslâm kozmolojisinde gök cisimlerinin her dönüşüne verilen ad.

İslâm ilimler tarihinde devir (devre), daha ziyade tabîiyyât (fizik) ve ilm-i hey'et (astronomi) sahalarında kullanılan bir terimdir. Devrin fizik ilmiyle ilgili muhtevası hareket probleminden kaynaklanmaktadır. İslâm kozmoloji öğretilerinde

ay altı ve ay üstü âlemlerinin arasını ayırmada devrî hareketin vurgulanması daima önemli olmuştur. Bu telakkiye göre dört unsurdan oluşan ay altı âlemindeki nesneler, yapılarında mevcut unsurun tabiatına göre merkezden çevreye veya çevreden merkeze doğru hareket ederler. Bu hareket türü başladığı yere dönmediği için eksik sayılır; halbuki feleklerin hareketi başladığı noktaya dönerek tamamlanır ve bu sebeple mükemmeldir. Dolayısıyla modern çağda olduğu gibi yer ve gök mekaniğini aynı kabul etme fikri eski İslâm kozmolojisine yabancıdır. Çünkü ikincisinde gezegenlerin dönüşü yeryüzündeki varlıkları etkiler ve bu dönüş mekanik değil iradîdir.

Bu ana fikri Câbir b. Hayyân'ın yazılarında görmek mümkündür. Câbir düz hareketle devrî hareket arasındaki ayırım üzerinde ısrarla durmaktadır. Ona göre devri, biri yukarıdan aşağıya, diğeri aşağıdan yukarıya iki düz hareket olarak tanımlamak yanlıştır; zira bu iki hareket aslında ortak merkezli ve tek yönlü bir tek harekettir. Devir tam bir harekettir. Tamlığı onun semavî bir ilke (asl) oluşunun gereğidir ve Câbir'e göre bundan dolayı semavî âlemde değişme, çelişme ve bozulma bulunmaz; orası süreklilik (beka) âlemidir (Muhtâru resâil, s. 523-526). Bu anlamdaki devir, bir şeyin bizâtihi kendi hareketinden hâsıl olan zamandır ve zaman da hareketin ölçüsüdür. Şu halde devir, yıldızlar âlemini olduğu gibi "kevn ve fesâd âlemi"ndeki değişme dönemlerini de kapsamaktadır. Her gök cisminin devri belli bir zamana sahiptir. Oluş ve bozuluş zamanları da belirli devirler meydana getirir. Câbir, bu devirlerin bilinmesi halinde oluş ve bozuluşlar hakkında

ilmî tahminlerde bulunmaya yarayacak önemli bir anahtara (keşf) sahip olunabileceğini düşünmektedir (a.g.e., s. 551).

Gök cisimlerinin dönüş hareketine mantık kategorileriyle ilişkisi içinde temas eden Fârâbî, devrî hareketin mekân, keyfiyet ve kemiyet kategorileri bakımından değil ancak vaz‘ (konum) kategorisi açısından tanımlanabileceğini, bu sebeple devrî hareketin aynı zamanda vaz‘î hareket olduğunu belirtir. Ancak basit unsurlardan teşekkül eden cisimlerin merkezden çevreye veya çevreden merkeze doğru meydana gelen hareketlerinin mekânî, kemmî veya keyfî olabileceğini düşünür. Beşinci bir unsurdan (esîr) var edilen gök cisimlerine özgü devir hareketinin zıddı yoktur, yani sükûn ona ârız olmaz. Bu hareket mekanik değil dinamiktir (nefsanî) ve kaynağı “şevk” denilen, felek nefislerinin maddeden tamamen mücerred semavî akıllara benzeme arzusudur (Uyûnü’l-mesâil, s. 69-70, 72).

Fârâbî’nin yukarıdaki ana fikrini alabildiğine geliştiren İbn Sînâ, devir hareketinin vaz‘î karakteri üzerine uzun açıklamalara girişmiştir. Her şeyden önce İbn Sînâ, felekler için sadece vaz‘î hareketin söz konusu olduğunu söyler. Bu sebeple devir hareketinin bir mekândan ötekine intikal olmadığı kabul edilmelidir ve değişen mekân değil konumdur. Ona göre bir başka cisimden oluşturulmayıp doğrudan doğruya yoktan yaratma (ihtirâ‘, ibdâ‘) yoluyla meydana getirilen feleklerin devrî hareketlerinin zıddı yoktur. Hareketin tanımındaki kuvveden fiile geçiş fikri ancak vaz‘ kategorisinde söz konusudur ve devir hareketi feleğin nefsinden iradî olarak ortaya çıkar (eş-Şifâ˒ et-Tabîiyyât (2): es-Semâ˒ ve’l-˓âlem, s. 26-36).

İbn Sînâ feleklerin devri problemini fizikî açıdan ele alırken eş-Şifâf adlı eserinin oluş ve bozuluş konusunu incelediği bölümünde “Edvârü’l-kevn ve’l-fesâd” başlığı altında bu devirlerin ay altı âlemindeki tesirleri üzerinde durur. Ona göre semavî cisimlerin devrî hareketi tabii tesirler meydana getirerek oluş ve bozuluşa, aynı zamanda da süreçlerin tekrarına imkân verir. Bazı oluşlar için bir günlük devir yeterken -meselâ bazı hayvan ve bitki türleri bir gün içinde doğar-bazı oluşlar için feleklerin uzun süren dönüşlerine ihtiyaç vardır ve bozuluş için de aynı şey söz konusudur. Ancak oluş ve bozuluşlara gerekli olan devir süreleri hakkında genel bir formüle ulaşmak zor, hatta imkânsızdır. Câbir’in bu konudaki ilmî heyecanı İbn

Sînâ’da görülmez. Fakat ilke olarak yeryüzünde meydana gelen her hadisenin semavî cisimlerin devirlerine bağlı olduğu vurgulanır. Hatta bunlar insan iradesi üzerinde de etkindirler ve dolayısıyla fenomenler âlemindeki sebep-sonuç ilişkisi gezegenlerin devirleriyle açıklanır. Nihaî noktada ise ilâhî bir fiil teşkil eden kazâ, bu dönüşlerle oluş ve bozuluş dönemlerini kozmik bir kadere bağlamıştır (eş-Şifâ˒ et-Tabîˁiyyât (3): el-Kevn ve’l-fesâd, s. 193-196).

Gazzâlî gök cisimlerinin canlı, akıllı ve irade sahibi oldukları ve hareketlerinin de Allah’a yaklaşma arzusundan kaynaklandığı şeklindeki filozofların fikirlerini ele alarak bunun mümkün olduğunu, ancak böyle bir telakkiye sadece vahiy ve ilham yoluyla ulaşılabileceğini, filozofların aklî temellendirme iddialarının geçersiz, tahlillerinin yetersiz ve nazariyelerinin hayalî kaldığını ileri sürer (Tehâfütü’l-felâsife, s. 173-189).

Feleklerin dönüşleri, popüler ansiklopedi ve tarih kitaplarından tasavvufî eserlere, küresel trigonometri temelli astronomi kitaplarına kadar çok çeşitli kaynaklarda sık sık rastlanan bir konudur. Meselâ Makdisî, “Göklerin, Yerin ve Arasındakilerin Yaratılışı” başlığı altında “Hepsi bir felekte yüzer” (Yâsîn 36/40) âyetini açıklarken “felek” ile kuşatıcı felek ve yedi gezegenin feleklerinin kastedilmiş olabileceğini, “yüzme”nin de değirmen taşının dönüşü gibi dönmek şeklinde anlaşılabileceğini söylemektedir (el-Bed ve’t-târîh, II, 7-8).

İbnü’l-Arabî Ukletü’l-müstevfiz adlı eserinde dünyanın yaratılışına temas ederken göklerin devirlerini belirli bir kozmolojik anlayışa dayandırmak istemektedir. Felekiyyât ile melekiyyâtın açık bir şekilde birleştirildiği bu anlayışa göre feleklerin dönüşleri (deverân) yukarıdan aşağıya doğru kâinatın objektif gerçeklik kazanmasına vesile olmakta, Allah dilediği gibi oluşları bu dönüşler esnasında halketmektedir. Arz ve semâvâtın yaratılışı bittikten sonra -İbnü’l-Arabî önce arzın yaratıldığı inancındadır ve aksini savunan filozofları eleştirir-Allah onlara yönelmiş, ruhları nefhetmiş, melekleri yaratmış, felekleri canlandırmış ve böylece deverân başlamıştır. İbnü’l-Arabî, devirlerde “şevk” faktörünün önemini vurgulamakla birlikte feleklerin, Allah’ın kendilerine devirleri hakkında bahşettiği sırların bilincinde olmadıkları düşüncesindedir. Filozofların bu devirlerin yönü hakkındaki görüşlerine de karşı çıkar ve sabit yıldızlar feleğiyle

gezegenlerin aksi istikamette döndüğü şeklindeki geleneksel astronomi telakkisini yanlış bularak bütün gezegen feleklerinin sabit yıldızlar feleğiyle aynı yönde döndüğünü, felekler arasında yalnızca tabiat ve terkip ölçülerinden doğan hız farkları bulunduğunu, gezegen ve sabit yıldızların dönüşleri arasındaki önde/ arkada kalmaların aksi istikametteki hareketlerden doğmadığını belirtir. “Erkân” dediği tabii unsurlardaki dönüşümlerin Allah’ın devirlere verdiği etkiler sebebiyle olduğunu vurgulayan İbnü’l-Arabî,

bütün bu dönüşler ve yol açtıkları tabii etkileri esasta Allah’ın görevlendirdiği meleklerin iş başında olmalarına bağlar. Böylece felek dönüşlerinin tabii etkinin gerçek kaynağı olmadığını ve Allah’ın söz konusu etkiyi yaratırken fiiline bu tür sebepleri ortak etmediğini vurgulamak ister (Ukletü’l-müstevfiz, s. 74-85).

Devir kavramını “Fi’l-edvâr ve’l-ekvâr” başlığı altında topyekün kozmoloji ve tabiat tarihi planında ele alan İhvân-ı Safâ’nın yazdıkları da daha sonraki İsmâilî ve İşrâkı kozmolojilerle paralellik arzeden dikkat çekici fikirlerdir. İhvân-ı Safâ’ya göre feleklerin oluş ve bozuluş âlemi etrafında sayısını yalnızca Allah’ın bildiği birçok devirleri vardır. Devirlerin başlayış ve/veya bitiş noktalarında tamamlanışına kevir (çoğulu ekvâr) adı verilir (İsmâilî kozmolojide ise kevir, “çok sayıda devirden oluşan kozmik çağ” anlamında kullanılmaktadır [krş. Corbin, Cyclical Time, s. 42]). Gökteki devirler belli zaman aralıklarıyla yıldızları aynı hizadaki başlangıç noktalarında buluşturur. Bu buluşmalara “kırânât” denir. İhvân-ı Safâ devirleri beşe ayırmaktadır. a) Gezegenlerin felek-i tedvîrlerindeki (episikl) dönüşleri. b) Felek-i tedvîr merkezlerinin felek-i hâmildeki (deferent) dönüşleri. c) Felek-i hâmillerin burçlar feleğindeki dönüşleri. d) Sabit yıldızların burçlar feleğindeki dönüşleri. e) Âlemi topyekün kuşatan feleğin dört unsur âlemi etrafında dönüşü. Binlerle ifade edilen devirler arasında 7000, 12.000, 51.000, 300.000 yıl süreni vardır. Tamamlanışı en uzun süren devir sabit yıldızların burçlar feleğindeki devridir ki otuz altı yıl sürer. Buna karşılık en kısa süren devir, âlemi (kül) kuşatan feleğin dört unsur âlemi etrafındaki dönüşüdür ve 24 saatte tamamlanır. Nitekim İhvân-ı Safâ, “Hepsi (küllün) bir felekte yüzer” (Yâsîn 36/40) âyetindeki “felek”i kuşatıcı felek, “küll”ü ise onun kuşattığı kozmos olarak anlar. Bu devirlerle yıldızlar, 36.000 yılda bir burçlar feleğinin ilk burcu olan Hamel burcunun ilk dakikasında

buluştuğunda kırânâtın en uzun dönemi meydana gelir. Bu dönem, Siddhanta denilen astronomi tablosunda “âlemin bir günü” olarak adlandırılır. Ayda bir vuku bulan buluşma ise kırânâtın en kısasıdır ve ayın öteki gezegenlerle tek tek buluşmasından ibarettir. Devir, kevir ve buluşmalar hakkında uzun izahlara girişen İhvân-ı Safâ, bu dönüşlerin oluş ve bozuluş âlemine etkileri meselesine geçer ve yaygın felsefî kozmolojinin kabullerini tekrarlar (Resâil, III, 249-253).

İşrâkı ekolünün Doğu İslâm dünyasındaki sistemleştiricisi olan Şehâbeddin es-Sühreverdî de meseleyi bu noktadan ele alır ve sonsuz devirler boyunca oluşların tekrarlandığını, ancak birleşik varlıkların fert olarak süreklilik arzetmediğini belirtip bu devirlerin vahiy yahut ilhamla aydınlanmış bilgelerle peygamberlerden boş kalmayacağını vurgular. Feleklerin dönüşleri ve bunlar arasındaki münasebetler, metafizik âlemdeki nizamın ve nisbetlerin fizikî âleme bir yansımasıdır. Feleklerin birbiri ardınca dönüşleri ve bu dönüşlerden oluşan kozmik kevirlerin yeni bir kozmik çağı başlatması metafizik nurlar âleminin bir izdüşümüdür. Esasen aklî varlık mertebeleri arasındaki nisbetleri gerçekleştirmek üzere merhale merhale seyreden dönüşler yine bu aklî tertibe göre olur. Binlerce yıl sürebilen bu merhaleler sona erince “büyük kıyamet” kopar. Ardından felekler yeni bir devire başlar ve bu aklî münasebetleri gerçekleştirmek merhale merhale sürecek yeni bir çağa girilir. İşrâkıler’e göre aklî âlemdeki varlık hiyerarşisinin cismanî âleme yansıyan sonuçları bu kademeli dönüşlerle gerçekleşir ve her kozmik dönemin sonu yeni bir başlangıçla bitişir; bu böylece sürüp gider (Hikmetü’l-işrâk, s. 176, 239, 255).

Devir kavramını matematiksel astronominin konusu olarak ele alan Bîrûnî gibi bazı bilginler için bu tür spekülasyonlar önem taşımaz. Meselâ gezegenlerin Hamel burcundaki buluşmasının Hint astronomisindeki kozmik gün kavramıyla ilişkisine işaret etmekle birlikte Bîrûnî’yi asıl ilgilendiren, Kelp (Kalpa) ve Caturcûk (Caturyuga) adlı Hint zîcleriyle Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî ve Ya‘kub b. Târık gibi İslâm astronomlarının zîclerindeki yıldızların dönüşleriyle ilgili farklı tesbitlerdir. Ona göre Hint astronomisinden faydalanan müslümanlar arasında bu kaynaklardaki bilgileri tashih eden Muhammed b. İshak es-Serâhsî gibi âlimlerin çıkmış olması sevindiricidir. Bîrûnî, Hint ve İslâm astronomlarının zîclerini tablolar halinde karşılaştırmış ve yıldızlara ait

devir süresi farklılıklarını ayrıntılarıyla tesbit etmiştir (Tahkıku mâ li'l-Hind, s. 351-352). Devir kavramını küresel trigonometri açısından ele alıp zîclerde kullanılan metotlara göre feleklerin dönüşlerini (yörüngeler) hesapladığı çalışmaları ise (Kitâbü Makalîdi ilmi'l-heye, s. 226) onun şahsında İslâm astronomisinin ulaştığı zirveyi gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, "devr" md.; Câbir b. Hayyân, Muhtâru res ͗âil (nşr. P. Kraus), Kahire 1354, s. 523-526, 551; Fârâbî, ʿ Uyûnü'l-mesâil (el-Mecmû içinde), Kahire 1325, s. 69-70, 72; Makdisî, el-Bed ve't-târîh, II, 7-8; İhvân-ı Safâ, Resâil, Beyrut 1376-77/1957, III, 249-253; İbn Sînâ, eş-Şîfâ et-Tabîiyyât I: es-Semâü't-tabîî (nşr. Saîd Zâyed), Kahire 1983, s. 98-105; a.mlf., eş-Şifâ et-Tabîiyyât (2): es-Semâ ve'l-âlem (nşr. Mahmûd Kasım), Kahire 1969, s. 26-36; a.mlf., eş-Şifâ et-Tabîiyyât (3): el-Kevn ve'l-fesâd (nşr. Mahmûd Kasım), Kahire 1969, s. 193-196; Bîrûnî, Tahkıku mâ li'l-Hind, Haydarâbâd 1377/1958, s. 351-352; a.mlf., Kitâbü Makalîdi ilmi'l-heye (nşr. ve trc. M. Th. Debarnot), Dımaşk 1985, s. 226; Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife, Beyrut 1986, s. 173-189; Sühreverdî, Hikmetü'l-işrâḳ (Opera metaphysica et mystica içinde, nşr. H. Corbin), Tahran 1953, s. 176, 239, 255; İbnü'l-Arabî, Ukletü'l-müstevfiz (Kleinere Schriften des Ibn al-Arabı içinde, nşr. H. S. Nyberg), Leiden 1919, s. 74-85; H. Corbin, Cyclical Time and Ismaili Gnosis, London 1983, s. 42-80.

İlhan Kutluer

DEVLET

(الدولة)

Belli sınırlar içindeki insan topluluğuna ait siyasî hâkimiyetin teşkilâtlanmış şekli.

Arapça'da devlet veya dûlet "değişmek, bir halden başka bir hale dönmek; nöbetleşe birbiri ardınca gelmek, dolaşmak; üstün gelmek, zafer kazanmak" mânalarına gelir. Çoğulu düveldir. Bazı dilciler, kullanım bakımından iki kelime arasında fark bulunmadığını söylerken bazılarına göre devlet savaşla, dûlet ise malla ilgili olarak kullanılır ve ilki zaferin taraflar arasında el değiştirmesini, diğeri ise servet ve zenginliğin elden ele dolaşımını ifade eder. Kelimenin Arapça'ya Akad dilindeki "amaçsızca dolaşmak" anlamına gelen dâludan veya Süryânîce'de "hareket etmek, harekete geçirmek, canlandırmak ve yerini değiştirmek" anlamındaki dâl kelimesinden geçmiş olabileceği ileri sürülmüşse de (EI² [İng.], II, 177) bu kullanımların, kelimenin Arapça'daki anlam zenginliğini tamamıyla aksettirdiğini iddia etmek güçtür.

Kur'ân-ı Kerîm'de "dvl" kökünden gelen kelimeler, "dönüşümlü olmak" ve "elden ele dolaşan mal" anlamlarına işaret edecek tarzda iki yerde kullanılmaktadır. İlki, Uhud Gazvesi'nde nisbî yenilginin acısını tatmış olan müslümanlara ilâhî bir sünnetin beyanı sırasında geçer ve

müslümanların zaferiyle sonuçlanan Bedir Gazvesi hatırlatılarak şöyle denilir: "Biz o günleri insanlar arasında nöbetleşe döndürür dururuz" (Âl-i İmrân 3/140). İkincisi ise ganimetlerin çeşitli kesimler arasında taksiminin hikmetini vurgulamak üzere, "Böylece o mallar, içinizden yalnızca zenginler arasında dolaşan bir servet (dûle) olmaz" (el-Haşr 59/7) meâlindeki âyettir. Burada sosyal adaleti zedeleyici bir birikime yol açan "sermaye dolaşımı"nın sakıncaları hatırlatılmaktadır. Kelime her iki anlamıyla bazı hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, Muʿcem, "dvl" md.).

Devlet kelimesinin İslâm’ın erken dönemlerindeki kullanımı ile modern devlet kavramı arasında, ancak belli safhalardaki anlam değişikliklerinin tesbitiyle izlenebilecek farklılıklar vardır. Bu anlam değişikliklerini üç safhada incelemek mümkündür. Devlet kelimesinin siyasî bir kavram haline gelmesinin ilk safhasında kazandığı anlam “zafer, güç” veya “hâkimiyetin dönüşümlü olarak el değiştirmesi” şeklindedir. Bu açıdan zafer, güç, saltanatın değişimi ve iktidar süresi kavramın ana unsurları olarak kendisini göstermiştir. Meselâ ihtilâl yoluyla zaferin kazanılması ve hâkimiyetin Emevîler’den Abbâsîler’e geçişi bu kelimeyle ifade edilmiştir. Nitekim Taberî, o döneme ait bazı diyalogları aktarırken devlet kelimesinin bu anlamdaki kullanımına örnek teşkil eden “bizim devletimiz”, “bu devlet” gibi ifadelere yer vermektedir (Târîh, VII, 469). İkinci safhada devlet kelimesi hâkimiyetin değişmesinden çok sürekliliğini ifade eden bir kavram haline gelmiş, nihaî siyasî otorite ve yapı için kullanılmaya başlanmıştır. Düvelü’l-İslâm adlı kitabın yazarı olan Zehebî, “Benî Ümeyye Devleti çöktü” (Târîhu’l-İslâm, V, 200) veya, “Abbâsî Devleti’nin saadeti her yönden öne geçti” (a.g.e., V, 37) vb. ifadelerde kelimeyi bu anlamda kullanmaktadır. Abbâsî hilâfetinin zayıfladığı dönemlerde de devlet terimi egemen bir hânedanı veya onun siyasî hâkimiyetini ifade etmiştir. Nitekim Büveyhîler döneminde üst düzey yöneticilerine devlete (hânedana) bağlılıklarını gösterecek şekilde Muizzüddevle, İmâdüddevle, Adudüddevle gibi unvanlar verilmiştir. Osmanlı Devleti’ni ifade eden Devleti Âl-i Osmân tabiri de bu safhadaki anlam sürekliliğini yansıtmaktadır. Ancak “devleti ebed-müddet” şeklindeki kullanımda bir taraftan gücün ve zaferin, diğer taraftan siyasî yapının sürekliliği vurgulanmıştır. Devlet kelimesinin hem hâkimiyetin el değiştirmesi hem de bu hâkimiyete dayalı siyasî yapı için kullanılmış olması, İslâm düşünce tarihindeki devrî tarih anlayışının bir tezahürü olarak görülebilir. Nitekim devlet kelimesini süreklilik arzeden siyasî yapı anlamında kullanan İbn Haldûn’un (Mukaddime, III, 1295) tarih görüşünü “devletlerin ömrü” fikrine dayandırması bu bakımdan dikkat çekicidir (ayrıca bk. Hâşim Yahyâ el-Mellâh, s. 51-55). Üçüncü safha ise devlet kelimesinin çağdaş siyaset literatüründeki kullanımında kendini gösterir. Bu safhada kavram tamamıyla millet-devlet (nationstate) esasına dayalı “milletlerarası sistemin her bir unsuru” anlamını taşımaktadır.

Devlet kelimesinin geçirdiği bu anlam değişikliğinin son safhası, Batı dillerindeki state, staat, état, stat, stato kavramlarının tercüme karşılığıdır.

Devletin siyasî gücün kurumlaşması anlamıyla evrensel bir nitelik taşıdığı açıktır. Bu anlamda devlet, tarihin ilk dönemlerinden bu yana her toplum için hayatın vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Fakat bu siyasî gücün mahiyeti, fonksiyonları, yapılanma biçimleri ve ahlâkî sınırları daima kültürel zeminin özellikleriyle bağlantısını korumuştur. Günümüzde bu tercümeye dayalı kullanımın İslâm toplumlarında oluşturduğu yorum kargaşasının temelinde devletin tarihî açıdan ve kavram olarak taşıdığı anlamın kültüre bağımlı özelliği yatmaktadır. Toplumların devleti algılayış biçimleri, insanoğlunun Allah ve tabiat ile olan ilişkilerini de yansıtan dünya görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. Millet-devlet olgusu milletlerarası sistemin bir unsuru olarak evrenselleşse de her milletin siyasî kültür oluşumunun tarihî ve teorik temelleriyle bu yapılanma arasındaki uyum problemi varlığını sürdürmektedir. Bu anlamda son derece farklı bir siyasî kültür ve ahlâk temeline dayanan İslâmî medeniyet birikimi çerçevesinde devletin gerek teorik gerekse tarihî ve sosyal bir pratik olarak bu tercüme karşılığı içinde anlaşılmaya çalışılması ciddi bir algılama problemi doğurmuştur.

Devletin, dünya görüşü ile sosyopolitik kültür arasındaki teorik konumu ve tarihî gerçeklik içindeki pratik oluşumu siyasî düşünce tarihinin en eski ve en temel meselesidir. Devlet, Eflâtun için filozof-kralın gerçek hakkındaki bilgisinin ve insan ruhunun ideal bir form halinde tecessüm etmesi, Aristo için ferdin siyasî bir varlık olarak mensup olduğu organik bütünlük, Hobbes için insanın ontolojik varlığını güvence altına alan siyasî güç yapılanması, Rousseau için toplumun ortak iradesini temsil eden siyasî birlik, Hegel için Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması ya da mutlak ruhun (geist) tarih içindeki tecessüm etmiş şeklidir. Zengin bir çeşitlilik arzeden bütün bu tanımlarda tarihî süreç içinde iki ana kutba doğru bir meylin varlığı açık şekilde görünmektedir. Birinci akım, devleti mahiyeti ve özü itibariyle mutlak değer ifade eden soyut ve aşkın bir kurum olarak görmektedir. Eflâtun'un ideal devletinde ilk özgün ifadesini bulan bu yaklaşım, Hegel'in kapsamlı felsefî sisteminde en keskin formülüne ulaşmıştır. İkincisi ise devleti belli sosyal işlevleri üstlenen bir siyasî üst kurum olarak kabul etmektedir. Pragmatist felsefenin devlete yaklaşımını aksettiren bu görüşte devletin kendisi değer belirleyici değil, sivil toplumun ürettiği değerlerin yaşanır hale getirilmesinde aracı konumundadır.

Tarihî gelişimi bakımından ele alındığında antik dönemdeki şehir devletlerinden günümüzdeki millet-devlet anlayışına gelme sürecinde Batı medeniyeti içinde farklı siyaset anlayışlarının etkili olduğu görülür. Yunan şehir-devletlerindeki devlet anlayışı organik düşünce tarzının temel özelliklerini gösterir. Eflâtuncu sistemin de etkisiyle devlet bu dönemde insanın organik yapısıyla özdeşleştirilmiş, ideal devletin insan bedenindeki organik bütünlüğü aksettirdiği kabul edilmiştir. Devlet en yüksek erdem olarak idrak edildiğinden ferdin şehir devleti anlayışında devletten bağımsız olarak var olması ve ahlâkî erdeme ulaşması imkânsız görülmüştür. Aristo'nun insanı siyasî bir mahlûk olarak görmesi de bu anlayışı ortaya koyar.

Şehir devleti anlayışını, Doğu dünyasının kutsal krallıklarıyla mezceden Büyük İskender ile başlayan ve Roma İmparatorluğu ile bütün özelliklerini kazanan imparatorluk devleti anlayışı temel bazı hususlarda şehir devletinden farklılıklar arzeder. Bu anlayışta her şeyden önce devlet düşüncesinin temeli hukuk alanına kaymıştır. Yaygın bir coğrafî alanda siyasî düzeni sağlama kaygısı ile şehir devletindeki devlet-fert aynîleşmesi yerini devlet-fert farklılaşmasına terketmiştir. Hukuk ve düzen fikri devlet olgusunun temelini oluşturmaya başlamış, bir yandan devlet daha karmaşık bir örgütlenmeye yönelirken öte yandan kişinin ferdiyetini kazanma süreci hızlanmıştır. Böylece devlet ahlâkî özelliklerinden çok müessesevî özellikleriyle ön plana çıkmış, devlet örgütlenmesi hukuk ve bürokrasi düzenlemeleri şeklinde kendini göstermiştir.

Yeni bir evrensellik iddiası getiren Katolik kilisesi ve imparatorluk yapısını küçük birimler halinde parçalayan kavim saldırıları (Tötonik etki), imparatorluk devletinden feodal devlete geçişin köşe taşlarını oluşturmuştur. Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra Katolik kilisesinin siyasî yapı içindeki etkisini arttırması, Roma'nın evrensel hâkimiyet anlayışının ruhî bir form halinde tecessüm etmesidir. Fakat bu evrensellik yeni kavim saldırılarıyla gelen siyasî çözülmeyi engellememiş, aksine meşrûlaştırmıştır. "Çifte kılıçlar" teorisi siyasî otoritenin dinî ve dünyevî otoriteler halinde bölünmesi yanında Avrupa'nın küçük birimlere ayrılmasının da teorik zeminini oluşturmuştur. Bu feodal devlet yapılanmasında devlet düşünce ve otoritesi zayıflamış, büyük ölçekli ve

genel siyasî kurumlara bağlılık yerini feodal birimlerdeki şahıslara bağlılığa bırakmıştır. Karşılıklı hak ve sorumluluklar esasına dayanan bu yapı Ortaçağ siyaset anlayışının temelini teşkil etmiştir.

Millet-devlet kavramı ve yapılanması bu feodal anlayışın çözülmesiyle ortaya çıkmıştır. İlk izleri XI. yüzyıldan itibaren belirmeye başlayan bu dönüşüm XVII. yüzyılda tamamlanmış ve millet-devlet, 1648 Vestfalya Antlaşması ile Avrupa'daki milletlerarası sistemin temel siyasî birimi haline gelmiştir. Bu dönemden günümüze kadar devlet kavramı siyaset literatüründeki millet kavramı ile birlikte algılanmış ve devlet bir milletin siyasî örgütlenmesi anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla millet kavramını tanımlamak devlet kavramını tanımlamanın ön şartı olmuştur.

Modern anlamda millet-devletlerin oluşumu, X. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar süren medeniyet dönüşümünün siyasî boyutudur. Avrupa'daki bu yeni devlet sisteminin ahlâkî-dinî temeli Protestanlık, bilimsel-entellektüel temeli Galile'nin hareket teorisine dayalı evren görüşü, sosyopolitik temeli sınır esasına dayalı hânedan/millet mutlakiyetçiliği, sosyoekonomik temeli ise ticarî kapitalizm denilen merkantilizmdir. Bu dönemde millet-devletin iç yapısı ile ilgili siyaset teorisi özellikle Makyavel, Hobbes ve Bodin tarafından geliştirilirken bu devlet yapısına dayalı milletlerarası sistemin teorik öncülüğünü Braun, Vasquez, Suarez, Gentilis ve özellikle Grotius yapmıştır.

Millet-devlet anlayışı XIX. yüzyılda Hegel'in şahsiyetinde en köklü felsefî temelini bulmuş ve bir siyaset sistemi olarak zirve noktasına ulaşmıştır. Hegel, Kant'ın "kendi içinde şuur" anlayışını "devlet şuuru" anlayışına dönüştürmüştür. Bu felsefede millî duygu ve şuurun tecessüm etmiş hali olan devlet merkezli hayat mutlak anlamda kuşatıcıdır; çünkü devlet ahlâkî idealin gerçekliğidir (Hegel, VII, 400-402). Organik bir bütünlük olan devletin dışında bir sosyal varlık ve hayat tezahürü mümkün değildir; çünkü devlet Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü ve tezahürüdür.

Bu aşkın devlet anlayışının alternatifi, liberal ve faydacı felsefelerdeki aracı devlet anlayışıdır. Fakat her iki devlet anlayışında da devletin ortak özelliğinin belli sınırlar içindeki hâkimiyete dayalı millet-devlet fikri olduğu açıktır. Bu sınırlar her zaman bir milletin bütün unsurlarını

barındırmayabilir; aksine birkaç etnik grubun varlığına da dayalı olabilir. Önemli olan, belli sınırlar içinde yaşayan insan topluluğunun ortak iradelerini aksettirici hâkimiyetten kaynaklanan siyasî örgütlenmedir. Devletin yargı, yürütme ve yasama fonksiyonları bu ortak irade ve hâkimiyet esası ile meşruiyet kazanır. XX. yüzyıldaki Birleşmiş Milletler şeklinde geliştirilen ortak güvenlik sistemi, bu devlet anlayışının evrensel meşruiyet kazanmasını sağlamıştır.

Devlet Örgütlenmesinin İslâm Tarihi İçindeki Seyri. Devlet örgütlenmesinin İslâm tarihi içinde ortaya çıkışı konusunda gerek müslüman düşünürler gerekse şarkiyatçılar tarafından ileri sürülen farklı görüşler iki grup halinde mütalaa edilebilir. Birinci görüş, devlet örgütlenmesinin hicretin ardından ortaya çıktığını ve Medine toplumunun tam ve gerçek anlamda devlet örgütlenmesinin bütün özelliklerine sahip olduğunu kabul ederken ikinci görüş Hz. Peygamber'in siyasî olmaktan çok dinî bir liderlik oluşturduğunu ve onun döneminde bugünkü anlamda devlet örgütlenmesinden çok cemaat örgütlenmesinin ön plana çıktığını ileri sürmektedir. Buradaki temel anlayış farklılığı devlet kavramının tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Birinci görüş devleti evrensel anlama sahip bir siyasî güç örgütlenmesi olarak ele alırken ikinci görüş devleti modern millet-devlet yapılanmasından hareket ederek yorumlamakta ve mukayeseyi bu esas üzerinde yapmaktadır.

Siyasî güç örgütlenmesi açısından ele alındığında, İslâm tarihinde devlet oluşumunun Akabe biatları ile birlikte başlayan bir süreç içinde geliştiğinin tarihî bir gerçek olduğu görülür. Hz. Peygamber'in önderliğindeki Medine toplumu siyasî güç örgütlenmesinin bütün fonksiyonlarına sahip bir yapılanma ortaya koymuştur. Fakat bu yapılanma, yukarıda çerçevesi belirlenmeye çalışılan Batı siyasî literatürü içindeki devlet anlayışından tamamıyla farklı özelliklere sahip bir siyasî anlayış ve kültürün eseridir. Hz. Peygamber'in teori ile pratiği, siyasî ideal ile siyasî gerçekliği birleştiren Medine siyasî toplumu, Batı siyasî tarihinde görülen şehir devleti, imparatorluk devleti ve millet devleti anlayışlarından ayrı bir devlet anlayışını ve örgütlenmesini gerçekleştirmiştir. Bu uygulama, kendisine temel aldığı inanca dayalı, her türlü üyeliğe açık toplum anlayışı ve yayıldığı alanın genişliği bakımından şehir devleti örneğinden ayrılmaktadır. Şehir devletlerinde görülen etnik farklılaşmaya dayalı katı üyelik kalıpları ve siyasî katılım kısıtlamaları Medine toplumunda

görülmemektedir. Demokrasinin beşiği sayılan Atina şehir devletinde siyasî katılım şehir nüfusunun üçte birinden daha azına dayanmakta iken Medine'de değişik şûra uygulamalarında toplumun her kesimi için açık bir katılım söz konusu olmuştur. Bu devlet uygulaması İskender ve Roma imparator devletlerinden de gerek toplum-fert gerekse siyasî merkez-çevre ilişkileri açısından köklü şekilde ayrılmaktadır. Hegel'in felsefî temelini dokuduğu millet-devlet kavramı ise bu tür bir anlayışa tamamıyla yabancıdır; çünkü İslâm tarihi içinde siyasî yapılara model teşkil eden bu ilk uygulamada devletin toplumdan bağımsız, soyut ve baskın bir varlığa sahip olması gerek anlayış gerekse uygulamada söz konusu değildir. Siyasî güç örgütlenmesi olarak devlet, inanç sisteminin belirlediği ahlâkî ve sosyal idealleri gerçekleştirmek için sadece bir araçtır. Dolayısıyla fert ve toplumu devlet adına denetlemeye dayalı siyasî mekanizmaların varlığı söz konusu değildir.

Medine devletinin kendine özgü yapısı, gerek devleti oluşturan fertlerin siyasî üyelik şuurlanmalarına gerek siyasî liderliğin oluşumuna, gerekse devlet-fert ilişkilerine doğrudan aksetmiştir. Medine vesikası (anayasası), kabileyi esas alan üyelik anlayışını temelinden sarsan yeni bir siyasî üyelik tanımına giderken (bk. ANAYASA) Resûlullah'ın hayatın bütün alanlarına yayılan şümullü liderliği, o dönem Arap toplumundaki kabile yapısında ve Ortaçağ Avrupa toplumlarının feodal yapılarında hâkim olan daraltılmış ve ferdîleşmiş otorite kalıplarını aşan bir devlet anlayışını beraberinde getirmiştir. Devlet yapısının kısa zamanda siyasî güç olarak örgütlenmesi ve yayılması böylece mümkün olmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm ümmetinin karşılaştığı ilk ve en önemli mesele siyasî liderliğin tesisi olmuştur. Resûl-i Ekrem'in liderliği vahye dayanan bir bilgiden kaynaklanıyordu ve bu anlamda hayatın herhangi bir sahası ile sınırlı değildi. Bu kesin ve tartışmasız liderlikten hilâfet sistemine geçiş, İslâm ümmetinin devlet anlayışının temel dönüm noktasını teşkil etmiştir. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle başlayan bu yeni dönemde siyaset ve devlet olgusu insanın sorumluluk, kabiliyet ve ehliyet alanı içinde kavranmıştır. Bu örnek uygulama ile devletin teşekkül ve devamında ihtiyaç duyulan bilgi kaynağını ilmî ictihadlar sağlarken siyasî liderliğin tesis edilme yöntemi de ümmetin şûra ve biatı şeklinde ortaya konmuş, bu yaklaşım özellikle Ehl-i sünnet'in asırlar boyu temel

anlayışını oluşturmuştur. Buna karşılık Şîa, siyasî liderliğin tayin ve tesisinde nassın esas alınması gerektiğini ileri sürmüş ve tevarüs esasına dayalı bir imâmet teorisi geliştirmiştir.

Hz. Ebû Bekir döneminin iki önemli icraatı olan yalancı peygamberlerle savaş ve zekât ödemeyenlerin cezalandırılması, devletin siyasî merkez ve güç olarak müesseseleşmesinde önemli rol oynamıştır. Yalancı peygamberlerle savaş, Hz. Peygamber'den sonra gaybî bilgiye dayalı hiçbir otorite iddiasının ve güç organizasyonunun mümkün olamayacağını ortaya koyarak Ebû Bekir'in ümmetin seçim ve ittifakı ile şekillenen hilâfetinin yalancı peygamberlerin otoritesinden üstün olduğunu pekiştirmiş ve merkezî siyasî güç örgütlenmesine alternatif olan herhangi bir gücün tanınmayacağını göstermiştir. Zekât vermeyenlerle savaş ise ilk halifenin siyasî devlet otoritesinin Hz. Peygamber'in otoritesinden bilgi kaynağı bakımından farklı, fakat meşruiyeti ve etki alanı itibariyle aynı olduğunu tescil etmiştir. Böylece devletin, şûra ve biat esasları etrafında müesseseleşmesi garanti altına alınmış ve hızla genişleyen İslâm coğrafyası üzerinde dağınıklık ve anarşiyi engelleyecek, adalet ve dengeyi sağlayacak merkezî siyasî güç organizasyonu yani devletin etkinliği mümkün olmuştur. Hz. Ömer, Osman ve Ali dönemlerinde bu yapılanma İslâmî esaslar etrafında gelişmeye devam etmiştir. Üçüncü halifenin vefatı ile birlikte başlayan tartışmalar İslâm ümmeti içinde farklı devlet anlayışlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte Hulefâ-yi Râşidîn dönemi, devlet anlayışı ve müesseseleşmesi itibariyle daha sonraki dönemlere ait uygulamaların İslâmîliği konusunda kaynak ve mikyas kabul edilmiştir. İlk dört halifenin belirlenme biçimleri de siyasî liderliğin oluşmasında uygulanabilecek olan genel seçim ve ittifak, aday gösterme ve gösterilen adayı cemaatin onaylaması, ehlü'l-hal' ve'l-akd topluluğu teşkil etme, çoğunluğun biatını alma gibi çeşitli yöntemleri ortaya koymaktadır. Bu dönemdeki farklı uygulamalar, devletin temel siyasî ve ahlâkî hedeflerine sadık kalındığı sürece müesseseleşme konusunda esnek ve yenileşmeye açık bir anlayış geliştirilebileceğini göstermektedir.

Emevîler'le birlikte başlayan dönemin devlet anlayışı ve yapısı itibariyle farklılıkları bu temelde ortaya çıkmaktadır. Öncelikle Ömer b. Abdülazîz dönemi istisna olmak üzere, Emevî uygulamaları dört halife döneminin aksine daha sonraki uygulamalar için bir delil teşkil etmemektedir. Bu

dönemle birlikte İslâm coğrafyası içinde kalan İslâm öncesi devlet geleneklerinin müesseseleşme düzeyinde özümlenmesi süreci başlamıştır. Siyasî liderliğin oluşmasında tevarüs ve saltanat sistemine geçiş bu dönüşümün en açık örneğidir. Fakat bu durum, İslâm siyasî müesseseler tarihinin İran ve Bizans geleneklerinin yeknesak bir taklidinden ibaret olduğunu iddia eden şarkiyatçı geleneği haklı gösterecek boyutlarda değildir. İslâm medeniyetinin tarihî seyir içinde oluşan kendine özgü yapısını reddetmeyi hedefleyen şarkiyatçı görüşün düştüğü en büyük hata, siyasî müesseseleşmeyi ve devlet örgütlenmesini sadece siyasî liderlik oluşumundan ibaret görmesidir. Bu basite indirgeyici yorumun aksine, İslâm tarihi içinde devlet anlayış ve yapısının gelişmesi, bazan yargı-yürütme ilişkisinde olduğu gibi kendine özgü ve orijinal müesseselerin ortaya çıkışına, bazan da vezâret gibi başka siyasî geleneklerden tevarüs edilmiş müesseselerin İslâmî esaslar açısından yeniden yorumlanmasına göre şekillenmiştir. Öte yandan Emevîler'le başlayıp devam eden saltanat uygulamalarını bir tek genel çerçevede değerlendirmek mümkün değildir. Siyasî müesseseleşmenin zihniyet temeli aynı kalmakla birlikte uygulamadaki farklılıkların son derece zengin bir çeşitliliğe yol açtığı muhakkaktır. Emevîler'de siyasî uygulamaları etkileyen kabile anlayışının Abbâsîler'de ve özellikle Osmanlı millet sisteminde devam ettiğini veya İslâm öncesi geleneklerin basmakalıp akisleri olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü aksi bir görüşle, Batı feodal iktisadî yapılarının İslâm tarihinde görülmeyişini ve feodalleşmeye yönelik bozulma temayüllerinin hiçbir şekilde siyasî meşruiyet kazanmayışını açıklamak mümkün görülmemektedir. Temel yaklaşım olarak İslâm tarihi içinde siyasî müesseseleşme seviyesinde esnek bir tavır takınıldığı, fakat özellikle âlimlerin bu müesseseleşmenin İslâm toplumuna uyarlanması düzeyinde ayıklayıcı bir görev üstlendikleri söylenebilir. "el-Ahkâmü's-sultâniyye" ve "es-Siyâsetü'ş-şer'iyye" türündeki eserler bu çabanın ürünleridir. İbn Teymiyye'nin, sadece bir veliahtın tahta oturtulmasını değil sıradan devlet memurluklarına akrabalık dolayısıyla yapılan tayinleri bile şiddetle tenkit etmesi bu konuda çarpıcı bir misal olarak zikredilebilir (es-Siyâsetü'ş-şeriyye, s. 14-16).

Hilâfet döneminde devlet kavramı ve örgütlenmesi, millet-devlet tanımlamasına dayalı milletlerarası sistemin anlayışından çok farklıdır. Bu anlamda "dârülislâm" kavramı, siyasî güç örgütlenmesi çerçevesinde

ifadesini bulan devlet anlayışının ötesinde bir dünya sistemini veya düzenini aksettirmektedir. Dolayısıyla dârülislâm tek tek devletlerden daha kapsamlı bir siyasî-hukukî alan oluşturmaktadır. Devlet kavramının, merkezî hilâfet otoritesinin zayıfladığı dönemlerde, özellikle Abbâsîler'in son devirlerinde merkezden bağımsız veya özerk otoriteler (sultanlıklar) için kullanılmış

olması bu açıdan son derece anlamlıdır. Bir başka ifadeyle dârülislâm ve dârülharp modern anlamda iki ayrı millet-devletin değil iki farklı milletlerarası düzen anlayışının karşılığıdır. Merkezî siyasî otorite olarak hilâfetin gücünü hissettirdiği dönemlerde gerek devlet anlayışında gerekse devlet örgütlenmesinde merkezîleşme temayülü ağırlık kazanırken bu müessesenin gücünü yitirdiği dönemlerde aynı dünya sistemine dayalı farklı devlet örgütlenmeleri ortaya çıkmıştır. Memlükler'in koruması altındaki Abbâsî hilâfetiyle Osmanlı hilâfeti arasındaki fark bu çerçevede dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir.

İslâm tarihi içinde devlet anlayışındaki en önemli değişmelerden biri, hilâfetin ortadan kalkışı ve sömürgeci döneminin ardından ortaya çıkan millet-devlet örgütlenmesine geçiştir. Bu dönüşüm, gerek teorik gerekse pratik devlet anlayışında ciddi bir hesaplaşma zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. Öncelikle devlet, hukukî ve ahlâkî bir hayat anlayışını siyasî anlamda hayata geçiren bir araç olmaktan çok modern milletlerarası sistemin bir unsuru olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Böylece alternatif bir dünya sistemini çağrıştıran dârülislâm anlayışı yerini, hâkim sömürgeci devletler tarafından oluşturulan milletlerarası sistemin parçası ve elemanı olma anlayışına terketmiştir. Bu milletlerarası sistemin tanımadığı unsurların, kendi içinde siyasî güç örgütlenmesinin bütün gereklerini yerine getirmeleri halinde dahi devlet olarak kabul edilmeleri imkânsız kılınmıştır. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra yaygınlaşan müslüman toplumların bağımsızlık mücadeleleri, müslüman nüfusa dayanan millet-devletlerin ortaya çıkışı ile sonuçlanmıştır. İslâm Konferansı Teşkilâtı, bu yeni dönüşümü yaşayan millet-devletlerin bir araya gelme çabasından doğmuştur. Fakat başka bir siyasî anlayışın esaslarına göre şekillenen bu millet-devletlerin gerçek bir siyasî meşruiyet temeline dayanıp dayanmadıkları müslüman toplumlar nezdinde sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu devletler yeni siyasî kimlikler oluşturmuşlarsa da bu kimlikler

tarihî temelden yoksun oldukları ölçüde iç çatışmalara ve çelişkilere yol açmıştır. Bu tarihî-dinî temelin yerine millet-devlet olgusunu ikame etmek isteyenler, devletin İslâmî-ahlâkî idealleri gerçekleştiren bir araç olduğu anlayışını terkederken buna karşı çıkanlar İslâmî devlet kavramını geliştirmişlerdir. Bu dönemde İslâmî devlet, dârülislâm ve hilâfet anlamında alternatif bir milletlerarası sistem oluşturmaktan çok bir millet-devletin İslâmî esaslara göre düzenlenmesi şeklinde yorumlanmıştır. Pakistan tecrübesi bu açıdan İslâm tarihi içinde millet-devlet fenomeniyle hesaplaşmanın ilginç bir örneğini teşkil etmektedir. Bu millet-devletlerin hukukî anlamda tek tek dârülislâm olmaları, alternatif bir milletlerarası hukuk ve siyaset sistemi oluşturmalarını sağlayamamıştır. Bu sebepledir ki bugün İslâm dünyasındaki devlet anlayışı ve yapılanması toplumdan topluma farklılıklar göstermektedir. Bazan aynı toplum içinde dahi farklı devlet anlayışlarının varlığı kaçınılmaz olmuştur. Yaşanılan geniş çaplı medeniyet çatışmasının sonucu olan bu farklılıklar, günümüz İslâm toplumlarındaki siyasî istikrarsızlığın ve dinamizmin temelini teşkil etmektedir.

İslâm Siyâsî Düşünce Tarihi ve Devlet Anlayışı. İslâm siyasî düşünce tarihi içindeki farklı yaklaşımları devlet anlayışları açısından altı ana grupta incelemek mümkündür.

a) İslâm Hukukunda. İslâm siyasî düşünce tarihi içinde en önemli kaynakları, İslâm hukukunun metodolojisi çerçevesinde devleti ve siyasî yapılanmaları yorumlayan eserler oluşturmaktadır. “el-Ahkâmü’s-sultâniyye” ve “es-Siyâsetü’ş-şer‘iyye” gibi isimler altında toplanan bu eserlerde devlet anlayışı, siyasî gerçekliğin İslâm hukuku açısından yorumlanması ve yönlendirilmesi şeklinde ortaya konmuştur. Mâverdî’nin el-Ahkâmü’s-sultâniyye’si bu türün en tipik örneğidir. Müellif bu eserinde bir yandan Kur’an ve Sünnet’e dayanan bir siyaset teorisi geliştirmeye çalışırken öte yandan İslâm toplumunun siyasî hayatına girmiş müesseseleri İslâmî prensipler ışığında yeniden yorumlamaya ve ahlâkî denetim altına almaya gayret sarfetmektedir. Bu eserlerde ortaya konan devlet anlayışı ve yapısında hukukun belirleyici rolü ağırlık taşımaktadır. Varılan her hüküm ve her sonuç İslâm hukuku çerçevesinde delillendirilmeye çalışılmış, teori bu temel prensip üzerine inşa edilmiştir. İmâmet müessesesinin şeriatın bir gereği olduğu fikri hukuk-devlet ilişkisini açık bir surette ortaya

koymaktadır (bk. İMÂMET). Hukukun hayata geçirilmesi için devletin varlığı kaçınılmaz bir zorunluluktur. Mâverdî'nin, daha eserinin ilk satırlarında bu konuda Mu'tezile âlimi Ebû Bekir el-Esam hariç bütün ümmetin icmaının varlığını vurgulaması bu ilişkinin yansımasıdır. Mâverdî eserin ilerleyen sayfalarında devletin işleyiş şartlarını ve yapısını bu temel üzerine ve İslâm hukuk usulü çerçevesinde tesbit etmektedir. İbn Teymiyye de es-Siyâsetü'ş-şeriyye adlı eserinde devletin hukukî gerekliliğini velâyet kavramı ile toplumun diğer idareci kesimine ve kamuya yaymaktadır. Bu kavramla devlet, Kur'ân-ı Kerîm'in emaneti ehline teslim etme prensibine dayanmak zorundadır. Bu noktada ahlâkî idealizm ile siyasî gerçekçiliğin kesiştiği bir siyasî kültür ve mesuliyet alanı oluşmaktadır. Böylece devlet anlayış ve yapısı felsefe geleneğinin aksine (aş. bk.), var olan siyasî gerçeklikten bağımsız ideal bir tasavvur değil gerçeğe aksettirilmesi gereken hukukî bir zorunluluktur. Fakat bu zorunluluk katı yapılara dayalı bir siyasî gerçekçiliği beraberinde getirmez. Aksine yapıların ahlâkî ve hukukî idealleri yaşatmak için var olduğu esası kabul edilir. Bu eserleri, Avrupa'da millî devletlerin müesseseleştiği XIX. yüzyılda yaygınlaşan ve devleti katı formellegal çerçeveler içinde inceleyen eserlerden ayıran husus da bu özelliktir. Bazan siyasî gerçekliğin hukukî idealizmi gölgelediği meşrûlaştırmalar söz konusu ise de bu durum bu tür eserlerin usule dair özelliği olmaktan çok uzaktır ve fer'î hükümler şeklindedir. Söz konusu eserlerde devlet temel müesseseleriyle tanımlanıp belli bir hukukî yaklaşım içinde ele alınmakta ve adı geçen her müessese hukukun öngördüğü ahlâkî prensiplerle yorumlanmaktadır.

b) Kelâmda. Kelâm ilmi çerçevesinde imâmet meselesi üzerinde odaklaşan tartışmalar İslâm siyasî düşünce geleneğinin bir parçasını oluşturmaktadır. Fakat bu tartışmalar bir devlet modeli ve yaygın bir devlet anlayışı oluşturmaktan çok akîde ile siyasî liderlik arasında teorik bir ilişki kurmaya yöneliktir. Klasik dönemde imâmet bahsinin ilahiyyât ve tabîiyyât konuları ile birlikte ele alınmış olması bu yüzdendir. İmâmet veya hilâfet başlığı altında ele alınan tartışma konuları, özellikle Hulefâ-yi Râşidîn dönemini kapsayan İslâm riyaset tarihinin belli bir açıdan temellendirilmesi, yorumlanması ve meşrûlaştırılmasına yöneliktir. Söz konusu tartışmaların yönlendirici fikri ise devlet başkanının

seçimle mi yoksa nasla mı belirleneceğidir. Şîa'nın nasla belirleme şeklindeki telakkisi, Hz. Ali'yi öteki sahâbî topluluğu aleyhine yücelten ve devlet başkanlığını yalnızca onun nesline inhisar ettiren telakki ile birleştirilmiş ve ortaya diğer üç halifenin iktidarını meşruiyet açısından sorgulayan bir imâmet doktrini çıkmıştır. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâm geleneğinde imâmete dair görüşlerin Şîa doktrininin temel iddialarına karşı geliştirilmesi bundan dolayıdır.

Eş'arî, dört halifenin iktidara geliş sırasıyla onların efdaliyeti arasında paralellik görmüş, müslümanların toplu biatını siyasî meşruiyetin temeli saymış ve sahâbîler arasındaki siyasî münakaşaları tabii ictihad farklılıklarına dayandırmıştır (el-İbâne, s. 251-261). Aynı geleneğe bağlı Bâkıllânî, siyasî otoritenin ya nas veya seçim yoluyla temellendirilebileceğini, ortada delâleti apaçık mütevâtir bir nas bulunmadığına göre "akd"in seçimden başka bir temeli olamayacağını ve erdemli müslümanlar topluluğundan oluşan ehlü'l-hal' ve'l-akdin bu seçimi üstlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Onun ele aldığı diğer konular arasında devlet başkanında bulunması gereken vasıflar, devlet başkanının iktidardan hangi durumlarda düşürüleceği veya kendisine itaatin hangi şartlarda farz olmaktan çıkacağı gibi hususlar da yer almaktadır (et-Temhîd, s. 164-239). Fahreddin er-Râzî ise bu ve benzeri konulara ilâve olarak devlet başkanının gerekliliği meselesinin naklî ve aklî temellerini tartışmış ve Ehl-i sünnet'e aykırı yaklaşımları reddetmiştir (el-Erbaîn fî usûli'd-dîn, II, 255-320). Bu tartışma konularını Mu'tezilî perspektiften inceleyen Kadî Abdülcebbâr'ın el-Mugnî adlı hacimli eserinin imâmete ayrılan cildi de (XX/1) kelâmda siyasî otoritenin temellendirilişi konusunda sistematik bir örnek teşkil etmektedir. Şîa kelâmında ise bu konudaki literatür hayli geniştir. Bunlar arasında, İbn Teymiyye'nin Minhâcü's-sünne adıyla önemli bir reddiye yazdığı, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye ait Minhâcü'l-kerâme fî marifeti'l-imâme tipik bir misal olarak zikredilebilir. Bu ve benzeri Şiî eserlerdeki ana fikre göre Allah adalet, hikmet ve lutfu gereği resulünden sonra nebevî fonksiyonları yerine getirecek devlet başkanlarını nasla belirlemiş olmalıdır. Zira imâmet, insanların seçimine bırakılmayacak kadar önemli bir husus olup nas yoluyla tayin Allah'ın üzerine vâciptir. Bundan dolayı siyasî otorite, nasla belirlendiği ileri sürülen Hz. Ali'nin nesliyle devam etmelidir. Bu farklı görüş ve tartışmalar, siyasî otoritenin temellendirilmesi konusundaki teorik birikime önemli katkılarda bulunmuştur.

c) İslâm Felsefesinde. İslâm felsefe ekolü içinde devlet, siyasî-tarihî bir gerçeklik olmaktan çok felsefî-teorik sistemin bir parçası veya uzantısıdır. Dolayısıyla felsefenin devletle ilgili temel meselesi, devleti felsefî bir ideal olarak tanımlamak ve bu ideal devleti eksik ve bâtıl devlet türlerinden ayırt edebilmektir. Bu ideal devletin siyasî-tarihî bir gerçeklik haline dönüşebilmesi ya da siyasî gerçeklik olarak varlıklarını sürdüren devletlerin düzeltilmesi öncelikli bir hedef değildir. Bu dönüşüm, ideal devletin ve bu devleti oluşturan bilgi temelinin devleti oluşturan fertler tarafından özümsendiği oranda gerçekleşebilecektir. İlk özgün ifadesini Fârâbî'de bulan bu devlet anlayışı İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarınca sistemli bir felsefî çerçeveye oturtulmuştur. Bu düşünürler için devletin felsefî tutarlılık ve bütünlük içinde anlaşılması gerekir. Fârâbî'nin Ârâü ehli'l-medineti'l-fâzıla adlı eserinde kozmolojik-ontolojik düzen, biyolojik düzen ve ideal devlet arasında kurduğu analojik ilişki bu anlayışın teorik bir yansımasıdır. Değişik düzlemlerde ortaya konan organik düzen anlayışı ve saadet tanımlaması ideal devletin kaçınılmaz unsurlarıdır. Bu ideal devleti oluşturan fertler ortak bir ruh teşkil ederler ve devlet başkanı (er-reîsü'l-evvel) taşıdığı bilgi ve ahlâk nitelikleriyle bu ortak ruhun canlı örneğini oluşturur. Bu noktada gerek Fârâbî'nin anılan eserinde gerekse İbn Bâcce'nin Tedbîrü'l-mütevahhid'inde Eflâtuncu etkinin ve şehir devleti varsayımlarının etkisi söz konusu ise de bu birikimin birçok konuda İslâmî devlet telakkisi açısından yeniden yorumlandığı da bir gerçektir. Fârâbî'nin teklif ettiği siyasî birlik şehir devletinin çok ötesinde, hatta mutlakiyetçi ya da millî birliklerin de ötesinde bir yapıdır. Bu tür bir anlayışa eski Yunan'da rastlamak mümkün değildir. Öte yandan kavramlaştırma ve sınıflandırma çerçevesinde de İslâmî düşünce geleneğinin yönlendirici etkisi açıktır. Fârâbî'nin eksik ve bâtıl devlet sınıflamalarında kullandığı "câhiliye devleti", "dalâlet devleti", "fâsık devlet" gibi kavram ve tanımlamalar Kur'an'a ait kavramların etkilerini aksettirmektedir. İbn Rüşd'ün, Eflâtun'un Devlet adlı eserine yazdığı şerh de bu konuda ilginç misaller ve ipuçları sağlamaktadır.

d) Siyasetnâme Geleneği. En tipik örneğini Nizâmülmülk'te bulan bu gelenek, devlete yaklaşım itibariyle felsefe ve hukuk ekollerinden ciddi farklılıklarla ayrılır. Devlet bu eserlerde müessese olarak tarihî bir tecrübeler birikiminin ürünüdür. Bu müesseseyi ayakta tutan ve başında

bulunan idarecileri başarılı kılan prensipler tarihî tecrübenin anlaşılması ile ortaya konulabilir. Bu prensipler tarih içinde uygulanmış oldukları için felsefe ekolünün yaklaşımının aksine son derece gerçekçi bir tarzda ele alınmaktadır. Devletin sultanla özdeşleştiği alanlarda bu gerçekçilik bazan pragmatizme doğru yönelebilmektedir. Fakat bu pragmatizm, Makyavel'in sonradan benzer bir metotla kaleme aldığı ahlâkî kayıtsızlık prensibinden tamamıyla farklıdır. Aksine gerek Nizâmülmülk'te gerekse onu takip eden Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin Nehcü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk'ü ve benzeri eserlerde bütün prensipler ve tavsiyeler ahlâkî bir çerçeveye dayandırılmıştır. Aslında İslâm düşünce tarihinde ahlâktan mutlak anlamda bağımsız bir alan olarak sekülerize edilmiş bir siyasî düşünce birikiminden bahsetmek imkânsızdır. Bu eserlerde söz konusu olan pragmatizm uygulanabilirlik ve esneklik anlamındadır. Varılan sonuçlar fıkhî bir hüküm kesinliğinde değil bir tavsiye ve nasihat mahiyetindedir. Fıkıh usulünün benzeri yerleşik ve sistematik bir metoda dayanmaması bu özelliğin önemli bir sebebi olarak kabul edilebilir. Yine de her prensip öncelikle Kur'an, hadis ve İslâm tarihi içindeki örneklerden hareketle delillendirilmeye çalışılmıştır. Bu noktada hukuk ekolü ile olan temel farklılık, aynı zamanda bu eserlerdeki devlet anlayışını da aksettirmektedir. Mâverdî ve İbn Teymiyye gibi fakihlerin aksine Nizâmülmülk bir siyaset adamı olarak belirlediği prensiplerin doğruluğunu gösterebilmek için İslâm öncesi tarihî kaynaklara da başvurmaktadır. Özellikle İran devlet geleneğinden verilen örnekler, devlet olgusunun bu eserlerde hukukî idealizmin ötesinde objektif tarihî gelenek ve tecrübeler birikimine dayanan bir müessese olarak idrak edildiğini göstermektedir.

e) Tarihî-Sosyolojik Yaklaşım. İbn Haldûn'un Mukaddime'sinde en özgün ifadesini bulan bu yaklaşıma göre devlet (mülk), insanoğluna mutlak anlamda gerekli olan tabii bir müessesedir. Bu sadece hukukun uygulanması anlamında bir gereklilik değil tarihî bir zorunluluktur. Bu tarihî zorunluluğun temelinde, insanoğlunun medenî, başka bir deyişle siyasî bir varlık (elmedenî bi't-tab‘) olmasından kaynaklanan sosyal örgütlenmenin insanoğlunun varlığını sürdürmesi için asgarî bir şart olması yatmaktadır. Fizikî ihtiyaçlar ve sosyal zaruretler bu örgütlenmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Böylece devlet, tarihin ilk dönemlerinden itibaren sosyal hayatın zaruri bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Önce yiyecek ihtiyacı ve neslin devam ettirilmesi fonksiyonları için sosyalleşme sürecine

giren insanoğlu daha sonra vahşi çevreye ve hayvanlara karşı dayanışmasını artırmış, mülkiyetin ortaya çıkışı ile birlikte doğan iş bölümü ve hukukî zaruretler sebebiyle devlet düzenine geçmiştir. Bu tür bir tahlil çerçevesi içinde devlet olmaksızın sosyal hayatın, sosyal hayat olmaksızın insanın varlığının sürdürülmesi mümkün değildir.

Bu çerçevede devlet ne tarih ötesi bir ideal, ne sadece hukukî ideallerin hayata geçirilmesi için bir araç, ne de tarihî tecrübenin getirdiği prensipler ışığında etkin kılınabilecek bir müessesedir. Belki bütün bunları değişik düzlemlerde kapsayan, fakat öncelikle tarih içinde ortaya çıkmış tabii bir siyasî sistemdir. Bu tabiilik, İbn Haldûn'un devrî tarih anlayışı ile daha da tutarlı bir anlam kazanmaktadır. İbn Haldûn'un tarihî tabiilik düşüncesini, Batı siyasî düşünce tarihi içindeki benzerleri sayılabilecek olan tarihselcilikten (historicism) ayıran temel unsur, eserin bütün bu tarihî tahlillere rağmen fıkıh usulü çerçevesinde kalmasıdır. Bu açıdan Mukaddime, devleti tabii bir tarihî müessese olarak algılayan sosyolojik yöntemle devletin düzenlenmesini inceleyen bölümlerde hüküm verirken kullanılan fıkıh usulünün ilginç ve orijinal bir sentezini yansıtmaktadır. Öte yandan devletin tarihî oluşumunu ele alırken geliştirdiği devrî tarih anlayışı, modern ilerlemeci tarih yorumlarından ve bu yorumların beraberinde getirdiği devlet anlayışından tamamıyla farklıdır.

f) Yeni Devlet Anlayışları. Batı medeniyetiyle karşılaşma ve hesaplaşma süreci, müslüman düşünürlerde yeni devlet anlayışlarının ortaya çıkışına yol açmıştır. Bu dönemde temel siyasî mesele, devlet yapısının oluşmasında siyasî katılımın etkin bir tarzda arttırılmasını sağlayacak müesseselerin oluşması ve temel İslâmî kaynaklar açısından yorumlanması olmuştur. İslâmî siyasî ideallerle modern siyasî mekanizmalar arasındaki uyum bu dönemin en öncelikli gündemini oluşturmuştur. Muhammed İkbal'in, İslâm hukukunun temel kaynaklarından olan icmaa getirdiği yeni yorumla onu modern dünyada yükselen cumhuriyetçi ruhun yegâne mümkün formu olarak görmesi (The Reconstruction of Religious, s. 164), Nâmık Kemal'in şûra prensibiyle Osmanlı meşrutiyeti arasında kurduğu bağlantı, Reşîd Rızâ'nın şûrayı, siyasî hayattaki katılımın ve kolektifliğin en önemli şartı olarak görmesi (el-Hilâfe, s. 21), Mevdûdî'nin particilik bölünmesinin yansımadığı İslâm meclisi ideali (Political Theory of Islam, s. 43) bazan birbirinden farklı sonuçlara ulaşan, fakat genelde çıkış noktalarında

aynîleşen arayışların farklı tezahürleridir. Bu arayışlar sömürgeci dönemden sonra yeni bir safhaya girmiştir. Özellikle II. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda müslüman toplumlar süratle bağımsızlıklarını kazanmışlar ve kendi devletlerini oluşturma çabasına girmişlerdir. Yeni devletlerin ortaya çıkışı bu devletlerin kimliği, tanımlanması ve idare şekli gibi meseleleri de beraberinde getirmiştir. Millet-devlet örgütlenmesine dayalı yeni devlet yapılanması, İslâm dünyasında dindevlet ilişkisi hususunda yeni ve çetin bir tartışma dönemini açmıştır. Hilâfetin ilgasını takip eden yıllarda İslâm dininin devlet hayatından tamamıyla uzak tutulması gerektiğini savunan Ali Abdürrâzık gibi düşünürlerin karşısında yeni devletlerin kimliklerinin İslâmî esaslara göre tanımlanmasını öngören devlet anlayışları geliştirilmiştir. İslâmî devlet kavramı bu tartışmanın bir ürünü olup hilâfetin kaldırılmasının doğurduğu boşluğu doldurmaya yönelik bir çabadır. Bu yeni kavrama öncülük eden Mevdûdî ve Seyyid Kutub gibi düşünürler, bir taraftan halkın değil Hakk'ın hâkimiyeti fikrine dayalı bir siyasî anlayış geliştirirken diğer taraftan icmâ, şûra, biat gibi İslâmî prensiplerin çağdaş siyasî katılım mekanizmalarının bütününe alternatif olabilecek bir devlet anlayış ve yapılanmasını sağlayabileceğini savunmuşlardır. Bu anlamda İslâmî devlet fikri İslâm inanç bütünlüğünün tabii bir sonucu olarak yorumlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-Arab, "dvl" md., XI, 252-254; Wensinck, Muʿcem, "dvl" md.; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 469; Eş'arî, el-İbâne (Fevkıyye), s. 251-261; Fârâbî, Ârâü ehli'l-medineti'l-fâzıla, Beyrut 1985, s. 37-60, 87-107, 120-137; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 164-239; Kadî Abdülcebbâr, el-Mugnî, XX/1, tür.yer.; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, Kahire 1973, s. 1-12; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen); tür.yer.; Nesefî, Tebsıratü'l-edille (Salame), II, 828-848; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Nehcü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk, İstanbul 1974; İbn Rüşd, Commentary of Plato's Republic (trc. E. I. J. Rosenthal), Cambridge 1966, s. 174, 240, 260; Fahreddin er-Râzî, el-Erbaîn fî usûli'd-dîn, Kahire 1986, II, 255-320; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Minhâcü'l-kerâme fî marifeti'l-imâme (İbn Teymiyye, Minhâcü's-

sünne [nşr. M. Reşad Sâlim], Kahire 1382/1962 içinde), I, 77202; İbn Teymiyye, es-Siyâsetü'ş-şeriyye, Beyrut 1988, tür.yer.; Zehebî, Târîhu'l-İslâm, Kahire 1367, V, 37, 200; İbn Haldûn, Mukaddime, III, 1295; A. Barker, National Character and the Factors in Its Formation, London 1927, s. 120; M. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, London 1934, s. 164; Mawdudi, Political Theory of Islam, Delhi 1964, s. 43; Ali Abdürrâzık, el-İslâm ve usûlü'l-hükm, Beyrut 1966, s. 40-46; Ishtiaq Ahmed, The Concept of an Islamic State, London 1971; Muhammad Hamidullah, Muslim Conduct of State, Lahor 1987, s. 80-145; Reşîd Rızâ, el-Hilâfe, Kahire 1988, s. 21; G. W. H. Hegel, Philosophie Des Rechts, Werke (ed. E. Moldenhauer – K. M. Michel), Suhrkamp 1971, VII, 400-402; Hâşim Yahyâ el-Mellâh, "Neşe ve tetavvüru mefhûmi'd-devle fi'l-fikri'l-İslâmî", Âdâbü'r-râfideyn, IV, Musul 1972, s. 51-55; F. Rosenthal, "Dawla", EI² (İng.), II, 177.

Ahmet Davutoğlu

DEVLET ANA

Kemal Tahir'in (ö. 1973) Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu anlatan romanı.

Tezli bir tarihî roman hüviyetindeki eserin adı, romanın kahramanlarından olan ve romanda Bacı Bey adıyla geçen Devlet Hatun'dan gelmektedir. Eser Ertuğrul Gazi'nin, Osman ve Orhan beylerin, çökmekte olan Anadolu Selçuklu Devleti'nin Bitinya ucunda "kerîm devlet" anlayışı çerçevesinde küçük bir aşiretten yeni bir devleti nasıl kurduklarının hikâyesidir. Devlet Hatun, Rum (Anadolu) bacılarının başına geçtikten sonra Bacı Bey olmuş, Osmanlılar'ın Derin Geçit'i aşmalarında bütün gücünü kullanmıştır. Roman "Kancık Vuruş", "Uyandırılan Işık", "Dost Çelmesi", "Fal", "Derin Geçit" ve

"Kerimcan'ın Yolu" adlarını taşıyan altı bölümden meydana gelmektedir.

Türk edebiyatında daha önce yazılan alışılmış tarihî romanlardan çok farklı bir anlayışla kaleme alınan Devlet Ana'da, daha ziyade Osmanlı Türkleri'nin devlet anlayışı ile Anadolu topraklarındaki hâkimiyetleri konu edilmektedir. Yazarın, Söğüt ve çevresinde Osmanlı Beyliği'nin kuruluş yılları, Konya'da Selçuklular'ın çözülüşleriyle Bizans sınırındaki kaynaşmalar, savaşçı dervişler, keşişler, Saint Jean şövalyelerinden Notüs Gladyüs, Selçuklu beyleri, bazı Moğol eşkıyaları, Orhan Gazi ile evlendikten sonra Nilüfer Hatun adını alan Tekfur kızı Lotüs, Şeyh Edebâli ve ahî teşkilâtı ile devrin mutasavvıf şairi Yûnus Emre gibi, çeşitli olayları sembolize eden belli başlı kahramanlar çevresinde geliştirilen hikâyede, Osmanlı'nın devlet kurmaya ve yönetmeye olan tabii yeteneği ile İslâmiyet'ten gelen adalet ve mülkiyet anlayışına büyük ölçüde yer verdiği görülmektedir. Kemal Tahir'in bu romanda ortaya koymak istediği esas düşüncesi ise Osmanlı Devleti'nin, Batı dünyasında Ortaçağ'da sosyal ve iktisadî alanda görülen feodalizmden çok farklı bir gelişme gösterdiği şeklindeki görüşlerinin ifadesi olarak özetlenebilir. Yazarın burada, Osmanlı toplum yapısında feodalitenin olmayışı, dolayısıyla Batı dünyasında görüldüğü tarzda bir sosyal sınıf anlayışının da bulunmadığı ve Doğu toplumlarında ferdiyetçilik anlayışının gelişmediği şeklindeki tezle ortaya

çıkışı lehte ve aleyhte çeşitli tartışmalara yol açmıştır.

Bazı yazarlara göre Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan çok, Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda Türkiye'nin içine düştüğü çıkmazdan kurtuluşu için çeşitli yollar teklif eden Devlet Ana, aynı zamanda yazarının da ifadesiyle "XX. yüzyılda yaşayan Türk insanına bir şeyler anlatmak için" yazılmıştır. Eserin Dede Korkut, Evliya Çelebi ve Naîmâ gibi klasik yazarlarla bazı millî destanlar, evliya menkıbeleri ve efsanelerden gelen ifade ve anlatım tarzı da üzerinde ayrıca durulan yanlarından birini teşkil etmiştir. 1968 Türk Dil Kurumu roman ödülünü kazanan eser, edebiyat dünyasında çeşitli tartışmalara yol açmasıyla da ayrıca şöhret bulmuştur. İlk baskısı 1967 yılında yapılan Devlet Ana'nın 1993'te 10. baskısı yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kemal Tahir, Devlet Ana, Ankara 1967, I-II; Mehmet Seyda, Türk Romanı (Devlet Ana Üzerine Açık Oturum), İstanbul 1969; Hulûsî Dosdoğru, Batı Aldatmacılığı ve Putlara Karşı Kemal Tahir, İstanbul 1974, s. 385-410; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda Eserler Sözlüğü, İstanbul 1979, s. 143-144; İsmet Bozdağ, Kemal Tahir'in Sohbetleri, Ankara 1980, s. 99-104; Türkiye Defteri (Kemal Tahir özel sayısı), sy. 6, İstanbul 1974; Berna Moran, "Devlet Ana", Yeni Düşün, sy. 62, İstanbul 1990, s. 10-23; "Devlet Ana", TDEA, II, 277-278.

Abdullah Uçman

DEVLET GİRAY

(ö. 985/1577)

Kırım hanı (1551-1577).

Mübârek Giray'ın oğlu olup 918'de (1512) doğdu. Kırım Hanı Saâdet Giray tarafından taht vârisi olarak seçildi ve kalgay* oldu. Sâhib Giray'ın hanlığı sırasında eski han Saâdet Giray ile İstanbul'a gitti; uzun süre orada kalarak Osmanlı merkezî idaresini yakından tanıdı. Sâhib Giray, 1549'da Safâ Giray'ın ölümüyle boşalan Kazan Hanlığı'na onun getirilmesini istedi. Sâhib Giray'ı gözden çıkaran Osmanlılar ise Devlet Giray'ı görünüşte Kazan hanı sıfatıyla Kırım'a han olarak gönderdiler. 2 Ekim 1551'de Bahçesaray'da hanlığını resmen ilân eden Devlet Giray, o sırada seferden dönmekte olan Sâhib Giray'ı öldürterek durumunu sağlamlaştırdı. Böylece Kırım'da Osmanlı tesir ve nüfuzunun oldukça arttığı bir dönem başlamış oldu.

Devlet Giray ataları gibi Rus düşmanlığına dayanan siyasetini büyük bir gayretle sürdürdü. Ancak Ruslar önce Kazan'ı (1552), ardından da Astarhan'ı (1556) alarak ilerisi için çok önemli sonuçlar doğuracak bir hamle yaptılar. Devlet Giray bu işgalleri önlemek istediyse de başarılı olamadı. Moskova üzerine yaptığı seferler neticesiz kaldı. Öte yandan Osmanlılar'ın 1569'daki Astarhan seferine, Astarhan ve Kazan'ın doğrudan doğruya Osmanlı idaresi altına gireceği endişesiyle gizlice muhalefet etti. İsteksiz olarak katıldığı seferde Osmanlı kuvvetlerine gerekli yardımda bulunmadı; seferin başarısızlıkla sonuçlanmasının kendi durumunu kuvvetlendireceğine, Astarhan ve Kazan'ı bizzat kendi idaresindeki kuvvetlerle geri alabileceğine inanıyordu. Aşağı Volga bölgesinin kontrolünde başarılı olamayan Osmanlılar Moskova Çarlığı ile olan mücadeleyi ona bıraktılar.

Devlet Giray 1571'de Oka suyunda Rus müdafaa hattını yarıp Moskova önlerine geldi ve burayı ateşe verdikten sonra geri döndü. Bu başarı dolayısıyla kendisine "Taht-algan" unvanı verildi. İstanbul'da da büyük bir

sevince yol açan bu seferin ardından Devlet Giray çardan Kazan ve Astarhan'ın iadesini istediyse de teklifi kabul edilmedi. Bunun üzerine 1572'de yeniden Moskova seferine çıktı, fakat Moskova yakınlarında Molodi'de yenilgiye uğradı. Bu arada Osmanlılar'ın dikkatlerini Lehistan'a çevirip krallık seçimlerine karışmaları, Devlet Giray'ı yeniden faal bir siyasî çekişmenin içine itti. Krallık seçimlerinde Osmanlılar'la yaptığı iş birliği başarıyla sonuçlandı. Az sonra da 985 Saferinde (Mayıs 1577) vefat etti.

Devlet Giray'ın hanlık dönemi, Volga bölgesinde, Altın Orda'nın mirası üzerinde Ruslar'la hayatî mücadelelerin verildiği ve Osmanlılar'la bütünleşme sürecinin kuvvetle hissedildiği oldukça önemli bir devreyi teşkil eder. 1571'de Gözleve'de bir cami inşa ettirmiş olduğu bilinmektedir. Sekiz oğlundan altısı Kırım hanı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Remmâl Hoca, Târîh-i Sâhib Giray Hân (nşr. Özalp Gökbilgin), Ankara 1973, s. 120, 134-136, 142-143, 145-146; Feridun Bey, Münşeât, İstanbul 1265, II, 541, 558-559; Abdülgaffar Kırımî, Umdetü't-tevârîh (TTEM ilâvesi), İstanbul 1343, s. 110-111; Mehmed Rızâ, es-Seb'u's-seyyâr fî ahbâri'l-mülûki't-Tâtâr (nşr. Kâzım Bik), Kazan 1248, s. 93-101; V. Zernov – Molla Hüseyin Feyizhanoğlu, Kırım Yurtuna ve ol Taraflarga Dâir Bolgan Yarlıklar ve Hatlar, St. Petersburg 1281/1864, s. 558 vd.; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1287, s. 18-21; Ahmed Refik, "Bahr-i Hazar-Karadeniz Kanalı ve Ejderhan Seferi", TOEM, VIII/43 (1333), s. 1-14; Halil İnalcık, "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü (1569)", TTK Belleten, XII/46 (1948), s. 361-368, 376-391; a.mlf., "Dawlat Giray", EI² (İng.), II, 178-179.

Halil İnalcık

DEVLETÂBÂD

(دولت آباد)

Hindistan'ın Maharaştra eyaletinde kaya üzerine inşa edilmiş kalesiyle meşhur tarihî bir şehir.

Bugün Evrengâbâd'a bağlı bir köy olan Devletâbâd'ın asıl adı Devagiri (Tanrı dağı) olup daha sonra Deogiri diye şöhret bulmuş ve Yadava hânedanının başşehri olmuştur. Delhi Sultanı Celâleddin Fîrûz Şah Halacî'nin yeğeni veliaht Alâeddin Halacî, Deogiri Kalesi'ni bir süre kuşattıktan sonra ele geçirdi (695/1296). Raca Ramçandra ona büyük bir servet vermek ve Delhi Sultanlığı'nın hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı. Ramçandra'nın Eliçpûr gelirlerini düzenli bir şekilde göndermemesi üzerine Melik Nâib ona karşı bir sefer düzenledi ve Ramçandra teslim alınarak Delhi'ye gönderildi (706/1307). Alâeddin Halacî âlicenaplık gösterip Rây-i Râyân unvanıyla onu Deogiri valisi tayin etti. Ancak oğlu Şankara sultana karşı gelince Melik Kâfûr 713'te (1313) onun üzerine yürüdü ve Şankara öldürüldü. Damadı bağımsızlığını ilân edince Kutbüddin Mübârek Şah Halacî ayaklanmayı bastırmak için harekete geçti ve Deogiri Delhi Sultanlığı'na bağlanarak Kutbâbâd adını aldı. Subhu'l-aşâ müellifine göre Tuğluklu Hükümdarı Muhammed b. Tuğluk Deogiri'yi imparatorluğunun ikinci idarî merkezi yaparak şehre Devletâbâd adını verdi. Muhammed b. Tuğluk güneyde hâkimiyet kurabilmek düşüncesiyle stratejik önemi olan şehri harekâtı için bir üs olarak kullandı ve Delhi'deki müslümanları buraya göçe zorladı. İbn Battûta Devletâbâd'ı nüfus ve ihtişamı bakımından Delhi ile kıyaslamaktadır. Muhammed b. Tuğluk Devletâbâd'a Emîr Hüsrev-i Dihlevî ile birlikte gelmiş ve Emîr Hüsrev şehrin güzelliklerini dile getiren Sahîfetü'l-evsâf adlı bir mesnevi yazmıştır.

Devletâbâd, Muhammed b. Tuğluk kuzeye yöneldikten sonra da stratejik önemini korudu. İmparatorluğunun sınır boylarında birçok problemle karşı karşıya kalan sultan nüfuzunu Devletâbâd üzerinde yoğunlaştıramadı ve otorite tesis edemedi. Emîrân-ı Sade diye bilinen Dekken soyluları 1346'da ayaklandılar ve İsmâil Muh'u kendilerine lider seçtiler. 1347 yılında

Alâeddin Hasan Gangû Devletâbâd'daki isyanından sonra Behmenî hânedanını kurdu ve başşehrini güneye Gülberge'ye nakletti. Konumlarını muhafaza etmeye özen gösteren Behmenîler burasını bir garnizon haline getirerek savunmasını güçlendirdiler. Devletâbâd 905'te (1500) Nizamşâhîler'in eline geçti ve başşehirleri oldu. Bâbürlü Hükümdarı Şah Cihan, buranın elde tutulmasını güneyin kontrolü için stratejik açıdan gerekli gördüğü için Devletâbâd'ı fethetmeyi planladı ve 1633'te şehri ele geçirdi. Devletâbâd 1757'de Dekken nâibi Nizâmülmülk Âsaf Câh'a bağlandıysa da üç yıl sonra Maratalar tarafından zaptedildi.

Devletâbâd'daki en eski İslâm âbidesi, Kutbüddin Mübârek Halacî tarafından 718'de (1318) inşa edilen cami olup müstahkem duvarları Muhammed b. Tuğluk dönemine aittir. Ayrıca Alâeddin Behmenî tarafından yaptırılan Çând Minâr ile Nizamşâhîler döneminde inşa edilen Çînî Mahal de kayda değer yapılardır. Subhu'l-aşâ müellifine göre Muhammed b. Tuğluk şehri meslek erbabı, askerler, devlet ricâli, kadılar, din adamları vb. için çeşitli semtlere böldü. Her semtin camileri, pazarları, hamamları, değirmenleri bulunmaktaydı. İbn Battûta özellikle Devletâbâd'ın "tarab-âbâd"larına (eğlence merkezleri) işaret etmektedir. Kale Behmenîler tarafından tâdil edildi. Bugün sarayların hepsi harabe halindedir. Şah Cihan da 1636'da burada bir sayfiye inşa etmiştir. IX. (XV.) yüzyılın meşhur bilginlerinden Şehâbeddin Ahmed ed-Devletâbâdî burada doğmuştur.

Devletâbâd'ın nüfusu 1901 yılında 1357 civarında iken 1951'de 827'ye düşmüş, 1961 yılında ise 1406 olduğu tesbit edilmiştir. 1981 yılında nüfusu 2697 olan Devletâbâd, Huldâbâd yolunun 15. kilometresinde bulunur.

Devletâbâd kâğıt endüstrisi ve tekstil ürünleriyle meşhurdur. Şehirde imal edilen kâğıda âbâdî adı verilir; burada dokunan kaliteli bir kumaş çeşidi ise deogiri adıyla bilinir. Devletâbâd, Ellora mağaralarını gezmeye giden turistlerin yol üzerinde ziyaret ettikleri ilgi çekici bir yerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Berenî, Târîh-i Fîrûzşâhî, Bibliotheca Indica, nr. 1860, s. 474 vd.; Emîr Hüsrev, Mesnevî-yi Sahîfetü'l-evsâf (Dîvânü Nihâyeti'l-kemâl içinde), Delhi 1332, s. 50-54; İsâmî, Fütûhu's-selâtîn (nşr. A. S. Usha), Madras 1948; İbn Battûtâ, er-Rihle, Kahire 1928, II, 105-106; Abdülhamîd Lâhûrî, Bâdşâhnâme, Bibliotheca Indica, s. 496-536; S. Piggot, Some Ancient Cities of India, Bombay 1945, s. 78 vd.; Sidney Toy, The Strongholds of India, London 1957, s. 37 vd.; el-Kamûsü'l-İslâmî, II, 410; Virginia Fass, The Forts of India, London 1986, s. 189-193; T. W. Haig, "Devletâbâd", İA, III, 559; H. K. Sherwani – J. Burton-Page, "Dawlatabad", EI^2 (İng.), II, 179-180.

K. A. Nizami

DEVLETÂBÂDÎ

(الدولت آبادي)

Şihâbüddîn Ahmed b. Şemsiddîn b. Ömer ez-Zâvulî ed-Devletâbâdî (ö. 849/1445)

Hindistan'da yetişen tefsir, fıkıh ve nahiv âlimi.

Dekken'in Devletâbâd şehrinde doğdu. Tahsilini Delhi'de Şeyh Nasîrüddin Çerâğ ed-Dihlevî'nin önde gelen talebelerinden Kadı Abdülmuktedir ve Mevlânâ Hâcegî'nin yanında tamamladı. Timur'un Hindistan'ı işgali sırasında Delhi'yi terkederek Cavnpûr'a yerleşti. Bu bölgenin hükümdarı olan Sultan İbrâhim Şarkı onu büyük bir memnuniyetle ülkesine kabul etti ve kadılkudât olarak görevlendirdi. Bundan sonra kendisine "melikü'l-ulemâ" unvanı verilen Devletâbâdî'nin hükümdar nezdindeki itibarı daha da arttı.

Nitekim sarayı ziyaret ettiği zamanlarda özel bir gümüş sandalyeye oturtularak ağırlanırdı. Devletâbâdî Cavnpûr'da vefat etti.

Eserleri. Devletâbâdî çeşitli konulardaki eserleri yanında Farsça şiirler de yazmıştır. Bilinen eserleri şunlardır: 1. Bahr-i Mevvâc. Sultan İbrâhim Şarkı'ye ithaf edilen bu eser Farsça bir Kur'an tefsiridir. İlk altı sûreye ait bölümü 1297 (1880) yılında Leknev'de basılmıştır (yazmaları için bk. Storey I/1, s. 10; I/2, s. 1193). 2. el-Akaafidü'l-İslâmiyye. Eserin yazma bir nüshası Râmpûr Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 310). 3. Şerhu Usûli'l-Pezdevî. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Usûlü'd-dîn'i üzerine yazılan bu şerhe ait yazma bir nüshanın Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın şahsî kütüphanesinde olduğu belirtilmektedir (Zubaid Ahmad, s. 168). 4. Fetâvâ-yı İbrâhîm Şâhî. Devletâbâdî'nin çeşitli fetvalarını ihtiva eden bu eser Sultan İbrâhim Şarkı'ye ithaf edilmiştir (UDMİ, IX, 471). 5. Târîh-i Medîne (Storey I/1, s. 427). 6. Menâkıbü's-sâdât. Peygamber neslinin faziletlerine dairdir (yazmaları için bk. Storey I/1, s. 211; I/ 2, s. 1261). 7. el-İrşâd fi'n-nahv (yazmaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl.,

II, 309-310). 8. Şerhu'l-Hindî. İbn Hâcib'in el-Kâfiye'si üzerine yazılan bir şerhtir (a.g.e., II, 310). 9. Bedâiu'l-mîzân. Arap dili ve belâgatıyla ilgilidir (Îzâhu'l-meknûn, I, 170, 172). 10. Musaddaku'l-fazl. Kâ'b b. Züheyr'in Kasîdetü'l-bürde'si üzerine yazılmış bir şerhtir (Abdülhay el-Hasenî, III, 22).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Gavsî Şüttârî, Gülzâr-ı Ebrâr, Asiatic Society of Bengal, Ivanow 97, vr. 47; Firişte, Târîh, Bombay 1281, II, 306; Abdülhak ed-Dihlevî, Ahbârü'l-ahyâr, Delhi 1309, s. 175-176; Keşfü'z-zunûn, II, 1371; Muhammed Sâdık, Tabakat-ı Şahcihânî, British Museum, Or. 1673, vr. 60; Gulâm Ali Âzâd, Sübhatü'l-mercân (nşr. M. Fazlurrahmân), Aligarh 1979, I, 9596; a.mlf., Meâsirü'l-kirâm, Agra 1910, s. 188-189; Sıddık Hasan Han, Ebcedü'l-ulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), III, 219; Fakır Muhammed, Hadâiku'l-Hanefiyye, Lucknow 1906, s. 319; Rahman Ali, Tezkire-i Ulemâ-i Hind, Lucknow 1914, s. 88-89; Nûreddin, Tecellî-i Nûr, Cavnpur 1900, II, 33; Storey, Persian Literature, I/1, s. 9-10, 211, 427; I/2, s. 1193, 1261; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, III, 20-22; Brockelmann, GAL, II, 285; Suppl., II, 309-310; Îzâhu'l-meknûn, I, 166, 170, 172; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, I, 245; II, 30; IV, 309; Zubaid Ahmad, The Contribution of India to Arabic Literature, Lahor 1967, s. 167-168; K. A. Nizami, "ed-Devletâbâdî", UDMİ, IX, 470-471.

K. A. Nizami

DEVLETLER HUKUKU

(bk. SİYER).

DEVLETLÜ

Osmanlılar’da devlet adamları ve ulemânın ileri gelenleri için kullanılan resmî bir hitap şekli

(bk. ELKAB).

DEVLETOĞLU YÛSUF

(ö. 828/1424'ten sonra)

Daha çok Vikayenâme adlı eseriyle tanınan divan şairi.

Hayatı hakkında bilgi yoktur. Balıkesirli olduğu bilinmektedir. Asıl şöhretini, Arapça manzum bir fıkıh kitabını Türkçe'ye tercüme etmekle sağlamıştır.

Anadolu sahasında Türkçe ilk manzum fıkıh kitabı olan ve Vikaye, Vikaye Tercümesi, Hidâye ve Vikaye Tercümesi, Manzum Fıkıh, Kitâb-ı Manzûme, Kitâbü'l-Beyân, Tuhfe-i Murâdî, Murâdnâme olarak da anılan eser daha çok Vikayenâme adıyla meşhur olmuştur. Devletoğlu bu eseri 827'de (1423) tercüme etmeye başlamış ve 828'de (1424) tamamlayarak Sultan II. Murad'a sunmuştur (bk. TSMK, Yeni Yazmalar, nr. 254, vr. 3ª; madde içinde verilen diğer varak numaraları da bu nüshaya aittir). Kâtib Çelebi'nin tercüme tarihi olarak 867 (1462) yılını zikretmesi (Keşfü'z-zunûn, II, 2024) bir yanlışlık eseri olmalıdır. Zira, "Balıkesrî olmuş anın mevlidi/Hem sekiz yüz dahı yigirmi yedi//Hicrete târîh ana ermiş iken / Hem yigirmi sekize girmiş iken // Bunu nazm etti o yıllarda hemân/Kim hakîkat maksûd oldur bîgümân" beyitleri eserin tercüme tarihini açık bir şekilde vermektedir (bk. Çelebioğlu, Mehmet Kaplan İçin, s. 44). 6960 beyit olan eser mesnevi tarzında ve aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla nazmedilmiştir. Önce besmelenin faziletinden bahseden kısa bir girişle tevhid ve na't kısımları, ardından "Sebeb-i Nazm-ı Kitâb" bölümü gelmektedir. Bu bölümde şer'î hükümlerden ve kadılıkla ilgili meselelerden söz edilip eserin mahiyeti hakkında bilgi verilmekte, ayrıca Vikayenâme'nin Hanefî mezhebine göre kaleme alındığı belirtilmektedir. Daha sonra da klasik fıkıh kitaplarında bulunan bölümlere geçilmektedir.

Halka dinî bilgi vermek, özellikle kadılara yardımcı olmak maksadıyla eserini Türkçe ve hatırda kalabilmesi için de manzum olarak kaleme aldığını belirten Devletoğlu, eserin aslının da manzum olduğunu, bundan dolayı Türkçe'ye nazmen çevrilişinin bir kusur teşkil etmeyeceğini

belirtmektedir (vr. 2b-3ª). Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Devletoğlu'nun Vikayenâme'si, Tâcüşşerîa Mahmûd b. Ahmed b. Ubeydullah el-Mahbûbî'nin (VIII/XIV. yüzyıl) Vikayetü'r-rivâye fî mesaili'l-hidâye adlı eserinden doğrudan yapılmış bir tercüme olmayıp muhtemelen bu eserden faydalanılarak meydana getirilmiş Arapça manzum bir eserin çevirisidir. Tercümede esas aldığı kaynağın dışında başka eserlerden de bazı nakillerde bulunması (vr. 92ª, 104ª, 180b), Devletoğlu'nun tek bir kitaba bağlı kalmadığını ve eserinin sadece bir tercüme olmayıp aynı zamanda yarı telif bir eser özelliği taşıdığını göstermektedir.

Vikayenâme'nin nazım tekniği bakımından başarılı olduğu söylenemez. Bu husus biraz da işlenen konunun şiirle anlatılmaya uygun olmayışından ileri gelmektedir. Esasen müellif kusurlarının farkındadır ve bunların Türkçe'den kaynaklandığını söylemektedir (vr. 4ª). Bununla birlikte Türkçe'nin "kaba ve yetersiz" telakki edilip eserlerini bu dille yazanların hor görüldüğü bir devirde Devletoğlu'nun Türkçe yazması onun sağlam bir dil şuuruna sahip bulunduğunu göstermektedir. Yer yer sohbet havasının hâkim olduğu Vikayenâme rahat bir anlatıma sahiptir. Birçok fıkhî konu tasvir, tahlil ve izah edilerek hükme bağlanmıştır. Ses yapısı, kelime hazinesi ve gramer özellikleri bakımından Eski Anadolu Türkçesi döneminin ürünleri arasında yer alan eserin dili, o devrin dinî destanları ve didaktik eserleri gibi Arapça, Farsça kelime ve terkiplerle ağırlaştırılmamıştır ve bazı dinî terimlerin dışında kolaylıkla anlaşılabilecek sadeliktedir. Şairin süs ve sanattan uzak olan ifadesi canlı, açık ve kuvvetlidir. Vikayenâme bu özellikleriyle Türk dili için zengin bir malzeme kaynağı teşkil eder.

Büyük boy 240 varak olan Vikayenâme'nin pek çok kütüphanede çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 71; Ankara Millî Kütüphane, nr. A 94; British Museum, Or., nr. 1166; Bibliothèque Nationale, Supplément Turc., nr. 26).

BİBLİYOGRAFYA

Devletoğlu Yûsuf, Vikayenâme, Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 71; Keşfü'z-zunûn, II, 2024; Osmanlı Müellifleri, I, 304; Rieu, Catalogue, s. 9; Blochet, Catalogue, I, 179; Suppl., s. 26; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1980, s. 354, 357; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri (Ankara 1949), Ankara 1972, s. 9; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 76, 77, 78; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. 222-224; Gölpınarlı, Katalog, I, 146, 147; Âmil Çelebioğlu, Sultan II. Murad Devri (824-855/1421-1451) Mesnevileri (doçentlik tezi, 1976), EAÜİF, s. 188-208; a.mlf., "Balıkesirli Devletoğlu Yusuf'un Fıkhî Bir Mesnevisi", Mehmet Kaplan İçin, Ankara 1988, s. 43-57; Abdülkadir Karahan, Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri, İstanbul 1980, s. 241-247; Mustafa Özkan, Cinânî, Cilâü'l-kulûb, İstanbul 1988, s. 10; M. C. Şehabettin Tekindağ, "İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'nde Bulunan Türkçe Yazmalar Üzerine Çalışmalar I", TM, XVI (1971), s. 146; Kemal Yavuz, "XIII-XVI. Asır Dil Yâdigârlarının Anadolu Sahasında Türkçe Yazılış Sebepleri ve Bu Devir Müelliflerinin Türkçe Hakkındaki Görüşleri", TDA, sy. 27 (1983), s. 38; TA, XXXII, 107; TDEA, II, 280.

Mustafa Özkan

DEVLETŞAH

(دولتشاه)

Devletşâh b. Bahtişâh-ı Semerkandî (ö. 900/1494-95 [?])

İran şairleri hakkındaki tezkiresiyle meşhur olan Türk asıllı müellif.

Doğum tarihi belli olmamakla birlikte tezkiresini yazmaya başladığı sıralarda elli yaşlarında olduğuna ve eserini uzun yıllar süren bir çalışma sonunda 892'de (1487) tamamladığına bakılarak onun 830-840 (1427-1437) yılları arasında doğmuş olduğu tahmin edilebilir. Timurlular'dan Şâhruh Mirza'nın nedimlerinden Emîr Alâüddevle-i İsferâyînî'nin oğludur. Bâbür'ün maiyetinde bir emîr olan büyük kardeşi Radıyüddin Ali ise aynı zamanda Türkçe ve Farsça şiir yazan bir şairdi. Ailesi, babasının nisbesine bakılırsa İsferâyîn'den Semerkant'a gelip yerleşmiş olmalıdır. Semerkandî nisbesi ise bu şehirde doğmuş olduğunu göstermektedir.

Şiirlerinde Alâî mahlasını kullanan Devletşah'ın o dönem Timurlu beyzadeleri gibi iyi bir öğrenim gördüğü tezkiresinden anlaşılmaktadır. Devletşah öğrenimini tamamladıktan sonra Timurlu prenslerin sarayına girdi ve ömrünün büyük bir kısmını burada geçirdi. Kendisinin ve ailesinin sarayla yakın ilişkisi dolayısıyla ona emîr unvanı verildi. Sonunda babasından kalan araziyi işletmek üzere çiftçiliğe başladı. Onun saraydan ayrılışına, sonraları devlet erkânı tarafından kendisine iyi davranılmamasının yol açtığı anlaşılmaktadır. Yıllarca Timur ailesine hizmet ettiği halde sonunda emirlikten çiftçiliğe düşüşünden ve maliye memurlarının zulümlerinden şikâyet etmesi bu ihtimali kuvvetlendirmektedir (Tezkiretü'ş-şuarâ, s. 80, 179, 371, 433, 437). Ancak saraydaki görevinden ayrılmasına babalarını öldüren şehzadelerin, şehzadelerini öldüren babaların davranışlarının sebep olduğu kadar dalkavuk ve iki yüzlü âlim ve şeyhlere karşı duyduğu tiksintinin de rolü olmuştur. Soylu bir aileye mensup olması sebebiyle devlet hizmetine tayin edilen kişilerin yönetici sınıftan değil de çiftçi ve esnaf arasından seçilmesine karşı içinde uyanan tepki sonucu kendisini çiftçiliğe vermiş

olması da mümkündür. Devlet yönetimiyle ilgili bu görüşünü kuvvetle savunmasına ve yanlış bir iş yaptığına inandığı Bâbür'ü ağır biçimde eleştirmesine rağmen eski görevini tekrar elde etmek ümidiyle aynı davranışta bulunan Hüseyin Baykara ve Ali Şîr Nevâî'yi övmüştür. Devletşah tekrar devlet hizmetine girme yolundaki bu isteği gerçekleşmeden 896'da (1490-91) veya 900'de (1494-95) vefat etti.

Devletşah'a asıl büyük ününü sağlayan Tezkiretü'ş-şuarâf adlı eseridir. Bu tezkire, Ebû Tâhir-i Hâtûnî'nin günümüze ulaşmayan Menâkıbü'ş-şuarâf adlı eseriyle Nizâmî-i Arûzî'nin bir tür tezkire niteliği taşıyan Çehâr Makale'si ve Avfî'nin Lübâbü'l-elbâb adlı tezkiresinden sonra gelmektedir. 892'de (1487) tamamlanan ve Ali Şîr Nevâî'ye ithaf edilen eser İran şairleri hakkında kaleme alınan genel nitelikte bir tezkiredir. Müellif bu kitabını yazarken aynı nitelikteki eserlerin yanı sıra ilmî ve edebî eserlerden de faydalanmıştır.

Tezkiretü'ş-şuarâf bir mukaddime, yedi bölüm (tabaka) ve bir hâtimeden ibarettir. Mukaddimede şiir sanatı ve meşhur on Arap şairi hakkında bilgi verilir. Bundan sonraki yedi bölümde ise 143 İran şairinin biyografileri yer alır ve şiirlerinden örnekler nakledilir. Hâtimede yedi çağdaş şair ile başta Hüseyin Baykara olmak üzere Herat sarayının ileri gelenleri anlatılır. Devletşah'ın bu eseri, çok defa ele aldığı şairleri himaye edenler hakkında bilgi vermesi dolayısıyla tarihî bakımdan da önem taşır. Bu konuda faydalandığı kaynaklardaki yanlış bilgileri de nakletmekle birlikte eser döneminin sosyal tarihi açısından önemlidir. Ayrıca şairler hakkında bugün elde bulunmayan eserlerdeki bilgileri de nakletmiş olması tezkirenin değerini bir kat daha arttırmaktadır. Devletşah'ın bu eseri, daha sonra yazılan Türkçe, Çağatayca ve Farsça tezkireleri tertip ve muhteva bakımından etkilemiştir.

Türkiye kütüphanelerinde nüshalarına rastlanmayan tezkirenin dünya kütüphanelerinde birçok yazma nüshası vardır (bk. Storey, I/2, s. 785-786). İlk olarak Bombay'da (1305/1887), daha sonra E. G. Browne tarafından London-Leiden'de (1901) yayımlanan eserin ilk beş bölümünü S. M. Zamin Ali Hindistan'da (Allahâbâd 1921), son zamanlarda tamamını Muhammed Abbâsî (Tahran 1337) ve Muhammed Ramazânî (Tahran 1366)

neşretmişlerdir. Ayrıca eserin çeşitli konularla ilgili parçaları birçok Avrupalı bilgin tarafından yayımlanmıştır (bk. Storey, I/2,

s. 786-787). İlk üç bölümü P. B. Wachla tarafından İngilizce'ye (Bombay 1909), birçok parçası J. von Hammer-Purgstall tarafından Geschichte der schönen Redekünste Persiens, mit einer Blüthenlese aus zweihundert persischen Dichtern (Viyana 1818) adlı eseri içinde Almanca'ya, ayrıca muhtelif şairlerle iligili parçaları da başta Latince olmak üzere Rusça, Fransızca ve yine Almanca'ya çevrilmiştir (bk. Storey, I/2, s. 787-788). Tezkiretü'ş-şuarâf özetlenmiş olarak Hoca Süleyman Fehîm Efendi tarafından 1223'te (1808) Sefînetü'ş-şuarâ adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1259). Eseri daha sonra Necati Lugal de Türkçe'ye tercüme etmiştir (Tezkire-i Devletşah, Ankara 1963; Devletşah Tezkiresi, İstanbul 1977).

BİBLİYOGRAFYA

Devletşah Tezkiresi (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, Browne'un önsözü, I, 7-15; Ali Şîr Nevâî, Letâyifnâme (trc. Fahrî-yi Herâtî, nşr. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1323 hş., s. 108 vd.; Keşfü'z-zunûn, I, 387-388; Browne, LHP, III, 436-437; a.mlf., "The Sources of Dawlatshah", JRAS (1899), s. 37-45; Storey, Persian Literature, I/2, s. 784-789; Ahmed Gulçîn-i Meânî, Târîh-i Tezkirehâ-yi Fârsî, Tahran 1348, I, 264-266; Bahâr, Sebkşinâsî yâ Târîh-i Tetavvur-i Nesr-i Fârsî, Tahran 1350, III, 185-191; Hânbâbâ, Fihrist, I, 1246; Safâ, Edebiyyât, IV, 531-534; M. Fuad Köprülü, "Devletşah", İA, III, 560-562; Felix Tauer, "Doulatshah", DOL, III, 45; CI. Huart – H. Massé, "Dawlatshah", EI^2 (İng.), II, 179.

Ayla Demiroğlu

DEVR

(bk. DEVİR).

DEVR-i HİNDÎ

(دور هندى)

Türk mûsikisi usullerinden.

“Hintliler’e ait devir, ölçü” anlamına gelen bu tabir, Türk mûsikisinde yedi zamanlı ve beş vuruşlu bir küçük usulün adıdır. Bir semâiye bir sofyanın eklenmesinden meydana gelmiş olup 7/8’lik birinci ve 7/4’lük ikinci mertebeleri kullanılmıştır. Bunlardan ikinci mertebeye “ağır devr-i hindî” veya “sengin devr-i hindî” adı verilmiştir. Bu mertebelerin şematik gösterilişi şöyledir:

Daha çok şarkılarda kullanılan bu usulle ayrıca ilâhiler, türküler, az sayıda saz semâisinin dördüncü hâneleri, köçekçeler, mandıra denilen oyun havaları ve diğer bazı özel saz eserleri ölçülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 27-29; Arel, Türk Musikisi, s. 93-94; Özkan, TMNU, s. 583-584; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 105-106; Sadeddin Heper, “Türk Musikisinde Usuller”, MM, sy. 345 (1978), s. 11.

İsmail Hakkı Özkan

DEVR-i KEBÎR

(دور كبير)

Türk mûsikisi usullerinden.

“Büyük devir/usul” anlamına gelen bu tabir 28 zamanlı bir büyük usulün adıdır. Bir yürük semâi, iki sofyan ve yine bir yürük semâi, iki sofyanın bir araya gelmesinden meydana gelmiş olup (6+4+4+6+4+4=28) 28/8’lik birinci ve 28/4’lük ikinci mertebeleri kullanılmıştır. Bunlardan yaygın şekilde kullanılan ikinci mertebeye karşılık bilhassa Mevlevî âyinlerinin üçüncü selâmlarının ölçüldüğü birinci mertebeye bunun dışında çok az rastlanır.

XV. yüzyıldan bu yana pek çok eserin ölçüldüğü devr-i kebîr usulünün ikinci mertebesi, zaman içinde ilk şeklindeki bazı vuruşlarının velvelelendirilmesi (küçük vuruş parçalarına ayrılması) suretiyle velvelelendirilmiş şekli icra edilmektedir. Bu değişiklik sebebiyle usulün yapısı 6+4+4+6+4+4 yerine 6+4+6+4+4+4 tarzına dönüşmüş kabul edilebilir. Usul mertebelerinin şematik olarak gösterildiği aşağıdaki şekilde usulün eski yapısı çizimin altında belirtilmiştir.

Âhenkli ritmik bir yapıya sahip olan bu usul, özellikle peşrevler başta olmak üzere kâr, beste, Mevlevî âyinlerinin üçüncü selâmları, tevşîh ve bazı ilâhilerde kullanılmıştır. Ancak usulün bestelerde kullanılışı ayrı özellik gösterir. Devr-i kebîr usulüyle daha çok “ikinci beste”ler ölçülmüştür. Bunlarda bir mısra iki usulden meydana gelir; mısraı takip eden terennüm kısmı da bir veya iki usulden teşekkül eder. İki usulden oluşan terennümlerin birinci usulünde îkaî (ritmik/usulî) terennüm, ikincisinde mısraın sonundan alınmış bir bölüm yer alır. Terennümün bir usul tuttuğu bestelerde ise sadece lafzî terennüm bulunur. Buna göre devr-i kebîr usulüyle ölçülmüş bestelerde her hâne bir usullü terennümlerde üç usul, iki usullü terennümlerde de dört usulden meydana gelir.

Muzaaf Devr-i Kebîr. Eski nazariyat kitaplarında devr-i kebîr usulü 14

zamanlı olarak gösterilmiş ve 14/2 ile 14/4'lük iki mertebesinin olduğu belirtilmiştir. Bunlardan 14/2'lik mertebenin günümüzdeki 28/4'lüğe, 14/4'lük mertebenin de 28/8'lik mertebeye karşılık olduğu görülmektedir.

Mevlevî mukabelesinin başında âyîn-i şerif okunmaya başlanmadan önce, "devr-i veledî" adı verilen ve semâzenlerin Mevlevîhâne'yi üç defa dolaşmalarından

meydana gelen yürüyüş esnasında mutrip heyeti tarafından o gün okunacak âyinin makamında çalınmakta olan peşrev, yürüyüş ritmine en uygun olan devr-i kebîr usulünde olurdu. Ancak kudümlerin vurduğu bu usulün velvelesi, âyîn-i şerifin üçüncü selâmında vurulan devr-i kebîrin velvelesinden farklıdır. Peşrev icrası sırasında kudümler birinci 14/ 2'lik için ayrı, ikinci 14/2'lik için ayrı olmak üzere değişik iki velvele vururlardı; ikinci 14/2'lik usulün velvelesi de "tek" darbı ile başlardı. Böylece âdeta iki usul birleşip tek bir usul halini alır, 14 zamanlı olması gereken usul ikiye katlanarak 28, günümüz nazarî anlayışına göre ise tekrar ikiye katlanarak 56 zamanlı bir usul haline gelmiş olurdu. Bu şekilde iki 14/2'lik, aslında 28/4'lük, fakat velveleleri farklı olan devr-i kebîr usulüne "muzaaf devr-i kebîr" adı verilmiştir. Ancak buradaki ikiye katlanmanın tamamen usulün velvelesiyle ilgili bulunduğunu, usulün aslı için söz konusu olmadığını da belirtmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1934, s. 301-303; Ezgi, Türk Musikisi, II, 91-102; Veli Kanık, Türk Musikisinde Ritm Unsuru ve Nota Kaideleri, İstanbul 1954, s. 45-47; Özkan, TMNU, s. 663-666; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 120-121; Sadeddin Heper, "Türk Musikisinde Usuller", MM, sy. 346 (1978), s. 18.

İsmail Hakkı Özkan

DEVR-i REVÂN

(دور روان)

Türk mûsikisi usullerinden.

Mevlevî âyinlerinde çok kullanıldığından âdeta Mevlevî mûsikisinin karakteristik bir ritmi durumuna geldiği için “Mevlevî devr-i revânı” ve “âyin devr-i revânı” adlarıyla da anılır. Türk mûsikisinde kullanılan on dört zamanlı yegâne usul olup altı vuruşludur. Bir semâi, bir sofyan ve yine bir semâi, bir sofyanın bir araya gelmesinden, diğer bir ifadeyle iki devr-i hindî usulünün birbirine eklenmesinden meydana gelmiştir. Mevlevî âyinlerinde velveleli şekli kullanılır. 14/8’lik birinci ve 14/4’lük ikinci mertebeleri varsa da birinci mertebesi daha çok kullanılmıştır:

Devr-i revânın kudümle velveleli vuruluşları da şöyledir:

Velveleli haliyle daha ziyade Mevlevî âyinlerinin birinci selâmlarında kullanılan bu usulle az sayıda peşrev, kâr, beste, şarkı, tevşîh ve ilâhinin ölçüldüğü de görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 31-32; Arel, Türk Musikisi, s. 117; Özkan, TMNU, s. 639-640; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 119-120; Sadeddin Heper, “Türk Musikisinde Usuller”, MM, sy. 345 (1978), s. 13.

İsmail Hakkı Özkan

DEVR-i TÛRAN

(دور توران)

Türk mûsikisi usullerinden.

“Turan devri, ölçüsü, Türkler’e ait usul” anlamına gelen bu tabir, yedi zamanlı ve üç vuruşlu bir küçük usulün adıdır. “Mandıra” olarak da anılır. Bir sofyan ile bir semâinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Buna göre devr-i tûran usulü devr-i hindî usulünün tam tersi bir yapıya sahiptir. 7/8’lik mertebesi kullanılmıştır. Ancak devr-i tûran yürük bir usul olduğundan bu usuldeki eserler nota yazımında her ne kadar 7/8’lik mertebe ile gösterilirse de hareket bakımından 7/16’lık gidişe daha yakındır. Usulün şematik gösterilişi şöyledir:

Halk mûsikisinde çok kullanılan bu usulle türkü, oyun havası, köçekçe gibi formlar ölçülmüştür. Ayrıca bazı klasik olmayan saz semâilerinin dördüncü hânelerinde kullanıldığı da görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 29-31; Arel, Türk Musikisi, s. 95; Özkan, TMNU, s. 585-587; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 107.

İsmail Hakkı Özkan

DEVR-i VELEDÎ

(دور ولدی)

Mevlevî âyini sırasında poştnişin ve semâzenlerin semâhâneyi üç defa dolaşmalarına verilen ad

(bk. MEVLEVÎ ÂYİNİ).

DEVRAK

(دورق)

İran’ın Hûzistan bölgesinde tarihî bir şehir.

Adını Farsça Derâk’tan alan Devrak, Ortaçağ’da Devrakulfürs ve bazan da sadece Medine adlarıyla anılmıştır. Devrak vaktiyle Âzer, Âcem, Mîrâkıyân, Mîrâsiyân gibi şehirleri de içine alan ve aynı adı taşıyan bir idarî bölgenin merkeziydi. Bu idarî bölge daha sonra Sürrak adıyla anılmıştır (Taberî, IV, 77). Hz. Ömer

zamanında Basra Valisi Ebû Mûsâ el-Eş‘arî tarafından 17-21 (638-642) yılları arasında fethedilen Devrak, Hûzistan bölgesinde Cerrâhiye ırmağının Devrak adı verilen kolunun iki kıyısı üzerinde kurulmuştur. Devrak ırmağı kanalla Karûn nehrine bağlanmıştı. Su kanalları sayesinde verimli bir hale getirilen bu bölge ziraata elverişliydi. Kirman ve Fars’tan hacca gidip gelenler burada konaklardı. IV. (X.) yüzyıla kadar şehirde görülebilen âteşkedeler ve Sâsânîler dönemine ait birtakım önemli binalar, Devrak’ın bu dönemdeki önemli merkezlerden biri olduğunu göstermektedir. IV. (X.) yüzyılın başlarında yazılan Hudûdü’l-âlem adlı coğrafya kitabında Devrak güzel ve halkı refah içinde yaşayan bir şehir olarak gösterilir. Arap coğrafyacıları da burayı geniş bir alana yayılmış, çarşı ve pazarları bulunan bir yer olarak tanıtırlar. Şehir ayrıca kükürtlü sıcak suları ile de meşhurdu. Bölge ve şehir X. (XVI.) yüzyılda bir Arap kabilesi olan Benî Temîm tarafından işgal edildiyse de Muşa‘şa‘ hânedanından Hûzistan valisi olarak şöhret bulan Seyyid Mübârek 1000 (1591-92) yılında bu kabileyi ülkeden çıkardı. 1029’da (1619-20) Fars beylerbeyi Devrak ve bölgesini ele geçirdi. Çok geçmeden bölgeyi bu defa bir Afşar kabilesi işgal etti. Ancak bunlar Nâdir Şah döneminde (1736-1747) Kâ‘b kabilesinden Şeyh Selmân tarafından bölgeden uzaklaştırıldılar. Şeyh Selmân Devrak’ın 8 km. güneyinde, Basra körfezine 35 km. mesafede Cerrâhiye ırmağının oluşturduğu deltada Fellâhiye adıyla yeni bir şehir kurdu. Bu yüzden Devrak eski önemini kaybederek sonradan harap olmaya yüz tuttu. Şeyh Selmân, Hüvele ve diğer düşman kabilelerin saldırılarından korunmak için

Fellâhiye'nin içinde müstahkem bir kale ve onu çevreleyen 3 km. uzunluğunda bir sur yaptırdı.

1933'te Şâdegân adını alan Fellâhiye, bugün Hûzistan eyaletine bağlı Şâdegân vilâyetinin (Şehristan) merkezidir. Yörede hurma, çeltik ve buğday üretimi yapılır. Şehrin nüfusu 1986'da 37.049 idi. Basra körfezi sahiliyle Şâdegân arasındaki bataklık bugün hâlâ Devrakistan olarak anılmaktadır.

Devrak'a nisbet edilen tanınmış âlimler arasında muhaddis iki kardeş Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhim ed-Devrakı (ö. 252/866), Ebû Abdullah Ahmed b. İbrâhim ed-Devrakı (ö. 246/860) ile yine muhaddis Ebû Bekir el-Bezzâz Ahmed b. İbrâhim b. Hasan ed-Devrakı (ö. 383/993) ve oğlu Ebû Ali Hasan b. Ebû Bekir ed-Devrakı (ö. 425/1034) zikredilebilir. Bu baba ve oğul İbn Şâzân diye tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 554, 604; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 77; İbn Rüste, el-Alâku'n-nefîse, s. 188; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 34, 88-89, 95-96; Makdisî, Ahsenü't-tekasîm, s. 27, 57, 258, 406, 411, 419; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 39, 170-172; Hudûdü'l-âlem (Minorsky), s. 130; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 352-356; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, II, 483; Kazvînî, Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd, Beyrut, ts., s. 194; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 383; II, 545; IV, 311; VII, 308; VIII, 185; IX, 572; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 242; Abdülhüseyin Saîdiyân, Serzemîn ü Merdûm-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 501; Kamûsü'l-a'lâm, III, 2174; DMF, I/2, s. 1004; M. Streck, "Devrak", İA, III, 562; Dihhudâ, Lugatnâme, XIV/A, s. 321; L. Lockhart, "Dawrak", EI² (İng.), II, 181.

Tahsin Yazıcı

DEVRAKI, Ahmed b. İbrâhim

(أحمد بن إبراهيم الدورقي)

Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrâhîm b. Kesîr ed-Devrakı (ö. 246/860)

Muhaddis.

168’de (784) Bağdat’ta doğdu. Devrakı nisbesini hangi sebeple aldığı kesin olarak bilinmemekle beraber bu konuda üç ihtimal ileri sürülmektedir. Bunlardan birincisi Ahvaz’a bağlı bir kasaba olan Devraklı olması, ikincisi ailesinin uzun bir başlık türü olan devrakıyye imal etmesi, üçüncüsü de babasının yaşadığı devirde dindar gençlere -herhalde giydikleri başlık sebebiyle-devrakı denilmesidir. Bu ihtimallerden en isabetlisinin üçüncüsü olduğu, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel’in bizzat Ahmed ed-Devrakı’den yaptığı rivayetten anlaşılmaktadır. Ailesi Abdülkays kabilesinden Benî Nükre’nin âzatlısı olduğu için ayrıca Abdî, Kaysî ve Nükrî nisbeleriyle de anılır.

Devrakı çocuk denecek yaştan itibaren ilim tahsiline başladı. Büyük hadis hâfızı ve münekkitlerinin yetiştiği bir dönemde yaşaması sebebiyle Bağdat, Basra, Kûfe ve Vâsıt gibi ilim merkezlerini dolaşarak Hüşeym b. Beşîr, Cerîr b. Abdülhamîd, Vekî‘ b. Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî, Affân b. Müslim ve Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn gibi hocalardan hadis öğrendi. Eserlerinden günümüze geldiği bilinen Müsnedü Sad b. Ebî Vakkaṣ’taki (aş. bk.) hocalarının sayısı elli altıdır. Kendisinden de Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Bakı‘ b. Mahled, Tirmizî, Ebü’l-Kasım el-Begavî gibi büyük muhaddisler faydalandı.

Ebû Hâtim er-Râzî’nin sadûk* dediği Devrakı’yi Ukaylî ve İbn Hibbân sika* olarak nitelendirmişlerdir. Sâlih Cezere Ahmed ed-Devrakı’yi ağabeyi Ya‘kub ed-Devrakı ile mukayese ederek Ahmed’in daha çok hadis rivayet ettiğini, hadis bilgisinin daha iyi olduğunu, Ya‘kub’un ise rivayet konusunda daha titiz davrandığını söylemiş, bununla beraber her ikisinin de güvenilir birer muhaddis olduklarını belirtmiştir. Ahmed ed-Devrakı’nin

oğlu İbnü'd-Devrakı diye tanınan Ebü'l-Abbas Abdullah da babasının hocalarından Affân b. Müslim ve Ebû Seleme et-Tebûzekî ile Yahyâ b. Maîn gibi otoritelerden hadis öğrenmiş, İbn Sâid el-Hâşimî, Mehâmilî, Muhammed b. Mahled ve İbn Kani' gibi tanınmış âlimlere hocalık yapmış bir muhaddisti.

Devrakı 22 Şâban 246'da (11 Kasım 860) Sâmerrâ'da vefat etti.

Eserleri. Zehebî'nin güzel eserler verdiğini söylediği Devrakı'nin bilindiği kadarıyla günümüze gelen tek eseri Müsnedü Sad b. Ebî Vakkaṣ'tır. Devrakı bu kitabında Sa'd b. Ebû Vakkas'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadisleri bir araya getirmeyi hedef almakla beraber Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr b. Âs, Ebû Hüreyre ve Zührî'nin sözü olan altı rivayeti de eserine almıştır. Bu rivayetlerin Sa'd b. Ebî Vakkas'la ilgisi yoktur. Kitabı neşreden (Beyrut 1407/1987) Âmir Hasan Sabrî, içindeki 134 rivayetin yetmiş sekizini sahih, yirmisini hasen, yirmi sekizini zayıf, ikisini çok zayıf olarak değerlendirmiş, altısı hakkında ise karar verememiştir. Sa'd'dan gelen rivayetler Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde 184'ü, Bakı' b. Mahled'in el-Müsned'inde 200'ü bulduğuna göre Devrakı'nin onun bütün rivayetlerini toplamadığı anlaşılmaktadır.

Devrakı'nin bundan başka Sîretü Ömer b. Abdilazîz ve zühdühû (beş cüzden ibaret olup talebesi Bakı' b. Mahled tarafından rivayet edildiği belirtilmektedir), Zühdü İbn Sîrîn ve Eyyûb ve Vüheyb b. el-Verd ve İbrâhîm b. Edhem ve Süleymâne'l-Havvâs (Bunu da Bakı' b. Mahled rivayet etmiştir) ile Müsnedü Alî b. Ebî Tâlib adlı eserlerinin bulunduğu da kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. İbrâhim ed-Devrakı, Müsnedü Sad b. Ebî Vakkaṣ (nşr. Âmir Hasan Sabrî), Beyrut 1407/1987; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, II, 6; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-tadîl, II, 39; İbn Ebû Ya'lâ, Tabakatü'l-Hanâbile, I, 21;

Sem‘ânî, el-Ensâb, V, 353-355; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IV, 6-7; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, I, 249-251; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, II, 505; a.mlf., A‘lâmü’n-nübelâ, XII, 130-133; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, I, 10-11; Süyûtî, Tabakatü’l-huffâẓ (Ömer), s. 220; Sezgin, GAS, I, 112; Muhammed Câsim Hammâdî el-Meşhedânî, Mevâridü’l-Belâzürî âni’l-üsreti’l-Ümeviyye fî Ensâbi’l-eşrâf, Mekke 1407/1986, II, 528-556.

M. Yaşar Kandemir

DEVRAKI, Ya‘kub b. İbrâhim

(يعقوب بن إبراهيم الدورقي)

Ebû Yûsuf Ya‘kub b. İbrâhîm b. Kesîr ed-Devrakı (ö. 252/866)

Muhaddis.

166’da (782-83) Bağdat’ta doğdu. Kardeşi muhaddis Ahmed b. İbrâhim gibi Abdî ve Kaysî nisbeleriyle de anılır (Devrakı nisbesinin anlamları için bk. DEVRAKI, Ahmed b. İbrâhim).

Bağdat’ta tâbiînin büyüklerinden meşhur hadis ve fıkıh âlimi Leys b. Sa‘d’ı gördüğü söylenen Devrakı ilim tahsil etmek için çeşitli ülkelere seyahat etmiş, Yahyâ b. Maîn, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ el-Kattân, Vekî‘ b. Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî gibi muhaddislerden hadis öğrenmiş, Ahmed b. Hanbel’den de faydalanmıştır. Kendisinden de Kütüb-i Sitte müelliflerinden başka kardeşi Ahmed ed-Devrakı, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Huzeyme, Yahyâ b. Saîd gibi büyük muhaddisler rivayette bulunmuşlardır. et-Tabakat sahibi İbn Sa‘d da onun talebesi olmuştur.

Nesâî ve İbn Hibbân onun güvenilir bir muhaddis olduğunu söylemişlerdir. Hatîb el-Bağdâdî ve Zehebî’nin de güvenilir bir hadis hâfızı olarak nitelendirdikleri Devrakı kendi döneminde Irak bölgesinde çok hadis rivayet etmekle tanınmıştır. Kaynakların çoğunda Devrakı’nin bir müsnedi olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Dâvûdî onun bir de tefsir yazdığını söylemekte ise de hocası Hüşeym b. Beşîr’in et-Tefsîr’ini rivayet etmiş olması sebebiyle (bk. Sezgin, I, 38) böyle bir hükme varılmış olabileceği akla gelmektedir.

Devrakı Bağdat’ta ölmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, VII, 360; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-tadîl, IX, 202; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XIV, 277-280; İbn Ebû Ya‘lâ, Tabakatü’l-Hanâbile, I, 414-415; Sem‘ânî, el-Ensâb, V, 353-354; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ, XII, 141-144; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, II, 505-506; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, XI, 381-382; Dâvûdî, Tabakatü’l-müfessirîn, II, 377; İbnü’l-İmad, Şezerâtü’z-zeheb, II, 126; Hediyyetü’l-ârifîn, II, 537; Ziriklî, el-Alâm (Fethullah), VIII, 194; Sezgin, GAS, I, 38.

Selman Başaran

DEVRAN

(دوران)

Sûfîlerin yalnız başına veya topluca vecde gelip dönerek zikir yapmaları anlamına gelen tasavvuf ve mûsiki terimi.

Bir vaazın, okunan Kur'an âyetlerinin veya ilâhinin etkisiyle duygulanan ve coşan bir sûfînin çok defa gayri ihtiyarî olarak yerinden fırlayıp dönmeye başlamasına devir, devran, deveran, çarhetme, hareket, kıyam ve semâ gibi isimler verilmiştir. Devran bir sûfînin tek başına dönmesiyle olduğu gibi bazan derviş cemaatinin topluca ayağa kalkıp dönmesiyle de gerçekleşir. Bu olay sûfînin iradesi dışında meydana gelirse mutasavvıflar bunu makbul bir hal sayarlar. İradeli olarak yapılan devran ise özellikle ilk sûfîler tarafından pek hoş karşılanmamışsa da daha sonra tarikat mensupları arasında usulüne uygun ve samimi olarak uygulanması şartıyla bunda bir sakınca görülmemiştir (Serrâc, s. 377-382).

Devranın saiki kalbe gelen vârid* ve cezbedir. Sûfî bazan tasavvuf meclislerinde Kur'an, vaaz ve özellikle ilâhi dinlerken kendisine gelen vâridlerin (vâridât) tesiriyle duygulanıp heyecanlanır. Bu durumda mümkün olduğu kadar heyecanını belli etmeden sükûn halini muhafaza etmesi tasavvufî edeptendir. Fakat vârid güçlü, sâlik de çok duyarlı ise sükûnetini muhafaza edemeyip sallanmaya başlar; bazan elinde olmaksızın yerinden sıçrar ve coşarak dönmeye başlar; bazan da yere yığılıverir. Heyecanı geçince sakinleşir ve sessizce yerine oturur. Tek başına deveran eden derviş çok defa bulunduğu noktada, bazan Mevlevîler gibi bir daire oluşturacak şekilde döner. Toplu olarak gerçekleştirilen devranda dervişler bir halka oluşturarak dönerler. Mevlevî semâında olduğu gibi bunun belli bir zeminde belli bir düzen içinde belli daireler üzerinde dönülerek gerçekleştiği de olur. Bir dervişin devrana başlaması için sûfîler meclisinde veya tarikat âyininde bulunması gerekmez; işittiği herhangi bir söz veya sesin tesiriyle de coşup devretmeye başlayabilir.

Kuşeyrî, IV. (X.) yüzyılda yaşayan Cehm ed-Dukkı adlı sûfînin sûfîler

meclisinde coşup devran yaptığını kaydeder (er-Risâle, s. 205). V. (XI.) yüzyılda yaşayan Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın ise sabaha kadar süren semâ meclisleri düzenlediği (İbnü'l-Müneyyir, s. 236, 240, 384), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin kuyumcular çarşısından geçerken çekiçlerin çıkardığı sese kendini kaptırarak sokakta deveran etmeye başladığı bilinmektedir.

Devran, Melâmiyye ve Nakşibendiyye dışında mutasavvıfların çoğu tarafından kabul edilip uygulanmıştır. Ancak devranla (hareket) sükûn hali mukayese edilip aralarında bir tercih yapma cihetine gidildiği de olmuştur. Bazı mutasavvıflar hareket, bazıları ise sükûn halinde olmayı tercih ederken tercihlerinin içinde bulunulan şartlara bağlı olduğunu söyleyenler de vardır. Ebû Saîd el-A'râbî hareketin vâride bağlı olduğunu, bazı vâridlerin hareket, bazılarının sükûn tesiri yaptığını söyler (bk. Serrâc, s. 383). Başka bir açıklamaya göre sâlik ya istitâr (perdenin çekilmesi) veya tecellî (perdenin kalkması) halinde bulunur. Birinci halde iken hareket etmesi, ikinci halde iken sükûnet halinde bulunması gerekir. Bununla beraber hareket zaaf ve acz, sükûn kemal işaretidir (Kuşeyrî, s. 647, 746).

Kadiriyye, Rifâiyye, Mevleviyye, Sühreverdiyye, Çiştiyye, Halvetiyye başta olmak üzere hemen bütün tarikatlarda devranî zikre büyük önem verilmiş ve tarikatın bir esası haline getirilmiştir. Mevlevîlik'te adını Sultan Veled'den alan üç devir (edvâr-ı selâse) vardır. Bu devir, dervişlerin düzenli ve edalı bir şekilde semâhânede üç defa dolaşmalarından ibarettir. Devirlerden her birinde belli selâmlar ve dualar okunarak devranın önemine ve insan tabiatıyla olan ilişkisine işaret edilir (Ankaravî, s. 67). Hem kendi eksenlerinde hem de semâhânede belli daireler üzerinde dönen Mevlevîler şeyhi kutba, semâzenleri de bu kutub çevresinde dönen yıldızlara benzetirler.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Hak tâlibi olanların sülûk esnasında iki yol takip ettiklerini, bunlardan uzun ve doğru olan

yola "müstatil tarik", daire şeklinde olana da "devrî tarik" denildiğini kaydederek devrî tariki tutanları müstatil tariki tutanlara tercih eder. Zira müstatil tarik mensupları sülûk esnasında hangi noktaya ulaşırlarsa ulaşsınlar Hakk'ı onun ötesinde görürlerken devrî tarik sahipleri her

mertebede, her yerde Hakk'ı hâzır ve nâzır bulurlar. Bunların seyirleri Hak'tan Hakk'a Hak ile Hak'tadır. Mevlevîler Hakk'ın inâyeti, mürşidin de himmetiyle tutulan ve sâliki vahdeti vücûdun sırrına erdiren bu yolu benimsemişlerdir (Ankaravî, s. 74). Ayrıca Mevlevîler, bayramlarda tebrik töreni için teşkil ettikleri halkaya "devr-i kebîr" derler.

Kadiriyye, bilhassa Halvetiyye ve onun çok sayıdaki kolları "darb-ı esmâ" dedikleri devrana büyük önem verirler. Halvetîler enfüsten âfâka (içten dışa) doğru olan devre "devr-i suğrâ", âfâktan enfüse doğru olan devre "devr-i kübrâ" derler (Harîrîzâde, I, vr. 343[a]). Cerrâhîler, Şeyh Vefâ'nın Nûreddin Cerrâhî'ye ilham ettiğine inandıkları "hay hay hû"yu okuyarak gerçekleştirdikleri "Vefâ devri"ne özel bir önem verir, ayrıca "devr-i Veledî"yi de uygularlar (Tomar-Halvetiyye, s. 31, 60).

Mutasavvıflar, döne döne zikretme ve bu yoldan Hakk'a erme gayesi taşıyan devranın tabii ve ilâhî nizama uygun bir davranış olduğunu anlatmak için feleklerin döndüğünü, hatta âlemde bulunan her şeyin dönmekte olduğunu, meleklerin arş etrafında (bk. Zümer 39/75), hacıların Kâbe çevresinde dönerek ibadet ettiklerini, bundan dolayı sülûk ehlinin ilâhî cezbeye kapılıp dönmesinin tabii bir şey olduğunu söylerler (Ankaravî, s. 75). Tarikat mensupları devrana büyük rağbet gösterdikleri için Batılı araştırmacılar onları "dönen dervişler" şeklinde adlandırmışlardır.

Devranî zikrin tarikat mensupları arasında giderek yaygınlaşması zâhir ulemâsının tepkisine yol açmış, bu uygulamayı reddetmek için çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Takıyyüddin İbn Teymiyye, Birgivî, Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd Efendi gibi ünlü âlimler devran karşısındaki tepkilerini sert şekilde ortaya koymuşlar, bazıları daha da ileri giderek raks ve devranı helâl sayanların kâfir olacağını iddia etmişlerdir. Saçaklızâde Mehmed ve İbrâhim Halebî raks ve devrana şiddetle karşı çıkmışlar, döne döne zikir yapmanın dini oyun ve oyuncak haline getirmekten başka bir şey olmadığını söylemişlerdir. Zenbilli Ali Efendi bir risâlede devranı savunurken Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd Efendi ona karşı çıkmışlardır. Sünbül Sinan, Kemalpaşazâde'ye karşı devranı savunmak için biri Arapça, diğeri Türkçe iki risâle yazmıştır. Bununla birlikte Kemalpaşazâde'nin devranın câiz olduğu yolunda bir fetvası vardır; ayrıca devran halinde zikreden tarikat ehline dokunulmasını yasaklayan bir

de ferman çıkarılmıştır (Tomar-Halvetiyye, s. 60). Osmanlılar'da bazı vâiz ve müftüler tarafından desteklenen ve zaman zaman fiilî müdahalelere varan devran aleyhtarı hareketleri önlemek için devletçe tedbir alınmıştır. Buna rağmen bu konudaki tartışmaların arkası kesilmemiş, devranın lehinde ve aleyhinde pek çok risâle kaleme alınmıştır. İmâmiyye Şiîleri de semâ ve devranı red için risâleler yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lüma, s. 377-383; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 205, 647, 746; Gazzâlî, İhyâ, Kahire 1312, II, 182-210; İbnü'lKayserânî, Kitâbü's-Semâ, Köprülü Ktp., nr. 391; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü iblîs, s. 249; İbnü'l-Müneyyir, Esrârü't-tevhîd, Tahran 1348 hş., s. 236, 240, 384; İbn Teymiyye, Mecmûatü'r-resâil, I, 69; Câmî, Nefehât, s. 468; Zenbilli Ali Efendi, Risâletü'd-deverân, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr. 111b; Kemalpaşazâde, Risâle fî tahkıki'l-hak, Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 327; İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, er-Rehs ve'l-vaks li-müstahilli'r-raks, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 429, vr. 65[a]; Birgivî, Tarîkatü'l-Muhammediyye, İstanbul 1318, IV, 61; Aziz Mahmud Hüdâyî, Keşfü'l-kınâ an vechi's-semâ, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 190/1; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ ve hüccetü's-semâ, Bulak 1256, tür.yer.; Abdülahad Nûri, Risâle fî cevâzi'd-deverâni's-sûfiyye, İstanbul, ts.; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak, İstanbul 1297, s. 201; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 343[a]; Abdülkerîm Celvetî, Risâle fî hakkı'd-deverâni's-sûfiyye, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3632, vr. 311; Abdülganî en-Nablusî, Risâle fî tahkıki'd-deverâni's-sûfiyye ve semâihim, Süleymaniye Ktp., Süleyman Paşa, nr. 392; Saçaklızâde Mehmed, Risâle fi'r-raks, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 1915, vr. 5b; Tomar-Kadiriyye, s. 49, 56; Tomar-Halvetiyye, s. 31, 60; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdab ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 85; H. Kâmil Yılmaz, "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Semâ Risâlesi", MÜİFD, IV (1986), s. 237-284; Recep Uslu, "Devran Sürenindir...", Yedi İklim, V/38, İstanbul 1993, s. 94-95.

Süleyman Uludağ

MÛSİKİ.

Mevleviyye ve Bektaşiyye dışındaki tarikatlarda zikir genel olarak “kuûd”, “kıyam” ve “devran” denilen şekillerde icra edilir. Zikri hafî ve kuûdî olarak icra eden Nakşibendiyye dışındaki diğer tarikatlarda zikre oturularak başlanır, ayakta devam edilir ve zikir dönerek yapılan devranla sona erer. “Halka” denilen daire şeklinde sıralanan dervişlerin ayakta, tarikatın özelliğine göre sağa veya sola dönerek yüksek sesle Allah’ın isimlerini okuyarak yaptıkları zikre devran adı verilir. Devran zikri yapılan tekkelere pek yaygın olmamakla birlikte “devranî tekkeler”, dervişlerine de “devranî dervişler” denilmiştir. Devranî tekkelerde zikre, tarikatın yüksek sesle okunan evrâdıyla oturarak (kuûdî) başlanır; kelime-i tevhid ve ism-i celâl zikriyle devam edildikten sonra ayağa kalkılarak kıyamî zikre geçilir. Uzunca bir süre devam eden kıyamî zikirden sonra ise devranî zikir yapılır. Tarikatlara göre birçok farklılık gösteren devran genel olarak şu şekilde yapılır: El ele tutuşan dervişler “ism-i hû”yu zikrederek devrana başlarlar. İlk “hû”da sağ ayakla sağa doğru kısa bir adım atılır, ikinci “hû”da sol ayak sağ ayağın yanına getirilir, böylece başlayan devran üç dönüş devam eder. Allah, vâhid, ahad, samed isimleri zikredilerek aynı şekilde devrana devam edilir. Tarikatın usulüne göre bu dönüş sağa veya sola doğru olabilir. Meselâ Kadiriyye’de dönüş sağa, Halvetiyye’de soladır. Zikir, “Kalbimde fikrim Allah, dilimde zikrim Allah, nur Muhammed sallallah, lâilâhe illallah” denilerek ve kelime-i tevhid okunarak sürdürülür. Sağ kol yanındakinin omuzuna, sol kol beline konularak zikre devam edilir. Bir müddet sonra “ism-i hay”a geçilince zikir kalbîye dönüşür ve hafifler. Zâkirler zikrin başından itibaren zikrin ritim ve hareketine uygun ilâhiler okurlar. Seslerin perde perde yükselmesiyle “ism-i hû” süratlenir. Bir süre bu şekilde devam edildikten sonra nihayet kısa “hû”larla devran zikrine son verilir. Burada ana hatları ile verilen devran, zikri icra eden tarikatın âdâbına ve tarikatın bulunduğu coğrafyaya göre çok daha farklı şekillerde uygulanabilir. Meselâ Kadirîler’de, devran sürerken Mevlevîler gibi kollar açılmadan tek başına sağa doğru hızla dönülen bir semâ uygulaması vardır. Halvetiyye’nin Sivâsiyye kolunda da devrana kalkılınca herkes kendi ekseni etrafında “hay Allah” diye zikreder, daha sonra halka teşkil edilir.

Devran zikri özellikle XIX. yüzyılda yeni tavır ve şekiller kazanmış, tavaf tevhidi, Beyyûmî zikri, bedevî topu, demdeme gibi yeni kıyamî-devranî zikir usulleri bu yüzyılda yaygınlık kazanmıştır.

Türk mûsikisinde sadece devran sırasında okunmak üzere zikrin ritmine ve muhtevasına uygun şekilde bestelenen eserlere "devran ilâhileri" adı verilir. Devran zikrinde adım atmalar en önemli hareketi teşkil ettiğinden bu kısımda okunacak ilâhilere başlanırken eserin ayak temposuna uygun olması gerekir.

Dinî mûsiki repertuvarında önemli bir yeri olan devran ilâhilerine şu eserler örnek gösterilebilir: Halvetîler, "Aşkın ile âşıklar yansın yâ Resûlellah" mısraıyla başlayan ilâhi ile devrana girerler. "Dolap niçin inilersin, derdim vardır inilerim" mısraı ile başlayan düyek usulünde ve rast makamındaki eser de devrana girerken okunur. Her mısraın sonunda "yâ hay" zikri tekrarlanır. Bu ilâhinin bir de nevâ ve uşşak bestesi vardır. Devrana kalkılırken okunan bir diğer eser de, "Ey âşıkan ey âşıkan illallah hû" mısraı ile başlayan hicaz ilâhidir. "Şûrîde vü şeydâ kılan yârin cemâlidir beni" mısraı ile başlayan ilâhi de Zekâi Dede tarafından hicaz, ferahnâk ve acem makamlarında düyek usulünde bestelenmiştir. Devranın başlarında ağır olarak söylenen "ism-i hû" bölümünde okunması en uygun olan ilâhi budur. Bu bölüm devam ederken okunan diğer bir ilâhi de, "Durmaz yanar vücûdum âh etmeyip nideyim" mısraı ile başlayan düyek usulünde rast ve mâhur makamlarında bestelenmiş eserdir. "Gelin ey âşıklar gelin hû mevlâm hû" mısraıyla başlayan düyek usulündeki sabâ ilâhi de bu bölümdeki "ism-i hû"dan sonra okunur. Devranın sonlarına doğru "ism-i hay" zikrinin iyice hızlandığı sırada okunan eserlere, "Benem ol aşk bahresi denizler hayran bana" mısraı ile başlayan ağır düyek usulündeki sabâ ilâhi ile, "Allah Allah hüve rabbünâ yâ rahman" mısraı ile başlayan düyek usulünde sabâ ve nevâ makamlarında bestelenmiş cumhur ilâhisi örnek verilebilir. Rast makamında, "Ben dervişim diyene"; hicaz, mâhur, uşşak, bayatî makamlarında bestesi bulunan, "Gönül hayran oluptur aşk elinden"; sabâ makamında, "Arayı arayı bulsam izini"; nihâvend makamında, "Zâhid bizi ta'neyleme devranîyiz Halvetîyiz"; uşşak makamında, "Seyrimde bir şehre vardım"; segâh makamında, "Zâhidlere karşı bu dem dönsün bizim devrânımız"; eviç makamında, "Devrân odur kim devrânı devr-i felek bilmez ola", "Mevlâm senin âşıkların devrân ederler hû ile" mısralarıyla

başlayan ilâhiler sıkça okunan devran ilâhilerinden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ Âgâh, Fütüvve-i Edevât-ı Cehz-i Dervîşân, Yazmanın Nihat Azamat'taki Fotokopisi, s. 25; Cemâleddin Server Revnakoğlu'nun Özel Notları, Divan Edebiyatı Müzesi [İstanbul], nr. 137 (Dosya); a.mlf., "Yûnus'un Bestelenmiş İlâhîleri Nerede ve Nasıl Okunurdu", TY, sy. 319 (1966), s. 128-139; Ergun, Antoloji, I, 11, 13; II, 480, 671-672; Şengel, İlâhîler, II, 52; III, 85; Töre, İlâhîler, V, 68; VII, 98, 118; Halil Bedi Yönetken, "Kıyamî Zikirler ve Türk Dinî Rakısları", TFA, sy. 156 (1962), s. 2775-2777; Halil Can, "Dinî Türk Musikisi Lügatı", MM, sy. 218 (1966), s. 56; a.mlf., "Tasavvuf/Tarikatlar Musikisi", a.e., sy. 295 (1974), s. 15-16; a.mlf., "Dinî Musikî", a.e., sy. 309 (1975), s. 28; sy. 316 (1976), s. 19; H. Kâmil Yılmaz, "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Semâ Risâlesi", MÜİFD, IV (1986), s. 283.

Nuri Özcan

DEVRE ÇIKMA

Osmanlılar'da taşrada görev yapan idarecilerin çeşitli meseleler dolayısıyla kendi sorumluluk bölgelerini dolaşmalarını ifade eden bir tabir.

Bu tabire XVI. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlı kaynaklarında ve resmî belgelerinde "il/vilâyet üzerine çıkma", "gezüp gözetme", "gezüp yürüme" ve "devreyleme" şekillerinde rastlanır. Devre çıkma şeklinde terim anlamı kazanıp yaygın olarak kullanılması ise halkın büyük çapta şikâyetlerine yol açan bir zulüm ve suistimal kavramı haline geldiği XVI. yüzyılın sonlarından itibaren başlar.

Taşrada görev yapan ve "ehl-i örf" adıyla anılan beylerbeyi, sancak beyi ve bunların adamları, timar ve zeâmet sahipleri, subaşı, has voyvodaları asayişi sağlamak, merkezden gelen emirleri yerine getirmek ve bazı malî meseleleri halletmek veya teftişte bulunmak maksadıyla zaman zaman kendi idarî bölgelerini dolaşırlardı. Ancak bu hareket çok defa halkın şikâyetlerine yol açtığı için belirli bazı şartlara ve kaidelere bağlanmış, kanunnâmelere yer yer genel hükümler konularak bir düzen altına alınmaya çalışılmış, hatta suistimallerin çok arttığı dönemlerde geniş kapsamlı, adâletnâme denilen emir ve yasaknâmeler çıkarılmıştı.

Kanûnî Sultan Süleyman dönemine ait 1540 tarihli bir yasak hükmünde beylerbeyilerin ve sancak beylerinin has*larını toplamakla görevli voyvodalar, kadıların nahiyelerdeki temsilcileri olan nâibler, zeâmet-timar sahipleriyle bunların adamları gibi daha alt derecedeki görevlilerin suistimalleri söz konusu edilirken ne şekilde ve hangi gerekçelerle devre çıkabileceklerine de işaret edilmişti. Buna göre devre çıkma, ancak o yörede çok önemli bir meselenin başgöstermesi, vergilerin veya tahsil edilememiş rüsûmun toplanması, öşür olarak alınan mahsulün satılması, kadı veya nâibin hazır bulunamadığı veya ulaşamadığı uzak yerlerde meydana gelen hırsızlık ve cinayet olaylarında ahalinin gelip onlara başvurmaları gibi durumlarda mümkündü. Bunun dışında voyvodaların, her üç ayda bir vergilerini toplamakla yükümlü oldukları haslara ait yerlerdeki ahalinin durumunu yerinde görmek ve kontrol etmek üzere devre

çıkabilecekleri de belirtiliyordu. Fakat bu sırada herhangi bir suistimale ve zulme meydan verilmemesi için voyvodaların yanında toprak kadılarının veya nahiye nâiblerinin bulunması şart koşulmaktaydı. Bu küçük rütbeli idarecilerin dışında beylerbeyi, sancak beyi ve kadıların gerektiği hallerde köyleri dolaşmalarına herhangi bir sınırlama getirilmemişti.

Öte yandan kadıların kendi kazaları içindeki nahiyelere vekil olarak tayin

ettiği ve o nahiyede görülecek davalardan elde edilecek gelirleri iltizam usulü ile kendilerine bıraktığı nâibler ise ancak kadıların bulunmadığı hallerde, padişahın hasları ile ilgili hususlarda bir emir geldiğinde, anlaşmazlığa düşen davalıların isteği durumunda, vefat eden şahsın veresesinin yaşının küçük olması dolayısıyla gönderilen emir uyarınca onun hissesinin korunması veya veresenin kendisine müracaat etmesi hallerinde ve voyvodalarla birlikte teftiş maksadıyla bulundukları yerden ayrılabileceklerdi. Bütün bu idarecilerin söz konusu görevlendirmeler dışında herhangi bir bahane ile devre çıkmaları yasaklanmıştı. Devre çıktıklarında da kalabalık maiyetle gitmemeleri, köylülerin rızâsını almadan evlerine misafir olmamaları, parasını vermeksizin yiyecek, erzak, yem, hayvan vb. istememeleri gerektiği belirtilmişti.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru devletin içine düştüğü umumi zaafın bir sonucu olarak bu defa beylerbeyi, sancak beyi ve kadı gibi yüksek idareci zümrenin geçinebilmek ve kalabalıklaşan adamlarının (kapı halkı) ihtiyaçlarını karşılayabilmek için sık sık devre çıkıp “salgun” adı altında çeşitli vergiler koymaları, zorla para toplamaları, devre çıkma tabirini tamamıyla bir zulüm ve suistimal kavramı haline dönüştürdü. 1595 tarihli adâletnâmede vezirler, beylerbeyiler, voyvodalar, sancak beyleri, subaşılar, mülk ve vakıf köylerin zâbitleri, emin, âmil gibi büyük küçük resmî görevlilerin on on beş atlı ile “il üzerine” çıktıkları, nâiblerin de kendilerine katıldıkları, uğradıkları köylerden bedava yiyecek ve yem alıp çeşitli bahanelerle para topladıkları belirtilerek bu hareket yasaklanmış; çok gerekli hallerde iki üç ayda bir ancak dört beş atlı ile devre çıkılabileceği, her neye ihtiyaç duyulursa satmak isteyenden ücreti ödenmek suretiyle alınabileceği, köylere inildiğinde köy halkının kendi rızâsı ile göstereceği boş evlerde kalınabileceği kaydedilmişti.

1609 tarihli genel adâletnâmede ise doğrudan doğruya devre çıkma ve bu bahane ile halka yapılan zulmün konu edilmiş olması, XVII. yüzyıl başlarında bu hareketin oldukça yaygınlaştığını gösterir. Bunda Anadolu'yu altüst eden iç karışıklıklar (Celâlî isyanları) dolayısıyla mahallî idarecilerin, hatta merkezden görevlendirilen vezirlerin kalabalık maiyetleriyle eşkıya takibine çıkmalarının da büyük rolü olmuş, bir taraftan Celâlî eşkıyasının saldırıları, öte yandan bizzat devlet görevlilerinin aşırı istekleri halkın şikâyetlerine, hatta yerlerini yurtlarını terketmelerine yol açmıştı. Nitekim 1609 tarihli adâletnâmede, 200-300 atlı ile devre çıkan beylerbeyi, sancak beyi ve voyvodaların halktan "kan öşrü", at, katır, deve, çeşitli malzeme, arpa, saman, odun, ot, koyun, kuzu, tavuk, yağ, bal alıp bunlara benzer salgunlar saldıkları, gerek Celâlî eşkıyasının gerekse bunların zulmü yüzünden köylerin boşaldığı, boşalan köylerin arazi ve çiftliklerinin devlet görevlileri tarafından satın alındığı, bu kanunsuz hareketlerin şiddetle yasaklandığı, çiftliklerin ve arazilerin derhal sahiplerine geri verilmesi veya terkedilmesi gerektiği, emre uymayanların cezalandırılacağı belirtilmekteydi.

Bu kesin yasaklamalara ve alınan sert tedbirlere rağmen devir bahanesiyle suistimaller sürmüş, hatta devre çıkma, halka çeşitli adlar altında tekâlîf*-i şâkka cinsinden vergiler salma ve bunları toplama vasıtası haline gelmişti. Nitekim resmî belgelere göre devir sırasında zorla ikamet etme, yiyecek, yem ve hayvan talebinden başka salınan keyfî vergiler selâmlık, kaftan-bahâ, nal-bahâ, divan ağırlığı, çizme-bahâ, konak akçesi, göçek akçesi, çubuk akçesi, diyet öşrü, devir akçesi, kethüdâlık akçesi, ambar akçesi, deve kirası, huddâm akçesi, kazık akçesi, düzenlik akçesi gibi çok çeşitli adlar taşımaktaydı.

Mülkî ve askerî idarecilerin yanında adaletin temsilcisi olan kadılar da özellikle XVII. yüzyılın başlarından itibaren sadece mal ve para toplamak maksadıyla sık sık devre çıkmaya başladılar. Uzun bir süre işsiz bekledikten sonra kısa bir dönem için tayin edilen kadıların bir kısmı ancak keşif maksadıyla veya davacıların isteğiyle devre çıkmaları gerekirken fırsat buldukça devre çıkarlar, gezici mahkemeler kurup dava görürler, haksız para ve mal toplarlar ve bundan sonraki hayatlarını garanti altına almaya çalışırlardı. Bunların herhangi bir haksızlığın veya eşkıyalığın teftişi için merkezden gelen emirleri öne sürerek mehâyif teftişi* ve umumi teftiş adı

altında devre çıkıp türlü suistimallerde bulunmaları, hem eşkıya saldırıları hem de ehl-i örf baskıları karşısında halkın tek dayanağı olan adalet mekanizmasına karşı genel planda bir güvensizliğe yol açmaktaydı. Büyük küçük bütün mahallî idarecilerin sadece salgun salmak ve para toplamak için çeşitli bahanelerle devre çıkmalarının şiddetle yasaklanmasına ve tebaanın her türlü zulüm ve haksızlıktan korunmasında büyük bir hassasiyet gösterilmesine rağmen bu tür uygulamalar, bozuk sosyal ve iktisadî şartların da tesiriyle, XVII ve XVIII. yüzyıl boyunca sürmüş, XIX. yüzyılda daha değişik bir mahiyet kazanmıştır (bk. Şânîzâde, II, 266). Bu tür haksız talepler, zamanla halkla devleti karşı karşıya getirerek sosyal yapıyı derinden sarsan önemli gelişmelere de sebep olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar: Hırzü'l-mülûk (haz. Yaşar Yücel), Ankara 1988, s. 196; Şânîzâde, Târih, II, 266; Barkan, Kanunlar, s. 317, 323-324; Uluçay, XVII. Asırda Saruhan, s. 102, 111, 116-117, 119-121, 136-139, 208, 216, 292, 369, 405-406; a.mlf., XVIII. ve XIX. Asırlarda Saruhan, s. 112-113, 191-195; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965, s. 130-133, 473-480; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adlî Rüşvet), Ankara 1969, s. 127; a.mlf., Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı, Ankara 1972, s. 16-17; Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celâlî İsyanları, Ankara 1975, s. 242-254, 296-297, 302-307; Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", TTK Belgeler, II/3-4 (1967), s. 49-145; Avdo Suçeska, "Bosna Eyâleti'nde Tekâlif-i Şakka", TED, XII (1982), s. 755-762.

Feridun Emecen

DEVRİYYE

(دوريه)

Fars ve özellikle Türk edebiyatında İslâm tasavvufundaki devir anlayışını işleyen manzumelere verilen ad.

Devriyyeler devir* nazariyesinin, İran ve Türk tasavvuf edebiyatlarının yanı sıra özellikle tekke, halk ve Bektaşî edebiyatlarına ait değişik nazım şekilleriyle ifade edilmesinden meydana gelmiştir. Ayrıca klasik Fars ve Türk edebiyatlarına ait çeşitli metinlerle çok defa gazel ve kasidelerde bu nazariyeyi bazan bütünüyle, ekseriya dolaylı olarak işleyen örneklere rastlanmakla beraber bunların sayısı azdır.

360 derecelik bir daire şeklinde izah edilen ve ortasından geçen "hatt-ı mevhûm" denilen düz çizgi ile 180 derecelik iki kavse ayrılarak iki safhada anlatılan devir anlayışının (Mârifetnâme, s. 30'dan alınan şekli için aş. bk.) başlangıçtan itibaren ortaya çıkan birinci devresine "mebde" adı verildiği gibi 180 derecelik bir yay halindeki bu kısmına "kavs-i nüzûl" de denilmektedir. Vücûd-ı mutlaktan ayrılan nûr-ı ilâhînin âlem-i süflî olan

dünyaya, başka bir deyişle toprağa intikaline kadar geçen bu devresini anlatan devriyyelere ferşiyye veya devriyye-i ferşiyye adı verilir. Üsküdarlı Hâşim Baba'nın Devriyye-i Ferşiyye'si Türk edebiyatının bu konudaki en tanınmış eseridir.

İlâhî nurun yine sırayla topraktan madene, ondan bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan mahlûkatın özü (zübdesi) ve en şereflisi olarak yaratılan insana intikal ederek onun suretinde ortaya çıkmasına ve insanın da insân-ı kâmil mertebesine yükselerek ilk zuhur ettiği asıl kaynağa, yaratıcısına dönmesine ise "meâd" denir. Bu devre, bir yükselişi ifade ettiğinden "suûd" veya dairenin ikinci kısmını meydana getirdiğinden "kavs-i urûc" diye de adlandırılır. Bu ikinci devri işleyen eserler ise arşiyye veya devriyye-i arşiyye olarak tanınmaktadır. Niyâzî-i Mısrî'nin "Devriyye-i Arşiyye"si bu türün Türk edebiyatındaki en tanınmış örneklerindendir. Ferşiyyelerde

mutlak varlıktan ayrıldıktan sonra dünyaya inişe kadar katedilen yolculuk, arşiyyelerde ise dünyadan tekrar yüce âleme, huzûr-ı ilâhîye kadar yükseliş, fenâ fillâha eriş konu edilir.

Anlatım sırasında vahdeti vücûd* düşüncesinin tesiriyle şair geçilen bütün devreleri, girilip çıkılan bütün halleri çok defa kendi şahsî macerası gibi anlattığı için ortaya, hemen bütün devriyye yazanlarda görülen ve Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'nin, "Evvel benem âhir benem bâtın benem zâhir benem/Her mü'min ü tersâ benem inkâr ü îmân olmuşam // Zerrât-ı âlem hep benem âdemde olan her demem/Hem İbrâhim Edhem benem Belh içre sultân olmuşam" beyitlerinde karakteristik ifadesini bulan bir söyleyiş tarzı çıkar. Mevlânâ'nın (Dîvân-ı Kebîr ve Mesnevî'de bulunan devriyye örnekleriyle bunların kısa bir değerlendirmesi için bk. Köprülü, s. 222-223), Yûnus Emre ve diğer vahdeti vücûd anlayışına sahip Sünnî mutasavvıfların hepsinin devriyyelerinde yer alan bu tasavvufî, remzî ifade tarzı yanında aynı şairlerin halk için yazdıkları devriyyelerde çoğunlukla insanın ana rahmine düşmesinden başlayarak ölümüne kadar, hatta bazan ölümden sonraki bazı sahfaları da içine alan bir anlatımla karşılaşılmaktadır. Bu manzumelerde, ana rahmine düşme anından itibaren kişinin başına gelecek olan maddî ve mânevî sıkıntılara işaretle dünya hayatında bunlardan kendini korumanın yollarını anlatan, kabir ve âhiret âleminin güçlüklerini gözler önüne seren şer'î devriyyeler de yazılmıştır. Yûnus Emre'nin, "Ata belinden bir zaman anasına düştü gönül/Hak'tan bize destur oldu hazîneye düştü gönül" beytiyle başlayan şiiri bu tip devriyyelere örnektir (Yûnus'un şiirlerinde devir anlayışıyla kaleme alınmış beyitlerle bazı devriyyelerden örnekler için bk. Tatçı, I, 305-308; Köprülü, s. 325-326). Ayrıca bu anlayıştan hareketle devriyye türü, ileride ayrı bir nevi olarak ortaya çıkacak yaşnâmeye de dönüşmektedir (bk. Çelebioğlu, s. 151, 153). Nitekim Türk edebiyatında ilk devriyyeyi kaleme aldığı bilinen Ahmed Yesevî'nin hikmetleri arasında, "Hâlikımnı izler min tün kün cihân içinde/Tört yanımdın yol indi kevn ü mekân içinde" mısralarıyla başlayan on beyitlik hikmeti kısa ve özlü bir devriyye örneğidir (Dîvân-ı Hikmetten Seçmeler, s. 304). Ancak yine onun, "Eyâ dostlar kulak salun ayduğumga/Ne sebebdin altmış üçde kirdim yirge/Mi'râc üzre Hak Mustafâ rûhum kördi/Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge" kıtasıyla başlayan ve seksen sekiz kıta tutan altı hikmetten meydana gelen devriyye-yaşnâmesi de hem türünün ilk örneği, hem de devriyye ile yaşnâme arasındaki ilgiyi

gösteren karakteristik bir misaldir (a.g.e., s. 58-93).

Tasavvufî devriyyeler içinde şeriatin zâhirine muhalif görünen, yoruma açık ve remzî ifadelerle kaleme alınmış olanlarına, dinî-şer‘î kayıtlara aykırı sözler söylemekte aşırılıktan çekinmedikleri bilinen Melâmîler'in yanında çoğunlukla Bektaşîler'in ve onların tesiri altında bulunan diğer Alevî zümrelere mensup şairlerin daha fazla rağbet ettiği görülmektedir. Bunun önemli bir sebebi konunun, insân-ı kâmil haline yükselmeden önce, yani kavs-i nüzûl ve urûc devresinde iken tabâyi-i erbaa ve anâsır-ı erbaa safhalarında cemâdat, nebâtat ve hayvanata ait aslında beşerî olmayan çeşitli menfi tezahürlere sahne olan insan varlığını kınayıp yermeye elverişli bulunmasıdır. Bu suretle kişinin kibirlenip gururlanmamasını, yaratıcısı karşısında aczini itiraf etmesini, kusuru önce kendinde aramasını ve eksikliklerini süratle tamamlayıp asıl kaynağına yönelmesini, o yüce zâta lâyık olacak şerefe erişmesini özendirmek de mümkün olabilmektedir. Ancak devriyyelerin ekseriyetini nüzûl devresini anlatan ferşiyyelerin teşkil ettiği görülmektedir. Bu ise urûcun pek nazik bir tasavvufî mesele olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Ayrıca Bektaşî ve Alevî şairlerin devriyyelerinde İslâm inancına zıt bir anlayış olan tenâsüh, hulûl ve ittihâda yer verildiği, Sünnî mutasavvıfların manzumelerinde ise bundan dikkatle kaçınıldığı görülmektedir.

Devriyyelerin diğer bir çeşidini de Bektaşîlik'te tarikata girişi, “teslim ve ikrar”ı anlatan manzumeler teşkil etmektedir. Çünkü “yola giriş” Bektaşîler'ce bir nevi nüzûl ve suûd olarak kabul edilmektedir. Şâhî'nin, “Kurbanlar tığlanıp gülbank çekildi/Gaflet uykusundan uyanageldim/Dört kapı sancağı anda dikildi/Can baş fedâ edip kurbana geldim” kıtasıyla başlayan ve nefes olarak da bestelenmiş bulunan devriyyesi bu şeklin tanınmış bir örneğidir.

Türk edebiyatında devriyyeler konusunda henüz derli toplu bir çalışma yapılmadığı gibi neşredilen Türkçe örnekler de pek fazla değildir. Ahmed Yesevî, Yûnus Emre, Şi‘rî, Harâbî, Gaybî, Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, Pîr Sultan Abdal, Niyâzî-i Mısrî, Yeksânî, Necmî, Gufrânî, Çankırılı Mefharî ve Hüsnî'ye ait olmak üzere toplam yirmi beş kadar devriyye yayımlanmıştır (çoğunun yayımlandıkları yerler için bk. Uçman, s. 5). Ayrıca Neyzen Tevfik (devriyyesi için bk. Gölpınarlı, s. 79-81). ve Çankırılı

Ahmed Talat ile (devriyyesi için bk. Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i, s. 110-112) Rıza Tevfik de (bk. Serâb-ı Ömrüm, İstanbul 1949, s. 277-280) bu türün Türk edebiyatında bilinen son örneklerini kaleme alan şairler olarak kaydedilebilir.

Arap edebiyatında önemli bir yeri olmadığı anlaşılan devriyye, klasik Fars edebiyatında daha geniş bir yere sahip bulunmakla birlikte bir tür olarak gelişmemiş ve özel bir adla anılmamıştır. Farsça yazılmış devriyyeler arasında başta Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'i ile Mesnevî'sindeki manzumeleri zikredilebilir. Ayrıca Nâsır-ı Hüsrev, İbn Yemîn-i Tuğrâî, Feyzî-i Hindî ve Şebüsterî gibi müelliflerin bu konuda manzumeler yazdıkları bilinmektedir.

Klasik Fars ve Türk edebiyatlarında devriyyeler kaside, gazel-ilâhi, mesnevi tarzında ve aruz vezniyle yazıldığı halde bazı yönleriyle halk edebiyatına benzeyen tekke ve özellikle Bektaşî edebiyatlarında ilâhi, destan, koşma, nefes gibi nazım şekilleriyle ve daha çok hece vezniyle kaleme alınmıştır.

Mensur ve müstakil olarak yazılmış devriyyelere pek az rastlanır. Abdurrahman Güzel'in yayımladığı Niyâzî-i Mısrî'nin "Risâle-i Devriyye"si bunlardan biridir (TKA, XVII-XXI/1-2, s. 126-137). Bunun dışında bazı tasavvufî eserlerle ansiklopedi mahiyetindeki birtakım eski kitaplarda devir meselesini anlatan bölümler bulunmaktadır. İbrâhim Hakkı'nın Mârifetnâme'si bu konuda geniş bilgilere yer veren tanınmış bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed-i Yesevî: Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1991, s. 58-93, 304, 350-351; İbrâhim Hakkı Erzurumî, Mârifetnâme, İstanbul 1330, s. 28-30; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1984, s. 322-325; Çankırılı Ahmed Talat, Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i, İstanbul 1928, s. 100-112; Abdülbâki Gölpınarlı, Alevî-

Bektaşi Nefesleri, İstanbul 1963, s. 70-82; Ahmed Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (nşr. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, I, 46-64; Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı (İnceleme), Ankara 1990, I, 305-308; Rıza Tevfik, "Devriyyeler", Peyâm-ı Edebî, nr. 25, 10 Mart 1330 (aynı yazının yeni harflerle neşri için bk. Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri [haz. Abdullah Uçman], Ankara 1982, s. 84-94); a.mlf., "Arşî ve Gaybî", a.e., nr. 38, 15 Mayıs 1330; Fevziye Abdullah Tansel, "Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi ve Devriyesi", AÜİFD, XVII (1969), s. 187-199; Abdurrahman Güzel, "Niyâzi-i Mısrî'nin Gözden Kaçan Bir Eseri (Risâle-i Devriyye)", TKA, XVII-XXI/1-2 (1979-83), s. 121-139; Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Yaşnâmeler", Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1985, s. 151-286; Abdullah Uçman, "Devriyeler Üzerine Rıza Tevfik'in Yayımlanmamış Bir Makalesi", a.e., sy. 7 (1993), s. 537-564; Mustafa Uzun, "Devriye", TDEA, II, 282-283.

Mustafa Uzun

DEVRİYYE MEVLEVİYETİ

(bk. MEVLEVİYET).

DEVS (Benî Devs)

(بنو دوس)

Kahtânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Kuzey Yemen'de Tihâme bölgesinde yaşayan ve Devs b. Udsân soyundan gelen kabile, Câhiliye devrinde diğer birçok Arap kabilesi gibi putperestti ve Mekke ile Yemen arasındaki Tebâle'de bulunan Zülhalesa ile Amr b. Humeme ed-Devsî'nin putu diye meşhur Zülkeffeyn adlı putlara tapıyordu.

Kureyşli müşriklerin Hz. Peygamber'in İslâm dinini açıktan yaymasına, Kâbe'yi tavaf maksadıyla dışarıdan gelen birçok kimsenin kendisiyle görüşmesine engel olmaya çalıştıkları dönemde, Devs kabilesinin ileri gelenlerinden şair Tufeyl b. Amr ed-Devsî Kâbe'yi ziyaret için geldiği sırada bazı engellemelere rağmen Hz. Peygamber ile görüştü. Resûl-i Ekrem ona İslâmiyet'i tebliğ edip Kur'ân-ı Kerîm'den âyetler okudu. Bunun üzerine Tufeyl müslüman oldu.

İslâmiyet'i kabul ettikten sonra memleketine dönen Tufeyl Devsliler'i İslâm'a davet etti. Onun davetiyle babası, karısı ve bazı rivayetlere göre Ebû Hüreyre (Zürkanî, IV, 46) müslüman oldular, fakat diğer Devsliler davetine ilgi göstermediler. Bunun üzerine Tufeyl, kabilesinin tutumunu Hz. Peygamber'e bildirmek ve kendilerine beddua etmesini istemek üzere tekrar Mekke'ye gitti. Onu dinleyen Resûl-i Ekrem Devsliler'in hidayete ermesi için dua ve niyazda bulundu, Tufeyl'e de onları İslâmiyet'e yeniden çağırmasını ve kendilerine yumuşak davranmasını tavsiye etti. Sonunda Tufeyl'in gayretleriyle Devsliler arasında Müslümanlık hızla yayıldı; Tufeyl de 7 (628) yılında yetmiş seksen müslüman aile ile birlikte Hz. Peygamber'i ziyaret etmek üzere Medine'ye gitti. Bu sırada Resûl-i Ekrem'in Hayber'de olduğunu öğrenince aralarında Ebû Hüreyre, Abdullah b. Uzeyhir, Muaykıb b. Ebû Fâtıma ve Tufeyl b. Amr'ın da bulunduğu bir heyetle Hayber'e hareket etti. Hz. Peygamber onları büyük bir memnuniyetle karşıladı; kendilerini doğru ve emin insanlar olarak nitelendirip iltifat etti. Ayrıca fiilen savaşa katılmamalarına rağmen ashabın rızâsını aldıktan sonra onlara

da Hayber ganimetinden pay ayırdı.

Hz. Peygamber dönüşte Devsliler'i Medine'de Harretüddeccâc'a yerleştirdi. Kaynaklarda bunların hepsinin mi, yoksa bir kısmının mı Medine'ye yerleştiğine dair bilgi bulunmamaktadır. Mekke'nin fethinden (8/630) sonra Hz. Peygamber'in emri üzerine Devsliler'den oluşan 400 kişilik bir kuvvet Zülkeffeyn adlı putu yıktı. Devsliler daha sonra Tâif Seferi'ne katıldılar ve ülkelerinden getirdikleri mancınıklarla Tâif Muhasarası'na katkıda bulundular.

Devs kabilesinin tamamı 7 veya 8. yılda müslüman oldu. Bunun üzerine kabile reisi Sa'd b. Ebû Zübâb Medine'ye gitti, müslüman olduklarını haber verip Hz. Peygamber'e biat etti. Hz. Peygamber de Sa'd'ı kabilesine âmil olarak gönderdi.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Devs kabilesinin irtidad ettiğine dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Sevâd b. Karib'in kabilesini irtidad etmekten alıkoyduğu ve Devsliler'in ridde* savaşlarında İslâm ordusunda yer aldıkları zikredilir.

Devs kabilesinden Ümmü Şerîk Guzeyye bint Câbir, Mekke'de müslüman olmuş ve kadınlar arasında İslâmiyet'in yayılmasına hizmet etmiş bir sahâbî hanım olarak çok meşhurdur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Esnâm: Putlar Kitabı (trc. ve nşr. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 40-41; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 382-385; İbn Sa'd, et-Tabakat, I, 353; II, 108, 157-158; IV, 116-117, 237-240, 248-249, 325-328; VIII, 154-157; Hemdânî, Sıfâtü Cezîreti'l-Arab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekvâ), Riyad 1397/1977, s. 119, 150, 181, 197, 262-263, 279, 374; İbn Abdülber, el-İstî'âb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1969, II, 758-759; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 361-363; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 253; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XVIII, 13-15; Zürkanî,

Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye, Kahire 1278, IV, 46-47; Cevâd Ali, el-Mufassal, IV, 442, 445; VI, 270-271, 274-275; IX, 852; Mustafa Fayda, İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 76-83; Kehhâle, Muʿcemü kabâili'l-Arab, Beyrut 1402/1982, I, 394; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VII, 235-239; G. Strenziok, "Azd", EI^2 (İng.), I, 811.

Mustafa Fayda

DEVSE

(الدوسة)

XIV. yüzyıldan itibaren Mısır'da yapılagelen bir tarikat töreni.

Devse kelimesi "ezmek, çiğnemek" anlamındaki devs kökünden gelmektedir. Rivayete göre Sa'diyye tarikatının kurucusu Sa'deddin el-Cibâvî'nin (ö. 700/1300 [?])

oğlu ve halifesi Şeyh Yûnus Kahire'ye gelince kendisinden velîliğine delil olacak bir kerâmet istenmiş, Şeyh Yûnus da yere sırça kaplar dizdirerek hiçbirini kırmadan üzerlerinden atla geçmiştir. Bu gösteri daha sonra Sa'diyye mensuplarınca bir tarikat geleneği haline getirilmiş, ancak kolayca kırılan sırça kaplar yerine yüzüstü yan yana yere yatan dervişler üzerlerinde icra edilmiştir. Bu törenin XIV. yüzyıl ile XIX. yüzyıl arasında nasıl icra edildiği konusunda ayrıntılı bilgi yoktur.

1833-1835 yıllarında Mısır'da kalmış olan İngiliz müsteşrik E. William Lane bu törenlerden birinde bulunmuş ve eserinde devse törenini bütün ayrıntıları ile anlatmıştır. Onun tasvirine göre, devse yapılacağı günün gecesinde Sa'diyye şeyhi Ezher Üniversitesi yakınlarındaki Haseneyn Camii'nin bir köşesinde sabaha kadar dua eder, hizb* ve Kur'an okur, öğleden önce halka vaaz verir, öğle namazını kıldıktan sonra ise hazırlanmış olan ata binerek arkasındaki Sa'dî dervişleriyle Özbekiyye meydanına doğru yola çıkar, yolda onlara diğer derviş grupları da katılırdı. Şeyh büyük bir derviş kalabalığının önünde Özbekiyye meydanına girer, meydanın güneyinde kurulmuş olan çadıra doğru yürürken dervişler yol boyunca yere yüzüstü ve yan yana uzanır, kollarını alınlarına yastık yaparlardı. Yirmi kadar derviş ellerinde deflerle tempo tutarlarken yere uzanmış dervişler de "Allah" diyerek zikrederlerdi. Şeyhin bindiği atının iki yanında duran iki kişi atı dervişlerin sırtından yürütürdü. Üzerinden geçilen her derviş "Allah" diye bağırarak ayağa kalkar ve şeyhi takip ederdi. Yıllarca yapılan bu törenlerde herhangi bir dervişin bedenî zarar gördüğü rivayet edilmemiştir. Devsenin sonunda çadıra yaklaşan şeyh atından iner, birkaç

dervişin refakatinde çadıra girip seccadesine oturur, yirmi yirmi beş kadar derviş onun etrafında yarım daire oluştururlar, arkalarında elli altmış derviş ile birlikte, “yâ Allah, yâ hay, yâ dâim, lâ ilâhe illallah” diyerek kısa bir zikir yaparlardı. Sonra Kur’an okunur ve dervişler şeyhin elini öperek dağılırlardı. Dervişlere göre bu kerâmet şeyhten şeyhe silsile yoluyla geçmekteydi. Törenin gayesi feyiz, bereket ve kardeşlik duygularının çoğalmasıdır. Devse törenlerine katılan bazı dervişlerin yılan yedikleri rivayet edilirse de asılsızdır.

Devse merasimi Hz. Peygamber’in doğum günü olan 12 Rebîülevvel’de, Seyyide Zeyneb’in ve Şeyh Deştûtî’nin doğum günleri olarak kabul edilen receb ayının ortalarında yapılırdı. Bunlardan başka İmam Şâfiî, Kahireli bir velî olan Sultan Hanefî (ö. 847/1443), Şeyh Yûnus ve Seyyid Ahmed el-Bedevî’nin doğum günü olarak kabul edilen tarihlerde de devse yapılırdı. Devse merasimini takip eden gecede Sa‘diyye şeyhi bütün misafirlerine ikramda bulunurdu. 12 Rebîülevvel’de yapılan merasimden sonra tekke ve zâviye şeyhlerine hil‘at giydirilirdi. Gece yapılan mevlid törenine bütün devlet erkânı da katıldığından geniş güvenlik tedbirleri alınırdı. Âlimler, şeyhler, önde gelen hükümet görevlileri mevlidi nebevîyi sonuna kadar dinlerlerdi.

Sa‘diyye tarikatı Suriye, Irak ve Türkiye’de de yayılmış olmasına rağmen bu tören büyük ölçüde Mısır’da uygulanmıştır. Ancak Suriye ve Sudan’da görüldüğü de rivayet edilir. Mısır’da Hz. Ebû Bekir neslinden olan, XVI. yüzyıldan itibaren tanınan ve birçok tarikatla ilişkisi bulunan Bekriyye ailesinden bir şeyh mevlid ve devse törenlerini idare ederdi. Bu sebeple Rifâîler ve Bedevîler gibi diğer tarikat mensupları da bu törenlere katılırlardı.

Mısır Hidivi Mehmed Tevfik Paşa devse törenini müslümanları zelil kıldığı gerekçesiyle bid‘at sayıp 1881 yılında yasaklamıştır. Bu kararın Muhammed Abduh’un verdiği bir fetva ile alındığı söylenirse de müsteşrik F. de Jong bütün aramalarına rağmen onun böyle bir fetvasına veya yasaklama lehinde bir yazısına rastlamadığını belirtmektedir. Ona göre Bekriyye ailesinin otoritesini azaltmak için Avrupalı sömürgecilerin Tevfik Paşa’ya tesir ederek böyle bir kararın alınmasını sağlamış olmaları mümkündür. Zamanın Sa‘diyye şeyhi bu karara uymuş, fakat dervişlerin

ısrarı ile hidivden yalnızca Şeyh Yûnus’un doğum gününde devse yapılmasına izin vermesini talep etmişse de bu isteği kabul edilmemiştir. Buna rağmen tarikat törenlerinin yapıldığı bazı günlerde Şeyh’in evi önünde bazan devse icra edilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

R. Dozy, Suplément aux dictionnaires Arabes, Beyrut 1968, I, 475; A. Le Chatelier, Les Confreries Musulmanes du Hedjaz, Paris 1887, s. 223-225; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü’t-tevfîkıyye, Bulak 1305-1306 → Kahire 1983, III, 440-445; IV, 232; E. W. Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, London 1890, s. 416-421, 430-436; J. S. Trimingham, Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 73, 247; F. de Jong, Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt, Leiden 1978, s. 27, 63-65, 96-97; el-Kamûsü’l-İslâmî, II, 408; D. B. Macdonald, “Devse”, İA, III, 562-563; a.mlf., “Dawsa”, EI² (İng.), II, 181; a.mlf., “Devse”, UDMİ, IX, 359.

Recep Uslu

DEVŞİRME

Osmanlı Devleti'nde çeşitli hizmetlerde kullanılmak üzere Osmanlı tebaası bazı hıristiyan çocuklarının bir kanun dahilinde toplanması işi.

I. Murad döneminde kurulan Yeniçeri Ocağı'na asker temini için önce pençik* kanunu gereğince gayri müslim genç savaş esirlerinden faydalanılmış, fakat zamanla fetihlerin azalması, Ankara Savaşı'ndan sonra da bir süre durması yüzünden devşirme yoluna başvurulmuştur. Daha önceki İslâm devletlerinde görülmeyen bu usulün Çelebi Mehmed zamanında (1413-1421) uygulandığı, ancak oğlu II. Murad devrinde (1421-1451) kanunlaştığı anlaşılmaktadır.

Kapıkulu ocaklarının nefer ihtiyacı yeniçeri ağası tarafından belirlenir ve Dîvân-ı Hümâyun'a arzedilirdi. Buradan çıkacak karara göre sekiz-yirmi yaş arasındaki gençlerden durumları elverişli olanlar devşirilirdi. Devşirme işi ihtiyaca göre üç, beş veya yedi yılda bir yapılırdı. Bu işin birinci derece sorumlusu yeniçeri ağası idi; ondan sonra Acemi Ocağı ağası gelirdi. Devşirme başlangıçta beylerbeyi, sancak beyi ve mahallî kadılar gibi ilgili bölgenin mülkî âmirleri tarafından yapılmıştır. Fakat zamanla bunların görevlerini kötüye kullanmaları üzerine Fâtih Sultan Mehmed döneminde devşirme işi bir esasa bağlanmış ve merkezden devşirme memurları gönderilmeye

başlanmıştır. Bu memurlar başta turnacıbaşı olmak üzere saksoncubaşı, zağarcıbaşı, haseki vb. Yeniçeri Ocağı'nın yüksek rütbeli yayabaşılarından olur, maiyetlerinde de bir kâtip bulunurdu. Devşirme memurunun elinde işini nasıl yapacağını bildiren tâlimatnâme niteliğinde bir padişah fermanı ile (BA, MD, nr. 22, s. 292) devşirme yapılacak yerlerin kadılarına yazılmış yeniçeri ağasının imzasını taşıyan bir mektup bulunurdu (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 97-100). Devşirme işi suistimale çok müsait olduğundan görevini kötüye kullanan, yani rüşvet karşılığında kanunun uygun görmediği kişileri veya birinin yerine bir başkasını devşiren memurlar şiddetle cezalandırılırdı (BA, MD, nr. 5, s. 123, 304). Nitekim Trabzon'da sahte padişah fermanı ile devşirme yapmaya kalkışan iki kişi

elleri kesilmek suretiyle cezalandırılmıştır (BA, MD, nr. 2, s. 139). Devşirme ile görevli memurlar, padişah fermanı ve yeniçeri ağasının mektubu çerçevesinde işlerinde tamamen serbesttiler. Sancak beyi, kadı, timar sahibi vb. mahallî görevliler de devşirme memurunun işini kolaylaştırmakla yükümlü idiler.

Devşirme kanununda toplanacak çocukların nitelikleri belirtilmiştir. Buna göre hıristiyan çocuklarının asilleri, papaz oğulları, iki çocuktan sadece biri, birçok çocuğu bulunan ailenin en sağlıklı çocuğu seçilir, tek oğlu olanın çocuğu alınmazdı. Annesiz babasız çocuklar, aç gözlü oldukları bilinenler ve yüzü gözü açılmış olabileceği düşüncesiyle köy kethüdâsının oğlu da devşirilmezdi. Aynı şekilde sığırtmaç ve çoban çocukları ile kel, fodul, köse ve doğuştan sünnetlilerle şehir çocukları toplanmazdı. Evlenmiş ve sanat sahibi olmuş çocuklarla aşırı derecede uzun ve kısa boylular da devşirilmeyenler arasındaydı. Ancak uzun boylu çocuklardan endamı düzgün olanlar sadece saray için alınabilirdi. Fâtih Sultan Mehmed zamanında kendi istekleriyle topluca müslüman olan Bosna halkının çocukları ise babalarının ricası üzerine (Şem‘dânîzâde, I, 454), bu davranışlarının mükâfatı olarak sadece saray ve özellikle Bostancı Ocağı için devşirilirdi (BA, MD, nr. 5, s. 96). Nitekim Bosna-Hersek ve Kilis sancakları kadılarına 25 Ağustos 1573 tarihinde gönderilen bir fermanda, bu bölgelerden oğlan devşirmekle görevli Anadolu Ağası Ferhad’ın hem hıristiyan hem müslüman reâyâdan devşirme yapmasına engel olunması emredilmiştir (BA, MD, nr. 22, s. 299-310).

Devşirme kanunu bazı mükellefiyetler yüzünden her yerde uygulanmazdı. Başlangıçta daha ziyade Rumeli’de Üsküp, İştip, Köstendil, Prizren, Görice, Samakov, Prebol, Taşlıca, Ergirikasrı, Yanya, Pirlepe, İşkodra, Ohri, İpek, Dukakin, Novasin, Manastır, Mostar, İzvornik, Böğürdelen, Horpeşte gibi yerlerde tatbik edilmiştir. XV. yüzyılın sonlarından itibaren Erzurum, Harput, Diyarbekir, Bursa ve İstanbul civarı dışında Anadolu’da da uygulanmıştır. Devşirme yapılmayacak bölgeler halkının elinde devşirmeden muaf olduklarına dair hükümler bulunurdu (BA, MD, nr. 3, s. 71, 141). Genellikle derbendcilerden, maden işçilerinden, mîrî inşaat işçilerinden devşirme yapılmazdı. Devşirme için Arnavut, Boşnak, Rum, Bulgar, Sırp ve Hırvat çocukları tercih edilir, Türk, Kürt, Acem, Rus, yahudi, Gürcü ve Çingene çocukları devşirilmezdi. Ermeniler’den ise

sadece saray için çok az devşirme yapılmıştır.

Devşirme memuru gittiği yerlerde dellâllar vasıtasıyla devşirme için geldiğini ilân ettirir, sekiz-yirmi, özellikle de on dört-on sekiz yaşları arasındaki hıristiyan çocuklarının kaza merkezinde toplanmasını sağlardı. Hıristiyan çocukları, vaftiz defterleri yanlarında olduğu halde babaları ve papazlarıyla birlikte toplantı yerine gelirlerdi. Vaftiz defterlerini inceleyen devşirme memuru çocukları bizzat görerek kanuna ve tâlimata uyanları ayırırdı. Genellikle her kazada kırk hâneden bir oğlanın alınması âdet idiyse de bu sayı daha ziyade ihtiyaca göre belirlenirdi. Devşirilen çocukların köyü, kazası, babasının, annesinin ve bağlı olduğu sipahinin veya ait olduğu vakıf veya çiftlik sahibinin adı, doğum tarihi, göz rengine varıncaya kadar bütün eşkâli ve kendisini devlet merkezine götürecek memurun adı iki ayrı deftere yazılırdı. “Eşkâl defteri” denilen bu defterlerden birini devşirme memuru, diğerini ise devşirilen çocukları merkeze sevkeden ve kendisine “sürücü” denilen memur saklar, sürücü götürdüğü efradı bu defterle birlikte teslim ederdi. Devşirilen çocuklara giydirilen kızıl abâ ile kırmızı külâhın bedeli, “hil‘at-bahâ” veya “kul akçesi” adıyla devşirme yapılan bölge reâyâsından alınırdı. Başlangıçta çocuk başına 90-100 akçe olan bu miktar daha sonra 300, hatta 600 akçeye kadar yükselmiştir. Devşirme işiyle görevli kişilerin belirli ücretleri de yine ilgili bölge halkından tahsil edilirdi.

Devşirilen çocuklar, “sürü” denilen 100-200 kişilik kafileler halinde sürücülerin idaresinde devlet merkezine gönderilirdi. Yolda kaçmamaları ve özellikle müslüman Bosnalı sünnetlilerin arasına yabancıların karışmaması için sıkı tedbirler alınırdı (BA, MD, nr. 22, s. 304). Devşirme sürüsünün içine karışmış yabancıya “saplama” denilirdi. Sürü içine yabancı birinin karıştığı tesbit edilirse sürücüler şiddetle cezalandırılırdı. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yeniçeri ağalarından Pertev Mehmed Paşa şüphelendiği bir sürünün tamamını tophâneye vermiş, hiçbir neferi acemiliğe almamış, görevinde ihmali görülen devşirme memuru da kale dizdarlığı ile cezalandırılmıştır.

İstanbul’a götürülen devşirme oğlanları, Ağakapısı’nda yeniçeri ağası tarafından kontrol edilir ve eşkâl defterine yazılırdı. Ardından sünnet edilen çocuklara müslüman-Türk adları verilirdi. Devşirilen gençlerin üzerindeki cizye vergisi düşerdi. Sürüden saray için ayrılacak olanları ya yeniçeri ağası

arzeder veya saray ağası seçerdi. Bunlar önce Edirne, Galata veya İbrâhim Paşa saraylarında eğitilir, aralarından kabiliyetli olanlar Topkapı Sarayı'na alınır, diğerleri ise kapıkulu süvari bölüklerine verilirdi. Gürbüzce olanlar Bostancı Ocağı için ayrılırdı.

Ağakapısı'nda yoklaması biten devşirme sürüsü, Anadolu ve Rumeli ağaları tarafından küçük bir ücret karşılığında geçici bir süre için Anadolu ve Rumeli'deki Türk köylülerinin yanına verilirdi (Neşrî, I, 199). Rumeli'den devşirilenler Anadolu'ya, Anadolu'dan devşirilenler Rumeli'ye gönderilir, böylece yaşı büyük olanların kaçması önlenmiş olurdu. Firar edenler ise hemen yakalanıp yerlerine gönderilirdi. Anadolu'daki devşirmelerden Anadolu ağası, Rumeli'dekilerden ise Rumeli ağası sorumluydu. Kethüdâlar zaman zaman Türk köylüsünün yanında bulunan çocukları teftiş ederlerdi. "Türk'e verme" (Türk üzerine verme) denilen bu uygulama ile devşirme oğlanları bir yandan ziraatle uğraşarak üretime katkıda bulunur, bir yandan da Türkçe'yi, Türk-İslâm âdet ve geleneklerini öğrenirlerdi. Zamanı gelince de yeniçeri ağasının arzı ve Dîvân-ı Hümâyun'da alınan kararla İstanbul'a getirilirlerdi. Burada eşkâl defterine bakılarak kontrolden geçirilen devşirme oğlanları daha sonra Acemi Ocağı'na kaydedilirdi. Bu kayıttan sonra "acemi oğlanı" adını alan devşirmelere önce 1, daha sonra da 2'şer

akçe yevmiye verilirdi. Ancak XVII. yüzyılda Türk'e verme usulünden vazgeçildiği anlaşılmaktadır (Evliya Çelebi, I, 598).

Devşirme kanununun ihlâli Yeniçeri Ocağı'nın bozulmasına sebep olmuştur. XVI. yüzyıl sonlarından itibaren yeniçeri oğullarının "kuloğlu" adıyla kabul edilmesi, dışarıdan da "kul kardeşi" ve "ağa çırağı" adları altında kanuna aykırı olarak Yeniçeri Ocağı'na alımlar yapılması, devşirme işlerinin gevşemesine yol açmıştır (Kitâb-ı Müstetâb, s. 7-8). Yine bu dönemde devşirme işine rüşvet karışmıştır (Selânikî, II, 482). XVII. yüzyılda, özellikle IV. Murad zamanında devşirme işi ıslah edilmeye çalışılmışsa da bu yüzyıl ortalarından itibaren artık devşirme pek yapılmamıştır. XVIII. yüzyıl başlarında ise sadece saray için 1000 kadar oğlanın devşirildiği görülmektedir. Ahmed Cevad Paşa son devşirmenin 1751 yılında yapıldığını belirtmektedir (Târîh-i Askerî-i Osmânî, I, 180).

XV. yüzyılın ilk yarısından XVII. yüzyıl sonlarına kadar yaklaşık iki buçuk asır kadar süren devşirme işlemi kanuna uygun olarak yapıldığında iyi sonuçlar vermiştir. Nitekim 1584-1587 yılları arasında İstanbul'da bulunan Venedik elçisi Lorenzo Bernado, "Sadece devlet idaresinin değil koca imparatorluğun ordularına kumanda yetkisinin de ellerine verildiği kişiler ne dük ne marki ne de konttur. Hepsi çobanlıktan gelme sıradan insanlardır. Bu sebeple biz Venedikliler'in de padişahın yaptığını yapmamızda isabet vardır. Padişah bu adamlardan en iyi kaptanları, sancak beylerini, beylerbeyileri yetiştirerek onlara şan ve itibar kazandırmıştır" (Lybyer, s. 47) diyerek devşirme sisteminin başarılı bir uygulama olduğunu ifade etmiştir. Gerçekten küçük yaşlarda toplanıp sıkı bir eğitimden geçirilen devşirme oğlanları, kabiliyet ve biraz da talihlerine göre en yüksek mevkilere kadar çıkabiliyorlardı. Fâtih Sultan Mehmed tarafından Türk asıllı Çandarlı ailesine vurulan darbeden sonra birkaç istisna dışında hemen bütün vezîriâzamlar devşirmelerden tayin edilmiştir. Bunların arasından Mahmud, Gedik Ahmed, Makbul İbrâhim, Sokullu Mehmed, Ferhad, Lala Mehmed, Kara Murad, Kemankeş Mustafa paşalar ve Köprülü ailesinden değerli sadrazamlar çıkmıştır.

Devşirme sisteminin İslâm hukukuna uygun olup olmadığı meselesine gelince, bu husus daha ziyade Batılı araştırmacılar tarafından tartışılmıştır. Bazı şarkiyatçılar, zimmî çocuklarının zorla alınmasının onların hukukuna tecavüz olduğunu ve İslâm hukukuna aykırı bulunduğunu ileri sürerken (Ménage, BSOAS, XXIX, 64 vd.) bazıları bu uygulamayı daha önceki İslâm devletlerinde görülen gulâm* sisteminin devamı kabul etmişlerdir (Vryonis, Isl., XLI, 224 vd.). Wittek ise devşirmelerin daha ziyade Slav, Boşnak ve Bulgarlar'dan toplandığını belirterek bunların İslâmiyet'in ortaya çıkışından (VII. yüzyıldan) sonra Hıristiyanlığı kabul eden kavimler olduğunu, Şâfiî mezhebine göre zimmî sayılamayacaklarını, dolayısıyla zimmîler gibi kendi dinlerini koruyarak İslâm ülkesinde yaşama hakları bulunmadığından ailelerinden alınıp devşirme olarak yetiştirilmelerinin en azından Şâfiî mezhebi açısından İslâm hukukuna aykırı olmadığını ileri sürmektedir (BSOAS, XVII, 271 vd.).

Wittek tarafından savunulan bu görüşün Osmanlılar'ca dikkate alındığını söylemek güçtür. Zira Osmanlılar sadece Slav, Boşnak ve Bulgarlar'dan değil İslâm'ın zuhurundan önce hıristiyan olan, dolayısıyla Şâfiî'ye göre de

Ehl-i kitap sayılan Rum ve Ermeniler'den de devşirme yapmışlardır. Devşirme uygulamasını köle sistemiyle bağdaştırmak da zordur. Çünkü devşirmeler, hür olduklarında tereddüt bulunmayan gayri müslim tebaanın çocuklarıdır. Bunlara "kul" veya "gılman" denilmesini, padişahın hassa askeri olmalarıyla izah etmek gerekir. Hatta bazı eserlerde Osmanlı tebaası olan herkes "padişahın mutî kulu" olarak nitelendirilmektedir (Koçi Bey, s. 74). Devşirme uygulamasında hukuk bakımından üzerinde durulacak iki mesele vardır. Devşirmelerin rızâları dışında ailelerinden alınmaları ve müslümanlaştırılmaları. İslâm devletiyle gayri müslim tebaa arasında yapılan zimmet akdiyle devlet gayri müslimlerin can ve mal güvenliğini garanti altına almakta, zimmîler de bunun karşılığında İslâm devletinin genel düzenine uymayı ve cizye ödemeyi kabul etmektedirler. Cizyenin kadın, çocuk, ihtiyar, hasta, rahip gibi kimselerin dışındaki şahıslardan, yani bilfiil muharip olabilecek kimselerden alındığına bakılırsa bir anlamda harbe iştirak etmeme karşılığında tahsil edildiği söylenebilir. Ancak devletin ihtiyaç duyduğu zamanlarda zimmîlerden cizye almaktan vazgeçip onların fiilen asker olarak hizmet etmelerini istemesini de meşrû kabul etmek gerekir. Bu konuda İslâm devletinin ihtiyaca göre bir takdir hakkının bulunduğu söylenebilir. Aksi bir çözüm, yani zimmîlerin rızâları dışında askere alınmasını reddetme, hâkim durumda olan devletin zimmîler karşısında âciz kalması sonucunu doğuracaktır. Buna göre Osmanlı Devleti'ndeki devşirme uygulamasını zimmîlerden istenen mecburi askerlik hizmeti olarak yorumlamak mümkündür. Devşirme olarak fiilen hizmet edenlerden cizye alınmaması da bu yorumu güçlendirmektedir. İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre askerlik hizmeti müslümanlara has ise de Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye göre İslâm ordusunda gayri müslimler de istihdam edilebilir. Hz. Peygamber devrinde ve daha sonraki dönemlerde benzer uygulamalara rastlamak mümkündür.

İdrîs-i Bitlisî bu noktada daha farklı bir yorum yapmaktadır. Ona göre Osmanlı toprakları savaşla (anveten) alınmış olduğundan sakinleri köle sayılır. Dolayısıyla devşirme usulüyle bunlardan faydalanılması mümkündür. Ancak bu görüşün tutarlı olduğunu söylemek güçtür. Zira Osmanlılar'ın savaş yoluyla aldıkları topraklardaki insanları köle saydıklarına dair hiçbir delil yoktur. Aksine bu insanların hür zimmîler olarak kabul edildiğini gösteren birçok delil vardır. Kendilerinden cizye alınması ve hukukî tasarruflarında serbest bırakılmaları bunların başında

gelir. İdrîs-i Bitlisî'den bu konuda alıntılar yapan Hoca Sâdeddin Efendi, herhalde gayri müslimlerin köle oldukları yorumuna katılmadığı için bu kısmı eserine almamıştır (Tâcü't-tevârîh, I, 40-41; ayrıca bk. Ménage, BSOAS, XVIII, 181-183).

Devşirmelerin ailelerinden alındıktan sonra müslümanlaştırılıp sünnet edilmelerine gelince, Osmanlı hukukçuları bu uygulamayı Hz. Peygamber'in, "Her doğan çocuk fıtrat üzerine doğar; daha sonra anne ve babası onu yahudileştirir, Nasrânîleştirir ve Mecûsîleştirir" (Buhârî, "Kader", 3, "Cenâiz", 80; Müslim, "Kader", 23, 24, 25; Müsned, II, 315, 346) meâlindeki hadise dayandırmaktadırlar. İslâm âlimleri burada "fıtrat"ı "hak din" olarak anlamakta ve kelimenin Kur'an'da da (bk. er-Rûm 30/30) bu anlamda geçtiğini söylemektedirler. Devşirmelerin genellikle sekiz-on sekiz yaşları arasında toplandığı dikkate alınırsa burada hıristiyanların zorla din değiştirmeleri değil, henüz bir dinle yükümlü olmamış (Ebû Hanîfe'ye göre erkeklerin bulûğunda üst sınır on sekiz yaştır) kimselerin

anne ve babaları tarafından hıristiyanlaştırılmadan önce hak dini benimsemelerini sağlama gayretinin söz konusu olduğu anlaşılır. Devşirme kurumunun Osmanlı Devleti için sağladığı faydalar, Osmanlı ulemâsınca Wittek'in de ifade ettiği gibi (BSOAS, XVII, 275) zaruret ve örf kavramı içerisinde değerlendirilmiş ve özellikle müslümanlaştırma konusunda yerleşmiş olan İslâmî anlayışın zorlanmasına itiraz edilmemiştir.

Yine bazı müsteşriklerin devşirme sistemini doğrudan doğruya İslâmlaştırma ve Türkleştirme olarak değerlendirmeleri de (Gibbons, s. 97 vd.) tutarsız görünmektedir. Zira bu sistem öncelikle askere olan ihtiyaçtan doğmuştur. Eğer amaç Türkleştirme olsaydı daha kuruluş yıllarında bu yola başvurulurdu. Ayrıca Osmanlılar doğrudan bir İslâmlaştırma politikası takip etselerdi sınırları içindeki toplulukların hemen tamamının müslüman olması gerekirdi. Aksine Osmanlılar Ortodoksluğu ihya etmekle kendi tebaasının din ve vicdan hürriyetine saygı göstermiş, gayri müslim halka zimmî muamelesi yapmıştır. Türkleştirme ve İslâmlaştırma iddiasını mesnetsiz bırakan bir başka delil de devşirme kanununun XV. yüzyıl ortaları gibi oldukça geç bir dönemde tamamen zaruretlerden kaynaklanmış olmasıdır. Düzenli olarak XVI. yüzyılın son çeyreğine kadar (yaklaşık 150 yıl) uygulanan sistem zamanla gevşemiş, kapıkulu ocaklarının nefer ihtiyacı

daha ziyade kuloğlu ve ağa çırağı denilen kimselerden karşılanmıştır. Osmanlı Devleti'nin ömrüyle kıyaslandığında 150 yıl gibi fazla uzun olmayan süre içinde ise devşirme her yıl değil birkaç yılda bir veya askere ihtiyaç duyuldukça yapılmıştır. Devşirmelerin eğitildiği acemi ocaklarının mevcudunun hiçbir devirde 10.000 kişiyi geçmediği göz önüne alınırsa İslâmlaştırma politikasının ne derece geri planda kaldığı daha iyi anlaşılır. Osmanlılar'ın fethettikleri yerleri Türkleştirmek ve İslâmlaştırmak için iskân ve sürgün gibi daha değişik yöntemler uyguladıkları bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 315, 346; Buhârî, "Kader", 3, "Cenâiz", 80; Müslim, "Kader", 23, 24, 25; BA, MD, nr. 2, s. 139; nr. 3, s. 71, 141, 369; nr. 5, s. 24-25, 96, 123, 304; nr. 6, s. 22, 186, 270; nr. 7, s. 12, 336; nr. 22, s. 292, 299 vd.; nr. 24, s. 28; nr. 69, s. 72; BA, MAD, nr. 7534, s. 227, 621; BA, TD, nr. 571, s. 101-102; BA, İbnülemin-Askerî, nr. 18; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 199; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 40-41; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 482; Âlî Mustafa Efendi, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis, İstanbul 1956, s. 20 vd.; Mebde-i Kanûn-ı Yeniçeri, tür.yer.; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 89; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, İstanbul 1990, II, 123-127; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 28 vd., 74; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 598; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 6-8, 26; Kitâbu Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1980, s. 63-67; Kanunnâme, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1734, vr. 36ª-b; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh, I, 454; Atâ Bey, Târih, I, 22 vd., 33-34; Ahmed Cevad, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1297, I, 179-183; Hezârfen, Telhîsü'l-beyân fî kavânîn-i Âl-i Osmân, Bibliotheque Nationale Ancien Fond, nr. 40, vr. 80ª-b; Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi, İÜ Ktp., TY, nr. 734, vr. 14ª-20ª; Ahmed Refik, Devşirme Usûlü, İstanbul 1934; a.mlf., "Onuncu Asırda Acemi Oğlanlar", İkdâm, sy. 8969, İstanbul 6 Mart 1922; a.mlf., "Devşirme Usulü. Acemi Oğlanlar", DEFM, V/1-2 (1926), s. 1-14; H. A. Gibbons, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu (trc. Ragıp Hulusi), İstanbul 1928, s. 97 vd.; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 13-30, 44, 90, 97-100, 109 vd., 139-141, 623-624; a.mlf., "Devşirme", İA, III, 563-565;

Barkan, Kanunlar, s. 72-85; Reşat Ekrem Koçu, Yeniçeriler, İstanbul 1964, s. 27-34; Rycaut, s. 40-42; Albert Howe Lybyer, Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi (trc. Seçkin Cılızoğlu), İstanbul 1987, s. 47, 56 vd.; Daniel Pipes, Slaves Soldiers and Islam, The Genesis of a Military System, New Haven 1981, tür.yer.; B. D. Papsulia, Ursprung und Wesen der "Knabenlese" im Ottomanischen Reich, München 1963, tür.yer.; E. Werner, Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481) (trc. Yılmaz Öner), İstanbul 1986, I, 147-148; Pakalın, I, 60, 444-448, 560; Paul Wittek, "Devshirme and Sharıaga", BSOAS, XVII (1955), s. 271-278; V. L. Ménage, "Some Notes on the Devshirme", a.e., XXIX (1966), s. 64-78; a.mlf., "Sidelights on the devshirme from Idrıs and Saduddin", a.e., XVIII (1956), s. 181-183; a.mlf., "Devshirme", EI^2 (Fr.), II, 217-219; Aleksandar Matkovski, "Prilog Pitanju Devsairme", POF, XIV-XV (1964-65), s. 273-309; Speros Vryonis, "Isidore Glabas and the Turkish Devshirme", Speculum, XXXI (1956), s. 433-443; a.mlf., "Seljuk Gulams and Ottoman Devshirmes", Isl., XLI (1965), s. 224-252; R. C. Repp, "A Further note on the Devshirme", BSOAS, XXXI (1968), s. 137-139; Claude Cahen, "Note sur l'esclavage musulman et le devshirme Ottoman, à propos de travaux récents", JESHO, XIII/2 (1970), s. 211-218; E. Kovacaevic, "Jedan dokumenat o devsairmi-A document corcerning devsairme", POF, XXII-XXIII (1972-73), s. 203-209; Hasan Kaleshi, "Türkler'in Balkanlar'a Girişi ve İslâmlaştırılma. Arnavud Halkının Etnik ve Milli Varlığının Korunmasının Sebepleri", TED, sy. 1011 (1979-80), s. 177-194; Yavuz Ercan, "Devşirme Sorunu, Devşirmenin Anadolu ve Balkanlardaki Türkleşme ve İslâmlaşmaya Etkisi", TTK Belleten, sy. 198 (1986), s. 679-722; Mücteba İlgürel, "Yeniçeriler", İA, XIII, 385 vd.; a.mlf., "Acemi Oğlanı", DİA, I, 324-325.

Abdülkadir Özcan

DEVVÂNÎ

(الدوّانـي)

Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es‘ad b. Muhammed ed-Devvânî es-Sıddîkı (ö. 908/1502)

Dinî ve aklî ilimlerin çeşitli dallarında eser veren Eş‘arî kelâmcısı.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber kaynakların verdiği farklı bilgilere göre 827-830 (1424-1427) yılları arasındaki bir tarihte İran’ın Kâzerûn şehrine bağlı Devvân köyünde dünyaya geldi. Âlim ve soylu bir aileye mensup olduğu anlaşılan Devvânî’nin babası Es‘ad, Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin talebelerinden olup es-Sevâdü’l-azam adlı tefsirin müellifidir. Devvânî ilk tahsiline Kâzerûn’da başladı. Burada babasından sarf, nahiv, mantıkla bazı şer‘î ve aklî ilimleri okudu. Daha sonra Şîraz’a giderek pek çoğu Cürcânî’nin talebesi olan Safiyyüddin el-Îcî, Ebü’l-Mecd Abdullah el-Geylî, Mazharüddin Muhammed el-Kâzerûnî, Rükneddin Rûzbihân eş-Şîrâzî, Muhyiddin Muhammed el-Gûşekenârî, Hümâmeddin Gülbârî, Hasan Şah Bakkal ve Muhyevî Lârî gibi âlimlerden aklî ve naklî ilimleri tahsil etti. Meşhur muhaddis İbn Hacer el-Askalânî’den doğrudan rivayette bulunduğunu bizzat kendisi ifade etmekte, talebesi Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi’ye verdiği icâzetnâmeden de döneminin tarikat ve tasavvuf erbabıyla yakın ilişki içinde olduğu, hatta hırka giydiği anlaşılmaktadır (İcâzetnâme, vr. 44b-45[a]). Kaynaklarda Molla Celâl, Celâl, Celâleddin ed-Devvânî şeklinde de anılan Devvânî, muhtemelen şeceresinin Hz. Ebû Bekir’e ulaşmasından dolayı eserlerinde “Sıddîkı” nisbesini kullanmıştır. Özellikle bazı yeni araştırmalarda Devvânî nisbesinin “Devânî” şeklinde okunması gerektiğine dair görüşler bulunmakla birlikte onun yaşadığı döneme yakın kaynaklar Devvânî telaffuzunu benimsemiştir.

Daha talebeliği sırasında üstün zekâsı, ilmi ve faziletiyle temayüz eden Devvânî’nin tahsilini tamamladıktan sonra Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah’ın oğlu Ebû Yûsuf tarafından sadâret görevine getirildiği bilinmektedir. İlk müderrisliğine de Cihan Şah tarafından 1465 yılında Tebriz’de yaptırılan

Gökmedrese'de (Muzafferiye Medresesi) başladığı bazı eserlerine bizzat koyduğu kayıtlardan

anlaşılmaktadır (Şevâkilü'l-hûr, vr. 92b). Akkoyunlular'ın Tebriz'i ele geçirmesinin ardından Irak'a giden Devvânî bir müddet sonra tekrar Şîraz'a dönerek bundan sonraki hayatının büyük bir kısmını burada geçirdi. Devvânî'nin bazı eserlerini Uzun Hasan ve Sultan Halil gibi Akkoyunlu hükümdarlarına ithaf etmesi onun bu hükümdarlarla iyi ilişkiler içinde bulunduğunu göstermektedir. 1478 yılında Akkoyunlu Devleti'nin başına geçen Sultan Yâkub, Devvânî'yi merkezi Şîraz olan Fars eyaleti kadılkudâtlığına tayin etmiş ve Devvânî muhtemelen Şîraz'dan kaçışına kadar bu görevde kalmıştır. Akkoyunlular'ın son dönemlerinde yaşanan siyasî karışıklık sırasında tahta geçen (1497) Göde Ahmed Bey Celâleddin ed-Devvânî'ye büyük saygı göstermekteydi. Ancak bu sultanın aynı yıl öldürülmesi üzerine o sırada Fars valisi bulunan Purnek Kasım Bey mallarını müsâdere ederek Devvânî'yi hapsetti. Bir müddet sonra hapisten kurtulan Devvânî Şîraz'ı terketmek zorunda kaldı. Önce Fars eyaleti sınırları içindeki Lâr bölgesine, ardından Hürmüz Boğazı'ndaki Cerûn (Hürmüz) adalarına kaçtı. Tefsîru sûreti'l-Kâfirûn ve Şerhu'l-Akaafidi'l-Adudiyye adlı eserlerini bu adada yazdı (905/1499). Siyasî karışıklığın biraz durulması üzerine memleketine dönmek üzere buradan Kâzerûn'a doğru yola çıkan Devvânî, yolda ordusuna katıldığı Akkoyunlu Ebü'l-Feth Bey'den büyük saygı ve itibar gördü. Bu yolculuk sırasında doğum yeri olan Devvân'ın yakınındaki Fûliâbgîne mevkiinde hastalanarak 9 Rebîülâhir 908'de (12 Ekim 1502) vefat etti ve kendi köyünde halen mevcut olan mezara defnedildi. Devvânî'nin aynı yılın Receb ayı içinde öldüğü de rivayet edilir.

Kaynaklar, Devvânî'nin Abdülhâdî ve Sa'deddin adlı iki oğlunun ve talebesi Muzafferüddin Ali eş-Şîrâzî ile evlenen bir kızının olduğunu nakletmektedir. Abdülhâdî babasından önce vefat etmiş, Sa'deddin ise Şîraz'da eğitim ve öğretimle meşgul olmuştur.

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri zamanında yetişip önemli görevler üstlenen Devvânî yaşadığı yüzyılın büyük âlimlerinden biridir. Osmanlı Padişahı II. Bayezid ile mektuplaşarak onun iltifat ve hediyelerine mazhar olması (Feridun Bey, I, 364), eserlerinin vefatından önce başta İran ve

Osmanlı toprakları olmak üzere İslâm dünyasının birçok yerinde tanınması, henüz kendisi hayatta iken şöhretinin yayıldığını göstermektedir. Bu şöhreti sebebiyle çeşitli İslâm ülkelerinden pek çok talebe kendisinden ilim tahsil etmek için Şîraz'a gelmiş, daha sonra bu öğrenciler vasıtasıyla oldukça geniş bir "Devvânî ekolü" oluşmuştur. Kaynaklarda birçok talebesinin adı zikredilmekle birlikte ilmî faaliyetlerini İran'da devam ettiren en meşhur talebelerinin Cemâleddin Mahmûd eş-Şîrâzî ile Kadî Mîr Hüseyin el-Yezdî olduğu söylenebilir. Safevîler'in İran'a hâkim olması üzerine buradan kaçarak İstanbul'a giden damadı Muzafferüddin Ali eş-Şîrâzî ile Hekimşah Muhammed el-Kazvînî de onun tanınmış öğrencilerindendir. Şîraz'a giderek Devvânî'den yedi yıl tahsil gördükten sonra İstanbul'a dönen, II. Bayezid döneminde Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yapan Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi de hocasının eser ve görüşlerinin yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır.

Felsefî ve Kelâmî Görüşleri. Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi büyük üstatlardan sonra gelmesine rağmen onlar kadar etkili bir şahsiyet olan Devvânî'nin bazı eserleri Osmanlı medreselerinde okutulmuş ve bunlar üzerinde birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Felsefe ile kelâmın birleştirildiği dönemin bâriz özelliklerini taşıyan eserlerinin birçoğunda Eş'arî kelâmının, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ait vahdeti vücûd görüşünün ve işrak felsefesinin izlerini görmek mümkündür. Devvânî, tefsirle ilgili risâleleri dahil hemen her eserini kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Düşüncelerinde çok defa kelâm ve tasavvuf yönü ağırlık kazandığı halde kendisinden sonra felsefeye ilgi duyanlar tarafından örnek alınmıştır. Devvânî'nin felsefeye ve özellikle işrak felsefesine olan ilgisi, daha ilmî hayatının başlarında iken Sühreverdî'nin Heyâkilü'n-nûr adlı eserini şerhetmesinden anlaşılmaktadır. Bundan başka Devvânî, işrak felsefesinin en önemli özelliklerinden biri olan İşrâkı sezgiyi de kabul etmekte, hatta hikmete ilişkin birçok meselenin bu sezgi olmadan anlaşılamayacağını savunmakta (Şevâkilü'l-hûr, s. 130, 149, 179) ve İşrâkıyye mensuplarını büyük övgü ile anmaktadır (Risâle-i Tehlîliyye, II, 25 vd.). Bunun yanında Meşşâî felsefeye de âlemin kıdemi gibi bazı konular hariç sert tenkitler yöneltmemekte, aksine birçok eserinde İbn Sînâ ve Fârâbî'nin fikirlerinden istifade etmesinin yanı sıra hükemânın nurlarını "nübüvvet kandili"nden aldıklarını söylemektedir (Risâle-i Adâlet, s. 69; Ahlâk-ı Celâlî, s. 33). Devvânî bu görüşlerinin yanında sudûr teorisi gibi

çok tenkit edilen felsefî görüşleri bile benimsemiştir (Şevâkilü'l-hûr, s. 184). Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'sinde İslâm filozoflarını tekfir etmesine gerekçe olarak gösterdiği üç meseledeki görüşlerinden âlemin kıdemiyle ilgili olanını Devvânî de birçok eserinde reddetmiş, ancak Allah'ın cüz'iyyâtı bilmesi ve haşrin cismanîliği konularında Gazzâlî'den farklı düşünmüştür. Ona göre filozoflar Allah'ın bazı şeyleri bilmediğini söylememiş, sadece cüzleri kül (tümel) olarak bildiğini savunmuşlardır. Gazzâlî'nin tekfiri ise Allah'ın bazı şeyleri bilmediğini savunanlara yönelik olup İslâm filozoflarıyla ilgili değildir (Şerhu'l-Akaafid, s. 29-30). Benzer bir tavrı cismanî dirilişe dair tartışmalarda da göstererek buna inanmanın gerekli olduğunu ve inkâr edenin tekfir edileceğini belirtmekle birlikte İbn Sînâ'nın cismanî dirilişi felsefeye göre değil şeriata göre kabul ettiğini, ruhanî dirilişi ise felsefî metotla ispat ettiğini ve böylece felsefe ile şeriatı birleştirmek istediğini savunmuştur (a.g.e., s. 61, 63-64).

Devvânî, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek için aklî delile güvenmektedir (Risâle-i Tehlîliyye, s. 22). Bununla birlikte bir eserinde vahdâniyyetin akıl, nakil, çeşitli burhanlar ve keşf*le sabit olduğunu, bu konuda şüphe edenlerin ise akıl eksikliği veya selim yaratılışlarının bozulması sebebiyle böyle düşündüklerini savunmaktadır (Risâle-i Sayha ve Sadâ, s. 139). İsbât-ı vâcib konusunda kaleme aldığı müstakil risâlelerden başka hemen her eserinde Allah'ın varlığı, birliği vb. hususlara yer vermesi Devvânî'nin bu konulara özel bir önem atfettiğini gösterir. Devvânî, isbât-ı vâcib konusunda hudûs ve imkân delillerinin her ikisini de kullanmakta ve imkân delilinin tek başına yetersiz olacağını savunmaktadır (er-Risâletü'l-kadîme fî isbâti'l-vâcib, s. 8).

Devvânî Allah'ın sıfatları konusunu birçok eserinde tartışmasına rağmen isbât-ı vâcib için benimsediği aklî metodun aksine sıfatların naklî delillerle ispat edilmesinin en sağlam yol olduğunu belirtmektedir (Risâle-i Tehlîliyye, II, 22-23). Sıfatların zât üzerine zâit olup olmadığı meselesinde ise bunun temel inanç konularından olmadığını, bu sebeple de iki görüşten birini benimseyenin tekfir edilemeyeceğini ifade eder;

ayrıca bu konunun ancak keşf yoluyla anlaşılabileceğini söyler (Şerhu'l-Akaafid, s. 28). İhtiyarî fiiller mevzuunda gerçek etkenin Allah olduğunu, kulun ise sadece kesbde bulunduğunu kabul eden Devvânî, ilk dönemde

yazdığı eserlerinde bu görüşün karşısında yer alan Mu‘tezile hakkında özellikle kulların fiilleriyle ilgili olarak ilhâd suçlamalarına varan çıkışlar yapmışsa da (Şevâkilü’l-hûr, s. 217) son eserlerinde daha mutedil bir tavır sergileyerek bu görüşte olanları tekfir etmenin uygun olmayacağını belirtmiştir (Şerhu’l-Akaafid, s. 79).

Eklektik görüşleri ahlâk ve siyaset düşüncesine de yansımış olan Devvânî, bu alanda felsefî muhteva itibariyle Nasîrüddîn-i Tûsî’yi ve onun Ahlâk-ı Nâsırî adlı eserini yakından takip etmiştir. Devvânî, bu konudaki en önemli eseri olan Ahlâk-ı Celâlî’de felsefî ahlâkla dinî ahlâkın ıstılah ve muhtevalarını birleştirmiştir. Bunun neticesi olarak sırât-ı müstakım ile özdeşleştirdiği felsefî ahlâktaki itidal anlayışı ve dinî bir kavram olan insanın yeryüzünde Allah’ın halifesi oluşu, Devvânî’nin ahlâk düşüncesinde önemli bir yer işgal eder (Ahlâk-ı Celâlî, s. 20, 25 vd., 88; Risâle-i Adâlet, s. 65). Kendisinden sonra Ahlâk-ı Celâlî olarak şöhret bulan eserini Levâmiu’l-işrâk fî mekârimi’l-ahlâk, şeklinde adlandırması da onun tasavvufî ve İşrâkı bakış açısının sonucudur. Nitekim Devvânî bu kitabının girişinde ahlâk meselelerini ele alırken âyet ve hadislerle sahâbe, tâbiîn, din büyükleri ve işrak filozoflarından istifade edeceğini belirtmektedir (s. 17). Benzeri eklektik tavrı siyaset düşüncesinde de sürdüren Devvânî, daha önce fıkıhçıların yazdığı siyasetle ilgili eserlerle nasihatnâme ve siyâsetnâme türü kitaplarda işlenen meseleleri siyaset felsefesinin içinde ele almıştır.

Daha çok bir kelâmcı olarak tanınan Devvânî’nin Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye ve vahdeti vücûd felsefesine olan alâkası onun ilginç ve farklı bir yönünü oluşturur. Devvânî, İbnü’l-Arabî’den büyük bir saygıyla bahsedip onu tekfir edenlere cevap vermekte (Risâle fî îmâni Firavn, s. 11), onun Firavun’un iman ettiğine dair düşüncesiyle gölge âlem, insân-ı kâmil, zuhûr, tevhid mertebeleri ve varlıkla ilgili görüşlerini savunmaktadır. Tasavvufa olan bu meyline rağmen muhtemelen İbn Miskeveyh’in Tehzîbü’l-ahlâḳ’ından etkilenerek uzlete çekilmeye karşı çıkışına ve böyle yapanları, ihtiyaçlarını sürekli başkalarına yüklediklerinden dolayı zulümde bulunduklarını söyleyerek tenkit edişine bakılırsa (Ahlâk-ı Celâlî, s. 236-237; krş. İbn Miskeveyh, s. 49, 128-129), Devvânî’nin bu konudaki fikirlerinin pasif değil aktif, münzevi değil sosyal bir düzeyde olduğu söylenebilir. Esasen kendisinin sadâret, kadılık ve müderrislik görevleriyle

geçen hayatı da onun inzivaya dayanan bir tasavvuf anlayışını benimsemediğini göstermektedir.

Devvânî İslâm düşüncesinin üç ana ekolünü oluşturan kelâm, felsefe ve tasavvufu birleştirmek istemekte ve ele aldığı konuları bu üç disiplinin metot ve görüşlerini dikkate alarak açıklamaya çalışmaktadır. Bundan dolayı zaman zaman bunlardan birine veya diğerine meyledebilmektedir. Daha sonraki dönemlerde eserlerinin rağbet görmesinin sebeplerinden biri de onun yer yer çatışan söz konusu bu üç düşünce ekolüne atıflarda bulunması, savunmalar yapması ve bunları birleştirme denemelerine girişmiş olmasıdır.

Tahsil hayatı, Sünnî bir hânedan olan Akkoyunlular tarafından getirildiği görevler, yetiştirmiş olduğu öğrenciler ve telif ettiği eserler itibariyle itikadda Eş'arî ekolünün fikirlerini, fıkıhta Şâfiî mezhebinin görüşlerini benimsediği anlaşılan Devvânî'nin aslında bir Şiî olduğu, ancak takıyye* gereği Sünnî görüşleri benimser göründüğü ileri sürülmüştür. Bu iddianın ispatı için de Devvânî'nin bazı eserlerinde yer alan bir kısım ibarelerin te'viline çalışılmış ve ispatı mümkün görünmeyen bazı rivayetlere dayanılmıştır (Nûrullah et-Tüsterî, II, 222-224). Ayrıca bazı son dönem Şiî müelliflerince Devvânî'ye nisbet edilen (meselâ bk. Bahrülulûm-i Tabatabâî, II, 141; Fursat-ı Şîrâzî, s. 310-311; Muhammedi Ali Devvânî, VII/3-4, s. 452) Nûrü'l-hidâye adlı apokrif bir risâlenin de onun Şiîliğini ortaya koyan bir eser olduğu iddia edilmektedir. Muhteva, üslûp, kullanılan dil ve terimler açısından incelendiğinde söz konusu eserin Devvânî'ye ait olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Devvânî'nin takıyye yapan bir Şiî olduğu iddiasını ilk defa ileri süren Mecâlisü'l-müminîn müellifinin, tezini güçlendirecek bir muhtevaya sahip böyle bir risâleye hiç temas etmemesi de Nûrü'l-hidâye'nin uydurma bir eser olduğu görüşünü desteklemektedir.

Eserleri. Devvânî'nin Arapça ve Farsça olarak kaleme aldığı, büyük bir kısmı günümüze ulaşmış olan çeşitli alanlardaki eserlerinin önemli bir bölümünü, kendisinden önce yazılmış bazı meşhur eserlerin şerh ve hâşiyeleri teşkil etmektedir. Bu eserlerin yazma nüshalarının çeşitli ülkelerdeki birçok kütüphanede bulunması, ayrıca büyük bir kısmının neşredilmiş olması onun eser ve fikirlerinin yaygınlığını ortaya koymaktadır. Devvânî'nin geniş bir liste oluşturabilecek olan eserlerinin en

önemlileri aşağıdaki şekilde gruplandırılabilir:

Tefsir. Devvânî'nin Kur'an'ın tamamını kapsayan bir tefsiri yoktur. Ancak onun Kâfirûn, İhlâs, Felak ve Nâs gibi "kul" lafzıyla başlayan bazı küçük sûrelerin tefsirlerinden oluşan ve "Tefsîrü'l-kalâkil" diye anılan küçük risâleleri yanında bazı âyetlere istinat ederek önemli kelâmî ve fıkhî konuları tartıştığı müstakil risâlelerinin de bulunduğu bilinmektedir (Nûrullah et-Tüsterî, II, 227; Keşfü'z-zunûn, I, 447, 449, 457, 850). 1. Tefsîru sûreti'l-Kâfirûn. Devvânî'nin Cerûn adalarında iken yazdığı bu risâle Seyyid Ahmed Toyserkânî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Selâsü Resâil içinde, Meşhed 1411, s. 35-74). Cevdet Akbay, yüksek lisans tezi olarak hazırladığı Celâleddin ed-Devvânî ve Tefsîru Kul Yâ Eyyühe'l-Kâfirûn adlı çalışmasında müellifin hayatını, ilmî şahsiyeti ve eserlerini incelemiş, daha sonra da söz konusu risâlenin Âtıf Efendi (nr. 2793), Köprülü (nr. 1602) ve Süleymaniye (Hacı Mahmud Efendi, nr. 385) kütüphanelerindeki nüshalarına dayanarak eserin edisyon kritiğini gerçekleştirmiştir (İstanbul 1987, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Devvânî'nin bu risâlesi, müellifin tefsire dair iki eseri üzerinde bir çalışma yapan Mehnâz-ı Abbâsî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir (Berresî-yi Bahşî ez Âsâr-ı Tefsîrî-yi Celâleddîn-i Devânî içinde, s. 34-140). 2. Tefsîru sûreti'l-İhlâs. Süleymaniye Kütüphanesi'nde çeşitli nüshaları bulunan (meselâ bk. Hamidiye, nr. 1441, vr. 131b-137b) bu küçük risâle Toyserkânî tarafından neşredilmiştir (er-Resâilü'l-muhtâre içinde, İsfahan 1405, s. 35-61). 3. Tefsîru âyeti "Yâ benî Âdeme huzû zîneteküm". A'râf sûresinin 31. âyetinin tefsiri olan ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshası bulunan (Esad Efendi, nr. 1143, vr. 83b-89[a]) bu risâle de Mehnâz-ı Abbâsî tarafından tahkik edilerek Farsça'ya çevrilmiştir (Berresî-yi Bahşî ez Âsâr-ı Tefsîrî-yi Celâleddîn-i Devânî içinde, s. 142-216).

Kelâm. 1. Şerhu'l-Akaafidi'l-Adudiyye. Eş'arî kelâmcılarından Adudüddin el-Îcî'nin el-ʿAḳāʾidü'l-ʿAḍudiyye adlı

risâlesine yapılan şerhtir. Müellifin en meşhur eserlerinden biri olan bu şerhe çeşitli hâşiyeler yazılmıştır (bk. el-AKAİDÜ'l-ADUDİYYE). Osmanlı medreselerinde uzun müddet ders kitabı olarak okutulan eser Siyâlkûtî, Gelenbevî ve Edirnevî hâşiyeleriyle birlikte birkaç defa yayımlanmıştır. Eserin Serbestzâde Ahmed Hamdi (ö. 1939) tarafından

yapılan bir Türkçe tercümesi de bulunmaktadır (Trabzon 1309, 1310, 1311). 2. Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîd. Bu başlık, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin kelâm ilmine dair Tecrîdü'l-kelâm adlı eserine Ali Kuşçu tarafından yazılan eş-Şerhu'l-cedîd üzerine Devvânî'nin kaleme aldığı üç hâşiyenin (el-Hâşiyetü'l-kadîme, el-Hâşiyetü'l-cedîde, el-Hâşiyetü'l-eced) ortak adıdır (Keşfü'z-zunûn, I, 349-350). Devvânî'nin söz konusu şerhe yazdığı ilk hâşiyesine, çağdaşı Sadreddîn-i Şîrâzî'nin aynı şerhe yazdığı bir hâşiye ile itirazda bulunmasıyla bu iki müellif arasında başlayan ilmî tartışma, her iki âlimin aynı esere birden fazla hâşiye yazması sonucunu doğurmuştur (ayrıca bk. TECRÎDÜ'l-KELÂM). 3. Risâle fî isbâti'l-vâcib. Devvânî'nin Allah'ın varlığı konusunu işleyen ve aynı adla anılan iki risâlesinden birincisine er-Risâletü'l-kadîme fî isbâti'l-vâcib, ikincisine er-Risâletü'l-cedîde fî isbâti'l-vâcib adı verilmiştir. Yazma nüshalarının bazısında Yâkub Bahadır Han'a, bazısında ise Osmanlı Sultanı II. Bayezid'e ithaf edildiği belirtilen er-Risâletü'l-kadîme basılmıştır (İstanbul, ts.). İki bölüm ve bir hâtimeden ibaret olan eserin isbât-ı vâcib konusuna yeni bir şey kattığını söylemek pek mümkün değilse de imkân delili ile devir* ve teselsül*ün iptali konusunda daha önce söylenenleri bir araya getirmesi, eksik olan hususları tamamlaması, bazı zayıf noktaları takviye etmesi sebebiyle başarılı bir eser kabul edilmektedir. Fahreddin er-Râzî ve onu takip eden kelâmcılardan nakillerin yapıldığı risâlenin pek çok şerh ve hâşiyesi bulunmaktadır (bk. Topaloğlu, s. 119-120). Eserin geniş bir ilgiyle karşılanmasında, müellifinin şöhreti yanında konusunda ilk müstakil eser hüviyeti taşımasının rolü büyüktür. Risâle Seyyid Muhyiddin Sâcidî tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir (Tahran, ts., Dânişkede-i İlâhiyyât ve Maârif-i İslâmî Ktp., nr. 492). Risâle fi'l-mebdei'l-evvel ve sıfâtih ve esmâih adını taşıyan ve er-Risâletü'l-cedîde fî isbâti'l-vâcib diye tanınan ikinci risâle ise sadece isbât-ı vâcib konusunu değil klasik bir kelâm kitabının ilâhiyyât bölümünde yer alması gereken meselelerin hemen hepsini ihtiva etmektedir. Bu risâle de Ali Rızâ Celâlî tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş (Tahran 1369 hş., Medrese-i Âlî-i Şehîd Mutahharî Ktp., nr. 14), ayrıca Farsça'ya kısmî tercümeleri yapılmıştır (İsmâil Vâiz Cevâdî, s. 341-347; Münzevî, II, 730). Eserin Abdülkadir el-Cezâirî'ye ait bir şerhi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Fâtih, nr. 3031). 4. Risâle fî îmâni Firavn. Ölüm anında veya bir felâketle karşılaştıktan sonra iman etmenin geçerli olup olmadığı şeklindeki kelâmî münakaşanın işlendiği bu eserde Devvânî be's* halindeki imanın makbul olduğunu, dolayısıyla

Firavun’un da imanlı olarak öldüğünü ileri süren Muhyiddin İbnü’l-Arabî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Risâlede, bu fikri destekler mahiyette bulduğu Yûnus sûresinin 90. âyetini ele alan müellif bazı aklî delillerle de görüşünü güçlendirmeye çalışmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi’nde pek çok yazma nüshası bulunan esere (TÜYATOK, IV, nr. 2339) Ali el-Karî Ferrü’l-avn min müddeî îmâni Firavn adıyla bir reddiye yazmıştır. Bu iki eserin İbnü’l-Hatîb tarafından gerçekleştirilmiş tahkikli bir neşri bulunmaktadır (Kahire 1964). 5. Risâle fî (meseleti) halki’l-amâl. İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğu görüşünü işleyen küçük bir risâledir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan üç nüshasına (Ayasofya, nr. 399; Lâleli, nr. 2433; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1129) dayanılarak İlyas Üzüm tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilen bu risâle (Celâleddin ed-Devvânî ve er-Risâle fî mes’eleti halki’l-a’mâl Adlı Eseri, İstanbul 1985, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), ayrıca Toyserkânî tarafından da tahkik edilerek yayımlanmıştır (er-Resâilü’l-muhtâre içinde, İsfahan 1405, s. 67-76). 6. ez-Zevrâ ve’l-Havrâ*. Kelâmcı, filozof ve sûfîlerin mebde ve meâd*la ilgili görüşlerini İşrâkı bakış açısından tenkide tâbi tutan eserin çeşitli baskıları vardır (meselâ İstanbul 1286; Kahire 1326). 7. Risâle fi’r-rûh. Süleymaniye Kütüphanesi’nde nüshaları bulunan eseri (Hafîd Efendi, nr. 443, vr. 22b-31[a]; Yazma Bağışlar, nr. 606, vr. 7[a]-9b) M. Zâhid Kevserî neşretmiştir (Kahire 1366/1947; Erzurum 1979). Ayrıca eserin Ali b. Ömer ile (Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 195, vr. 2b-9[a]) Abdülaziz Mecdi Tolun (Ankara Millî Kütüphane, nr. FB 587, vr. 1b-5b) tarafından yapılmış iki Türkçe tercümesi vardır.

Felsefe-Mantık. 1. Şevâkilü’l-hûr fî şerhi Heyâkili’n-nûr. Sühreverdî el-Maktûl’ün Heyâkilü’n-nûr adlı eseri üzerine kaleme alınmış bir şerh olup müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. K 2332). İlk defa Muhammed Abdülhak ve Muhammed Yûsuf Kokan’ın (کوکن) tahkikiyle yayımlanmıştır (Madras 1953). Eserin Toyserkânî tarafından yapılan bir başka neşri de vardır (Selâsü resâil içinde, Meşhed 1411, s. 99-261). Şevâkilü’l-hûr’a, Devvânî’nin bazı eserlerine reddiyeleri bulunan çağdaşı Gıyâseddin Mansûr eş-Şîrâzî tarafından İşrâku Heyâkili’n-nûr li-keşfi zulumâti’l-gurûr adıyla bir reddiye yazılmıştır. Bu eseri Nâsır Muhammedî yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiştir (I-II, Tahran 1369 hş., Medrese-i Âlî-i Şehîd Mutahharî Ktp., nr. 181). 2. Şerhu Tehzîbi’l-mantık ve’l-kelâm. Teftâzânî’ye ait Tehzîbü’l-mantık ve’l-kelâm’ın mantık

kısmının tamamlanmamış şerhidir. Üzerine pek çok âlim tarafından hâşiyeler yazılan eserin (Keşfü'z-zunûn, I, 515-516) çok sayıdaki yazma nüshası (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 330; Hamidiye, nr. 815; Lâleli, nr. 2635) yanında çeşitli baskıları da bulunmaktadır (Leknev 1288, 1293; İstanbul 1305, 1312). 3. Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şemsiyye. Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin mantığa dair eş-Şemsiyye adlı risâlesine Kutbüddin er-Râzî tarafından Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantıkıyye fî Şerhi'ş-Şemsiyye ismiyle yazılan şerhin "Tasavvurât" bölümünün hâşiyesidir. Eser birçok defa basılmıştır (İstanbul 1290, 1292, 1307, 1309; Kahire 1323, 1328).

Tasavvuf ve Edebiyat. 1. Risâle-i Sayha ve Sadâ. Allah'ın birliği, isimleri, sıfatları ve bunların tecellisiyle ilgili bazı meselelerin ele alındığı risâle Muhammed Rızâ Ezhârî tarafından neşredilmiştir (Faslnâme-i Mişkât, sy. 29 içinde, Meşhed 1369 hş., s. 137-147). 2. Şerh-i Rubâiyyât. Devvânî'nin, bazı tasavvufî rubâîlerini şerhederek Osmanlı Padişahı II. Bayezid'e ithaf ettiği bir eseri olup çeşitli neşirleri bulunmaktadır (meselâ nşr. Mehdî Dehbâşî, Tahran 1368 hş./1990; Zuhûrüddin Ahmed, Quarterly Research Journal, Lahor 1990, XII/1-4, s. 89-116). 3. Şerh-i Yek Gazel-i Hâce Hâfız. Devvânî bu risâlesinde Hâfız-ı Şîrâzî'ye ait bir gazeli şerhederken kendi tasavvufî görüşlerine de yer vermiştir. Armagan'da (Tahran 1319 hş., y. 21, sy. 7, s. 365-368; sy. 10, s. 537-546) yayımlanan risâle Necîb Mâyil-i Herevî tarafından da

neşredilmiştir (Der Şebistân-ı İrfân, Mecmûa-i Resâil-i Fârisî ez Pîrân-ı Îrân, Tahran 1369 hş., s. 227-249). 4. Şerh-i Beytî ez Gülşen-i Râz. Şebüsterî'nin ünlü eseri Gülşen-i Râz'ın bir beytinin şerhi olup İsmâil Vâiz Cevâdî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1342 hş., Tahkık der Mebde-i Âferîneş, I/9, s. 13-25).

Ahlâk. 1. Ahlâk-ı Celâlî*. Asıl adı Levâmiu'l-işrâk fî mekârimi'l-ahlâk, iken sonraları Ahlâk-ı Celâlî ismiyle meşhur olan eserin özellikle Hindistan'da birçok baskısı yapılmıştır (Kalküta 1810; Leknev 1283, 1296, 1302, 1309, 1316, 1334, 1337; Bombay, ts.; Lahor 1923). 2. Risâle-i Adâlet. Devvânî'nin bu adı taşıyan iki risâlesi İran'da birkaç defa neşredilmiştir (meselâ nşr. İsmâil Vâiz Cevâdî, Tahkık der Mebde-i Âferîneş, I/1, Tahran 1342, s. 13-23; Necîb Mâyil-i Herevî, Mecmûa-i Resâil-i Hattî-yi Fârisî içinde, Meşhed 1368, I, 60-72).

Diğer Konulardaki Eserleri. 1. Ünmûzecü'l-ulûm. Devvânî'nin usûl-i hadis, fıkıh, ilm-i hilâf, kelâm-felsefe, tıp, tefsir, hendese, hey'et, mantık ve aritmetik gibi çeşitli ilimlere dair bazı mütalaalarını ihtiva eden eser, mukaddimesinde verilen otobiyografik bilgiler bakımından ayrı bir önem taşır. Ünmûzecü'l-ʿulûm Toyserkânî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Selâsü resâil içinde, Meşhed 1411, s. 263-340). 2. Arznâme. 1476 yılında Fars eyaleti valisi Sultan Halil'in huzurunda Şîraz'da düzenlenen bir geçit törenine katılan müellifin bu törende gördüklerini yazmasıyla oluşan eser, Akkoyunlu dönemi askerî ve idarî teşkilâtıyla ilgili önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Devvânî'nin talebesi Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi hattıyla bir nüshası bulunan (Revan Köşkü, nr. 2042, vr. 13b-33ᵃ) Arznâme ilk defa Kilisli Rifat (Millî Tetebbûlar Mecmuası, II/5 [İstanbul 1311], s. 273-305, 385-386), daha sonra da Îrec Efşâr tarafından (Tahran 1335 hş.) yayımlanmıştır. V. Minorsky eseri İngilizce'ye özet halinde tercüme edip değerlendirmiştir ("A Civil and Military Review in Faris in 881/1476", BSOAS, X/1 [London 1939], s. 141-178). 3. Risâle der Dîvân-ı Mezâlim. Halkın şikâyetlerini dinlemek ve bunların giderilmesi için gerekli tedbirleri almakla görevli, devlet başkanınca teşkil edilecek özel bir divanın lüzumunu şer'î ve aklî deliller ışığında savunan bu risâle, A. Cevdet Paşa tarafından şer'iyye mahkemeleri yanında nizâmiye mahkemelerinin de kurulabileceğini gösteren klasik bir metin telakki edilmiş, bu mahkemelerin kurulması fikrine karşı ilmiye sınıfından gelebilecek tepkileri önlemek maksadıyla özet olarak tercüme edilip Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin bir toplantısında okunmuştur. Söz konusu tercüme Tezâkir'de bulunmaktadır (IV, 85-90).

Klasik kaynaklar, Devvânî'nin bu eserlerinden başka sayıları azımsanmayacak irili ufaklı bazı eserleri de ona nisbet etmektedir (Devvânî'ye nisbet edilen bu eserlerle genel olarak onun eser ve görüşleriyle ilgili daha geniş bilgi için bk. Harun Anay, Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi, doktora tezi, İstanbul 1993, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Literatür. Devvânî'nin eserleri hakkında yapılan ve yukarıda belirtilen tahkik, inceleme ve lisans üstü çalışmaları yanında onun muhtelif yönlerini

ele alan bazı ilmî araştırmalar da bulunmaktadır. Bunlar arasında Ali Devvânî'nin eseriyle (Şerh-i Zindegânî-yi Celâleddîn-i Devânî, Kum 1375) Ali Şehbâzî'nin doktora tezini (Molla Celâleddîn-i Devânî ve Berresî-yi Ahvâl ü Âsâr-ı Û, Tahran 1363 hş., Dânişkede-i İlâhiyyât ve Maârif-i İslâmî Ktp., Dânişgâh-ı Tahran, nr. 166-D), Devvânî'nin hayatı ve eserleri hakkında yapılan incelemeler olarak kaydetmek gerekir. Bunlardan başka Muhammed Hasan Halîl Ebû Hatab, Devvânî'nin kelâmla ilgili görüşlerini (Celâleddîn ed-Devvânî el-Mütekellim, Kahire 1982, Külliyyetü Usûliddîn, Câmiâtü'l-Ezher Ktp., nr. 1459), Muhammed Enzârü'l-Hak ise onun sosyal felsefeye katkılarını (A Critical Study of Jalâl al-Dîn al-Dawwânî's Contribution to Social Philosophy, Aligarh Muslim University) doktora tezlerinde incelemişlerdir (son tez için bk. Muhammed Âdil Usmânî, A Bibliography of Doctoral Dissertations on Islam, Karachi 1985, s. 95). Devvânî ile ilgili olarak yazılan makalelerden, Mehmet Ali Ayni'nin Devvânî'nin idealist görüşlerini inceleyen yazısı ile ("Noté sur l'idéalisme de Djelaleddin Davânî", Revue néo-scolastique de philosophie, [Paris] 1931 , XXXIII, 236-240) M. Gazi'nin Devvânî'nin siyasetle ilgili düşüncelerini ele alan makalesi ("Political Thought of Jalâl al-Dîn Dawwânî", Journal of Pakistan Historical Society, Karachi 1977, II, 139-149) kayda değer mahiyettedir.

BİBLİYOGRAFYA

Devvânî, Ünmûzecü'l-ulûm (nşr. S. A. Toyserkânî, Selâsü resâil içinde), Meşhed 1411, s. 275-279; a.mlf., Şevâkilü'l-hûr (nşr. S. A. Toyserkânî, a.e. içinde), s. 130, 149, 179, 184, 209, 217; a.e., Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2332, vr. 92b; a.mlf., İcâzetnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3733, vr. 40b-46a; a.mlf., Şerhu'l-Akaafid, İstanbul 1305, s. 4-5, 28-30, 53, 61, 63-64, 79; a.mlf., Risâle fî halki'l-amâl (nşr. İlyas Üzüm, yüksek lisans tezi, 1985), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 11, 21; a.mlf., er-Risâletü'l-cedîde fî isbâti'l-vâcib, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 442, vr. 110b, 113a, 118a; a.mlf., er-Risâletü'l-kadîme fî isbâti'l-vâcib, İstanbul, ts., s. 8; a.mlf., Risâle fî îmâni Firavn (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1964, s. 11;

a.mlf., Şerh-i Beytî ez Gülşen-i Râz, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1468, vr. 324ª; a.mlf., Ahlâk-ı Celâlî, Leknev 1302/1884, s. 17, 20,

25, 33, 88, 236-237; a.mlf., Risâle-i Sayha ve Sadâ (nşr. Muhammed Rızâ Ezhârî, Faslnâme-i Mişkât, sy. 29 içinde), Meşhed 1369, s. 139, 141; a.mlf., Risâle-i Tehlîliyye (nşr. S. A. Toyserkânî, Mecmûa-i Resâil-i Hattî-yi Fârsî içinde), Meşhed 1368, II, 22-23, 25, 28-32; a.mlf., Risâle-i Adâlet (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî, a.e. içinde), Meşhed 1368, I, 65, 69; a.mlf., Tefsîru sûreti'l-İhlâṣ (nşr. S. A. Toyserkânî, er-Resâilü'l-muhtâre içinde), İsfahan 1405, s. 38; Risâle-i Nûrü'l-hidâye (nşr. S. A. Toyserkânî, a.e. içinde), İsfahan 1405, s. 109-128; İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk, s. 49, 128-129; Sehâvî, ed-Davü'l-lâmi, IV, 133; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâis (trc. Muhammed Fahrî Herâtî – Hakimşah Muhammed Kazvînî, nşr. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1323 hş., s. 141, 309-311; Hândmîr, Habîbü's-siyer, III, 111-112; Emîn Ahmed-i Râzî, Heft İklîm, Tahran, ts. (Kitâbfurûşî-i Ali Ekber İlmî), I, 178-180; Ma'sûm Ali Şah, Tarâik, I, 378; Taşköprizâde, eş-Şekaafik, s. 137, 149, 290-295, 329-331, 356; Sâm Mirza, Tuhfe-i Sâmî, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4241, vr. 50ª-51b; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 101ª, 260ª-262b; Hasan-ı Rûmlû, Ahsenü't-tevârîḫ (nşr. C. N. Seddon), Kalküta 1931, s. 71-72, 82, 189-190; Feridun Bey, Münşeât, I, 270-271, 364; Mecdî, Şekaik Tercümesi, I, 308-311, 341-342; Kummî, Hulâsatü't-tevârîḫ (nşr. İhsân İşrâkı), Tahran 1359 hş., I, 78-79, 84; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 477, 554, 556, 565, 567, 572-573; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müminîn, Tahran 1365 hş., II, 221-229; Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb, s. 41-44; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâire, I, 232-233; Keşfü'z-zunûn, I, 35-40, 92-93, 243-244, 346-351, 447, 449-450, 457, 515-516, 850, 877-878; II, 1043, 1063-1064, 1116-1117, 1144, 1537-1539; Bahrülulûm-i Tabatabâî, Ricâlü'sseyyid Bahrü'lulûm: el-Fevâidü'r-ricâliyye (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm – Hüseyin Bahrülulûm), Tahran 1363 hş., II, 141-143; Şevkânî, el-Bedrü't-tâli, II, 130; Cevdet, Tezâkir, IV, 85-91; Hansârî, Ravzâtü'l-cennât, Kum 1391, II, 239-244; Rieu, Catalogue, II, vr. 442b, 828b; TÜYATOK, I, nr. 10, 117-119, 122-124, 250-259, 275-278, 859-861, 1005-1008; IV, nr. 2339; Brockelmann, GAL, II, 217-218; Suppl., II, 306-309; Îrec Efşâr v.dğr., Fihristi Kitâbhâne-i Meclisi Şûrâ-yı Millî, Tahran 1325 hş., XI, 1-4, 117-121, 176-177, 232-233, 237-238; Îrec Efşâr, Fihristi Makalât-ı Fârsî, Tahran 1348 hş., I, 527, 832, 851-852; II, 18, 22-23, 156, 573-575; Münzevî, Fihrist, I, 650; II, 730, 771, 808, 810, 1069,

1084, 1672-1673; Hânbâbâ, Fihrist, I, 193-194; V, 5341; Fursat-ı Şîrâzî, Âsâr-ı Acem, Tahran 1362 hş., s. 309-311; Mehnâz-ı Abbâsî, Berresî-yi Bahşî ez Âsâr-ı Tefsîrî-yi Celâleddîn-i Devânî (doktora tezi), Kütübhâne-i Danişkede-i İlâhiyyât ve Maârif-i İslâmî Danişgâh-ı Tahran, nr. 499-F; Bekir Topaloğlu, İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib), Ankara 1981, s. 117-121; Muhammedi Ali Devânî, "Risâleî der Şerh-i Hâl-i Celâleddîn-i Devânî" (nşr. Muzaffer Bahtiyâr), Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî, VII/34, Tahran 1349, s. 447-457; İ. Vâiz Cevâdî, "Risâle-i İsbâtü'l-vâcib-i Cedîd-i Allâme Devânî", Mecelle-i Vahîd, V/4, Tahran 1347 hş., s. 341-347; Muammer Eroğlu, "Devvânî", İA, III, 565; Ann K. S. Lambton, "al-Dawanı", EI^2 (İng.), II, 174.

Harun Anay

DEYBÜL

(الديبل)

Pakistan'ın Sind eyaletinde bugün mevcut olmayan eski bir liman şehri.

İslâmî kaynaklarda adı Mihrân olarak geçen İndus nehrinin batısındaki koyun ağzında kurulmuştur. Muhammed b. Kasım es-Sekafî'nin, 92 (710-11) yılında Seylan'dan Hicaz ve Irak'a giden müslümanların gemilerine saldırılması üzerine Sind yöneticisi Raca Dâhir'i cezalandırmak için sefer yaptığı ilk yerdir. Deybül çoğunlukla büyük bir kısmı Med kabilesinden olan tüccar ve sanatkârların oturduğu deniz ticaretinde gelişmiş bir merkezdi. Burayı fethetmek için Ubeydullah b. Nebhân ve Büdeyl b. Tahfe el-Becelî kumandasındaki orduların deniz yoluyla yaptıkları ilk iki seferden bir sonuç alınamamıştı. Bu durum karşısında Muhammed b. Kasım karadan saldırmaya karar verdi ve planlarını başarıyla uyguladı. Araplar Hindistan'da ilk defa etkili bir silâh olan mancınığı kullandılar ve üzerinde, halkın gözünde zaptedilmezliğin sembolü olan büyük bir bayrağın dalgalandığı ünlü kuleyi yıktılar. 40 metreye yakın yüksekliği olan bu kule, Araplar'ın "menâretü'l-Büd" dedikleri bir Budist stupası (veya deval) idi ve tepesinde rüzgâr estiği zaman gölgesi bütün şehri kaplayan çok büyük bir kırmızı bayrak dikilmişti. Deybül adının da Sanskritçe "mâbed" demek olan dîval/dêbal (dêva-l "ilâhî ev") kelimesinden geldiği bilinmektedir. Mancınıkla atılan bir taşın büyük bir gürültüyle stupayı yıkması üzerine şehir kısa sürede düştü. Şehrin ele geçirilmesinden sonra gayri müslimlere serbestlik tanındı ve zimmî statüsünde koruma altına alındılar. Muhammed b. Kasım burada Sind topraklarında inşa edilen ilk camiyi yaptırdı ve kurduğu yeni mahallelere 4000 kadar Arap aileyi yerleştirdi. Uzun süre harabe halinde kalan stupa, 846 yılında Vâsik-Billâh'ın Deybül valisi Anbese b. İshak ed-Dabbî tarafından kısmen tamir ettirilerek hapishaneye çevrildi.

Arap kaynaklarının belirttiğine göre Deybül şehrinin büyük bir kısmı 893'te meydana gelen bir depremde harabeye dönmüş ve halktan binlerce kişi ölmüştür. Ancak 1239'da Radıyyüddin Hasan b. Muhammed es-Sâganî'nin

burayı ziyaret etmesinden, depremden sonra terkedilmediği ve tekrar oturulabilir hale getirildiği anlaşılmaktadır. Radıyyüddin es-Sâganî Deybül'ün varlıklı sınıfının eskiden beri korsanlık yaptığını bildirmektedir. Cengiz Han'a yenildikten sonra 1221'de Sind'e gelen ve Deybül'ü ele geçiren Celâleddin Hârizmşah'ın buradaki bir tapınağın yerine cami yaptırması, XIII. yüzyılda dahi Deybül'de putperestliğin yaygın olduğunu ve şehirde önemli sayıda gayri müslimin yaşadığını ortaya koymaktadır.

İslâm hâkimiyetinin ilk dönemlerinde bir kültür ve eğitim merkezi olan Deybül müslümanlar arasında önemli bir yere sahipti; Sem'ânî ve Yâkut burada yetişmiş çok sayıda hadis âliminden bahsederler. Sonradan şehir büyüklüğüne, geniş nüfusuna ve yakın zamanlara kadar mevcut olmasına rağmen bilinmeyen bir sebeple tahrip olmuş ve ortadan kalkmıştır. Şehrin kalıntılarını bulup meydana çıkarmak için çeşitli çalışmalar yapılmışsa da bir sonuç alınamamıştır. Arap yazar ve seyyahlarının eserleri şehrin İslâm öncesi ve İslâmî dönemdeki durumu üzerine değerli bilgiler ihtiva etmekte, fakat tam yerini tesbit hususunda yardımcı olacak bilgi vermemektedirler. Pakistanlı arkeologlar 1958 yılında bazı tarihçilerin Deybül'ün yeri olarak gösterdikleri Bambur bölgesinde geniş çapta kazı yapmış, fakat bir neticeye ulaşamamışlardır. İki yıl devam eden kazılarda ortaya çıkarılmış olan kalıntılar eski Deybül'ün Bambur bölgesinde bulunduğu hususunda kesin bir bilgi vermemektedir. Bu durumda bu iki eski şehrin farklı yerler olduğu fikri kuvvet kazanmakta ve İstahrî'nin eserinde Deybül şehrinden ayrı, Bambur tapınağından ayrı bahsetmesi de bu görüşü desteklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 634-638, 644-645; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), II, 79; İstahrî, el-Mesâlik (de Goeje), s. 174-175; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 317, 328; Hudûdü'l-âlem (Minorsky), s. 123, 372; Makdisî, Ahsenü't-tekasîm, s. 479; Bîrûnî, Tahkıku mâ li'l-Hind, Haydarâbâd 1377/1958, s. 167; Bekrî, Muʿcem, II, 569; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 393-395; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, II, 495; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 406; III, 85; V, 59, 465; Cüzcânî, Tabakat-ı Nâsırî, I, 447, 452, 459; Géographie d'Aboulféda, II/2,

s. 111; Abdülhamid Khan, Towns of Pakistan: Ancient and Modern, Karachi 1950, s. 61-62; La Strange, The Land of The Eastern Caliphate, London 1966, s. 330-331; S. Qudratullah Fatımi, “The Twin Ports of Daybul”, Sind Through The Centuries (ed. Hamida Khuhro), Karachi 1981, s. 97-105; J. Horovitz, “Deybül”, İA, III, 567; A. S. Bazmee Ansari, “Daybul”, EI² (İng.), II, 188-189.

A. S. Bazmee Ansarî

DEYİŞ

Türk halk edebiyatı ve mûsikisinde türkü, mâni, koşma gibi nazım şekilleriyle yazılan ezgili şiir türlerinin genel adı.

Türkçe de-mek fiilinden türetilmiştir. Anadolu'nun birçok yerinde aynı kökten gelen değişik şekillerine rastlanan kelime sözlükte "söz söyleyiş, anlatma biçimi, üslûp; halk edebiyatında türkü, destan, nefes, tekerleme, koşma gibi hece vezniyle yazılmış şiirlerin genel adı; beste, makam; tarikat esaslarına uygun olarak söylenmiş şiir; halk şairlerinin karşılıklı mâni, türkü, ezgi söylemesi" gibi anlamlara gelmektedir. Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde "deyiş doğdurmak, deyiş düzmek" gibi tabirler türkü ve ağıt yakmak mânasında kullanılmaktadır. Ayrıca bazı yörelerde kadınların tek başına veya karşılıklı söyledikleri mânilere de deyiş adı verilmektedir. Dîvânü lugati't-Türk ve Kutadgu Bilig'de bulunmayan deyiş kelimesine Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 1273) Türkçe bir gazelindeki "Hemmin çakır içer men hem min tiyiş bilür men" mısraında "tiyiş" şeklinde rastlanmasından hareketle kelimenin XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da kullanılmaya başlandığı söylenebilir. Daha sonraki yüzyıllarda meydana getirilen eserlerde ve cönklerde, anonim halk edebiyatı ve âşık edebiyatı metinlerinin üzerine bu kelimenin "denêiş, deniş, değiş" imlâlarıyla yazıldığı da görülmektedir.

Türk halk edebiyatında hece vezniyle ve ezgi eşliğinde söylenen manzumeler için kullanılan deyiş öğretici, eğitici, öğüt verici konular yanında daha çok AlevîBektaşî edebiyatı ve mûsikisinde dinîtasavvufî inancı ve tarikatın ilkelerini anlatan şiirlerin genel adıdır. Şehir Bektaşîliğinde bestelenmiş manzumelere "nefes" denilmesine karşılık daha çok Doğu Anadolu'da görülen köy Bektaşîliğinde deyiş kelimesi yaygındır. Öte yandan bilhassa Sivas, Tokat, Çorum, Malatya, Tunceli, Maraş, Muş, Erzincan ve yörelerindeki saz şairleri (âşıklar), kendilerine ait şiirlerin veya eski âşıkların mahallî ezgi kalıplarına uydurarak söyledikleri şiirlerinin bir bölümüne de deyiş adı vermektedirler (bk. ÂŞIK MÛSİKİSİ). Halk arasında "deyişçi, deyişatçı" gibi sıfatlarla anılan şairlerin, çoğunlukla mahlas kullanmadan söyledikleri ağıtmersiye türü şiirler de deyiş olarak

adlandırılır. Ayrıca halk dilinde âşıkların aynı ayağı kullanarak karşılıklı şiir söylemelerine Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da "deyişme" (atışma) adı verilir. Âşık edebiyatı ve mûsikisinde geniş bir yeri olan deyiş günümüzde "âşıklama" denilen bir başka tür ile karıştırılmaktadır. Halk arasında yaygın olmayan bu terim, son elli yıldan bu yana özellikle halk mûsikisi sanatçıları tarafından kullanılmaktadır. Âşıklama, aslında âşık tarzı çalıp söylemeyi simgeleyen üslûbun adıdır.

Geniş bir repertuvar oluşturan deyişlerin koşma nazım şeklinde yoğunlaştığı bilinmektedir. Özellikle âşık tarzı deyişler sekizli ve on birli hece vezniyle, anonim halk edebiyatı içinde yer alan deyişler ise beş, yedi, sekiz ve on bir heceli kalıplarla söylenmektedir. Âşık mûsikisinde hece vezni dışında daha çok aruzun remel bahrinde "fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbı ile söylenmiş deyişler de vardır.

Türk halk mûsikisi içinde yer alan deyişler ya vokal (ses) veya vokal-enstrüman beraberliğiyle söylenir. Deyişlerin koro halinde okunduğu durumlar ise nâdirdir. Türk halk mûsikisinin iki büyük formu olan uzun hava ve kırık havaların her ikisinde de deyiş örneklerine rastlanmaktadır. Ancak uzun hava tarzında olan deyişler daha azdır. Ayrıca her iki formun birlikte kullanıldığı karma deyişler vardır ki bunlarda serbest kısım (uzun hava) daha çok ezginin başında yer alır.

Deyişlerin, karmaşık bir müzikal özellik göstermesi sebebiyle biçim olarak kesin kurallar içinde incelenmesi mümkün olmamaktadır. Genellikle sade bir melodi ile örülü olan deyişler en az dört, en çok on iki, nâdiren de on üç ses içerisinde seyrederler. Melodi seyri çoğunlukla inici, bazan da çıkıcı-inicidir. Deyişlerde uşşak, hüseynî, karcığar, muhayyer, hicaz, rast gibi basit makamların yanında segâh, nikriz, sabâ gibi birleşik makamların da kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu makamların hiçbiri başlı başına klasik mûsikideki makam özelliklerini taşımayıp daha çok halk sanatçısının kendi muhayyilesinde şekillendirdiği çeşniler olarak görülür. Bu çeşniler, mahallî sanatçılar tarafından çeşitli melodi kalıpları halinde tesbit edilmiş olup aynı ezgi ile değişik pek çok şiir türü ve âşık deyişi okunabilmektedir.

Deyişlerde iki, üç ve dört zamanlı ana usullerle bunların üçerli şekli olan altı, dokuz ve on iki zamanlı usuller kullanıldığı gibi beş-dokuz zamanlı

birleşik usullerin değişik düzümlü biçimleri de kullanılmaktadır. Bu arada karma usullerde deyiş örneklerine de rastlanmaktadır. On-on dokuz, yirmi bir-yirmi üç, yirmi beş, otuz, otuz üç zamanlı usuller bunlara dahil edilebilir. Usullerde ve makamlarda yer alan örnekler halk mûsikisinin her formundaki deyişler için geçerlidir. Deyişlerin icrasında en fazla kullanılan enstrüman bağlamadır. Çeşitli ebatlardaki bağlamaların yanında def, darbuka, kemane gibi sazların da deyişlere eşlik ettiği görülmüştür.

Bugüne kadar resmî kuruluşların gerçekleştirdiği derleme çalışmalarında 2000'e yakın deyiş ezgileriyle birlikte tesbit edilmiştir. Ancak özel derlemelerin eklenmesiyle bu sayının daha da artması mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Derleme Sözlüğü, Ankara 1969, IV, 1446-1447; Güvâhî, Pend-nâme: Öğütler ve Atasözleri (haz. Mehmet Hengirmen), Ankara 1983, s. 123; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (Ankara 1984), s. 246-247; a.mlf., Edebiyat Araştırmaları I, s. 210-211; Halil Bedi Yönetken, Derleme Notları, İstanbul 1966, s. 78-101; Abdülbâki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 95, 251-252; Orhan Şaik Gökyay, "Cönkler Üzerine", Folklor ve Etnografya Araştırmaları, İstanbul 1984, s. 123; Şükrü Elçin, Akdeniz'de ve Cezayir'de Türk Halk Şairleri, Ankara 1988, s. 175, 215; M. Şerefeddin [Yaltkaya], "Mevlânâ'da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler", TM, IV (1934), s. 162; Mahmut Işıtman, "Deyiş ve Deyişat", TFA, XVIII/346 (1978), s. 8333; Melih Duygulu, "Nurhak Bektaşilerinde Nefes Söyleme Geleneği", Cem, sy. 13, İstanbul 1992, s. 24-25; "Deyiş", TDEA, II, 284; ML, III, 641; Öztuna, BTMA, I, 222.

Melih Duygulu

DEYLEM

(الديلم)

İran’ın kuzeyinde Gîlân eyaletinin bir bölümünü teşkil eden, Hazar deniziyle Kazvin arasındaki dağlık bölgenin ve bu bölgede yaşayan kavmin adı.

Deylem’in sınırlarını tam olarak tesbit etmek oldukça güçtür. Zira bu sınırlar, Deylem halkının bu bölgeye sonradan ilhak ettikleri topraklar sebebiyle zaman zaman değişmiştir. Meselâ Büveyhîler’in zirvede olduğu IV. (X.) yüzyılda Deylem ismi Hazar denizinin güneyindeki bütün eyaletleri içine almaktaydı. İslâm coğrafyacılarından İstahrî, Deylem’in güneyde Kazvin, Azerbaycan ve Rey’in bir bölümü ile doğuda Taberistan

ve Rey’in diğer bölümü, kuzeyde Hazar denizi, batıda Azerbaycan’ın bir bölümü ve Arrân bölgeleriyle sınırlandığını ifade eder ve asıl Deylem’in dağlık bölgeden ibaret olduğunu söyler. Hudûdü’l-âlem’de Taberistan, Cibâl, Gîlân ve Cürcân da Deylem’in sınırları içinde gösterildikten sonra Deylemi Hâssa adı verilen asıl Deylem’in doğuda Taberistan, güneyde Cibâl, kuzeybatıda Gîlân ve kuzeydoğuda Hazar deniziyle çevrili olduğu kaydedilmektedir. Makdisî ise Hazar denizinin çevresindeki alanın tamamını, Kumis’i, Cürcân ve Taberistan’ı, hatta Volga sınırlarında Hazarlar’ın hüküm sürdüğü bölgeyi de Deylem’e dahil eder. Deylem hükümdarları Alamut Kalesi yakınlarındaki Rûdbâr şehrinde otururlardı. Gerçek anlamda Deylem, Elburz dağlarının Hazar denizine bakan yamaçları üzerindeki sarp bölgededir. Deylem’de kışlar soğuk, yazlar ise ılık geçer. Bölge tahıl ve meyve yetiştirmeye elverişlidir.

Etnik menşeleri kesin olarak tesbit edilemeyen Deylemliler’in adlarına yazılı kaynaklarda ilk defa milâttan önce II. yüzyılda rastlanır. Muhtemelen çok eski tarihlerden beri İran’da yaşayan, fakat İranlı (Fârisî) olmayan bir kavme mensupturlar. Deylemliler’in Dabbe b. Üd adlı Arap kabilesinden olduklarına dair rivayetler de vardır. Buna göre Dabbe’nin oğlu Bâsil İran’a gitmiş, orada İranlı bir kadınla evlenmiş ve doğan çocuklarına Deylem adını

vermişlerdir. Ancak bu rivayet fazla kabul görmemiştir. İran kaynaklarında Deylem adı ilk defa, Sâsânî hânedanının kurucusu I. Erdeşîr'in (225-240) hayatından bahsedilirken geçer. Sâsânîler döneminde başlangıçta Deylemliler'den ihtiyatla faydalanıldı. Ancak girişken olan bu kavim çok geçmeden kendini göstererek Sâsâniler'e nüfuz etti ve içlerinde ordu kumandanlığına kadar yükselenler oldu. Sâsânîler dönemindeki bu faaliyetlerini ücretli asker olarak da sürdürdüler. Nitekim Enûşirvân (I. Hüsrev) döneminde (531-579) bir Deylem birliği Gürcistan'a düzenlenen bir sefere katıldığı gibi diğer bir birlik de Habeşliler'e karşı Yemen'i savunmak amacıyla oraya gönderildi ve birlik Habeşliler'i kovduktan sonra Yemen'de kaldı. Sâsânîler, savaşçı bir kavim olan Deylemliler'i hiçbir zaman tam olarak hâkimiyet altına alamadılar; onlara karşı güneyde Kazvin, kuzeydoğuda Kelâr ve Şâlûs kalelerini yapmak zorunda kaldılar.

Hz. Ömer, Nu'mân b. Mukarrin kumandasındaki bir orduyu İran üzerine gönderdiği zaman Kazvin halkı Deylemliler'i yardıma çağırdı. Deylem ordusu, Rey ile Hemedan arasındaki ovanın kenarında yer alan Destebey'de yenildi. Ancak bu yenilgi Deylem'in tamamıyla Araplar'ın hâkimiyeti altına girmesine yetmedi. Nitekim Hz. Ömer'den Me'mûn dönemine kadar (813-833) buraya on yedi sefer yapılmasından Deylem'in uzun süre bağımsızlığını koruduğu anlaşılmaktadır. Deylemliler her fırsatta civar şehirlere akınlar yapıyorlardı. Aynı şekilde müslüman gaziler de onların ülkesine baskınlar düzenliyorlardı. Irak Valisi Haccâc b. Yûsuf Deylem üzerine muhtelif seferler tertip ettiyse de kesin bir sonuç alamadı ve Sâsânîler dönemindeki Kazvin ve diğer kaleleri tahkim etmekle yetindi. Deylem'de vuku bulacak olayları Vâsıt'a zamanında bildirmek için Kazvin'le Vâsıt arasında haberleşme kuleleri yaptırdı.

Deylemliler, ancak Abbâsîler'in baskılarından kaçarak Deylem'e sığınan Ali evlâdı sayesinde müslüman olmaya başladılar. Bu sırada Deylem'de Cüstânîler (Cestânîler) hânedanı hüküm sürüyordu (yaklaşık 805-1042). Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'in 189'da (805) Rey'deki bir toplantısına katılan hükümdarlar arasında Deylem Hükümdarı Merzübân b. Cüstân da bulunuyordu. Diğer hükümdarlardan farklı olarak kendisinden cizye istenmeden hediye ile uğurlanmış olması Merzübân'ın önemini göstermektedir. Fezâilü'l-etrâk müellifi İbn Hassûl (ö. 450/1058), İstâniye adını verdiği dağlarda yaşayanların hükümdar ailesine Vehsûdâniyye,

Lanciye adını verdiği düzlüklerde yaşayanların hükümdar ailesine de Cüstâniyye denildiğini kaydeder.

Deylem'in karanlık olan tarihi, seyyidlerin ülkenin sınırlarına gelmesiyle aydınlanmaya başlamıştır. Nitekim Abbâsîler'in baskıları sonucu buraya sığınan Ali evlâdı ile olan ilişkiler, Deylem ve halkı hakkında daha fazla bilgi edinme imkânını sağlamıştır. Ali evlâdından Deylem'e sığınan ilk tanınmış kişi Yahyâ b. Abdullah oldu (ö. 175/791-92). Yahyâ, Deylem hükümdarları ile ilişki kurarak halifeye karşı ayaklandıysa da muhtemelen halifenin Deylem hükümdarı üzerindeki baskısı sonucunda Bermekîler'den Fazl b. Yahyâ'nın yanına gitti. Yaklaşık yetmiş beş yıl sonra Ali evlâdından ed-Dâî el-Kebîr Hasan b. Zeyd el-Alevî, Şâlûs (Câlûs) ve Kelâr'da ayaklanıp bağımsızlığını ilân etti. Yakacak ve otlak temini maksadıyla buralardan toprak elde etmek isteyen Tâhirîler'e karşı halkı korudu. Vehsûdân'ın oğlu II. Cüstân dâî*lerin yardımı ile Rey'i Tâhirîler'den aldı. Kazvin ve Zencan'ı da işgal ettiyse de Halife Mu'tezBillâh'ın (866-869) Mûsâ b. Boğa kumandasında gönderdiği ordu başarılarına son verdi. Hasan b. Zeyd'in ölümü üzerine yerine ed-Dâî es-Sagır unvanı ile Muhammed b. Zeyd geçti ve II. Cüstân onu metbû tanıdı. Ancak 276'da (889) Sâmânîler adına harekete geçen Horasanlı Râfi' b. Herseme ile yaptığı savaşı kaybedip Gîlân'a çekildi. Râfi' üç ay boyunca etrafı yağmaladı; fakat 279'da (892) her taraftan tehditlere mâruz kalınca Muhammed b. Zeyd'e bağlılığını bildirdi. Ardından Saffârîler'den Amr b. Leys'in tehdidi karşısında Hârizm'e kaçtı ve orada öldürüldü (283/ 896). Muhammed b. Zeyd de dört yıl sonra

Sâmânîler'le yaptığı savaşta hayatını kaybetti.

Kısa bir aradan sonra bölgeye hâkim olan Hasan el-Utrûş'un çabaları ile müslüman olan ve Şiîliği benimseyen Deylemliler, Abbâsî Halifeliği dahil müslüman devletlerin ordularında büyük ölçüde yer aldılar. İslâm dünyasının en âdil hükümdarlarından biri olarak tanınan Hasan el-Utrûş 304'te (917) ölünce yerine damadı Hasan b. Kasım ed-Dâî geçti. 307'de (919) kardeşi Ali b. Vehsûdân'ın teşvikiyle II. Cüstân katledildi. Ali b. Vehsûdân Rey, Kazvin ve Zencan valiliklerine getirildiyse de bir süre sonra Muhammed b. Müsâfir tarafından öldürüldü. Bu şekilde Târum'da Müsâfirîler (Kengrîler, Sellârîler) adıyla Deylem asıllı ikinci bir hânedan

kurulmuş oldu (916-1090).

Asıl Deylem'i bütünüyle elinde bulunduran Muhammed b. Müsâfir dışında kalan emîrler İran yaylasına dağılmışlardı. Dağlık bölgeler Vehsûdânî, düzlük bölgeler ise Cüstânî hükümdarlarının elindeydi. Deylemliler'in kurduğu en güçlü hânedan Büveyhîler'dir. Büveyhîler 932-1062 yılları arasında İran ve Irak'ta hüküm sürdüler ve 334'te (945) Bağdat'ı zaptederek halifelerin dünyevî hâkimiyetine son verdiler. Ancak bir türlü yağmacılıktan kurtulamadıkları gibi Abbâsî Halifeliği'ni de tamamıyla ortadan kaldıramadılar. Deylemliler ordularında çok sayıda Türk askeri bulundurdukları halde onları çok defa düşman saymışlardır. Nitekim 376 (986) ve 379'da (990) meydana gelen çatışmalar bu düşmanlığın sonucudur. Bu mücadelelerde Şiîliğin ve Sünnîliğin etkisi olduğu gibi siyasî hırsların da rolü vardır. Şiî Deylemliler'in Sünnî halka zulmetmeleri ve İslâm esaslarıyla bağdaşmayan gayri ahlâkî hareketleri sebebiyle Gazneli Mahmud Hindistan yerine Deylemliler üzerine sefer düzenledi ve 420'de (1029) bunların Rey'deki kollarını ortadan kaldırdı. Ancak Deylemliler'e en büyük darbeyi Selçuklular vurdu. Tuğrul Bey Deylemliler'in Irak, Fars ve Hûzistan'daki kollarına son verdi (447/1055). Büveyhîler'in yıkılışından sonra Deylemliler paralı asker olarak çalıştırıldılar. Nizâmülmülk, Deylemliler'i Şiî oldukları için tutmadığı halde seferde ve hazarda hükümdarın yanında bulunacak olan 200 kişilik saray muhafızlarından 100'ünün Horasanlılar'dan, 100'ünün de Deylemliler'den teşkil edilmesini önermiştir. Bununla birlikte Nizâmülmülk yine de Deylemliler'in fırsat buldukları takdirde kendi mezheplerinde olmayanları sağ bırakmayacaklarını söyleyerek tedbir alınmasını istemiştir.

Hasan Sabbâh Alamut Kalesi'ni alarak bazı devlet adamları ve kumandanlarını öldürtmüşse de Deylemliler'i Selçuklular aleyhine topluca harekete geçirememiştir. Hülâgû'nun Alamut'u zaptetmesi (654/1256) üzerine Deylemliler Giller'e (Gîlânlılar) karıştılar. Olcaytu Han 1307'de Gîlân'ı işgal etti ve Lâhîcân'a kadar geldi. Deylem daha sonra Kârkiyâ hânedanının (1358-1590) eline geçti. 1416'da Seyyid Radî-i Lâhîcânî, Sefîdrûd kıyısında Deylemliler'den yaklaşık 3000 kişiyi öldürttü. 1592'de Şah I. Abbas Gîlân'ı Safevî topraklarına kattı. Yakın tarihte Deylem'de meydana gelen en önemli olay, Seyyid Muhammed liderliğindeki Ehl-i Hak hareketinin 1891'de Kelârdeşt'teki isyanıdır. Sonraları Deylem coğrafî

adının yerini Gîlân aldı. Bugün pek azı varlığını koruyabilen Deylemliler kışın Kelârdih ve Çevsâl'de, yazın Kelâçhânî'de yaşamaktadırlar.

Bahreyn'deki Delmûn adası, Sâsânîler'in Güney Kafkasya'daki askerî yerleşim bölgelerinden Leyzan (Laizan) ve Şirvan ile Diyarbakır'ın kuzeyinden Palu ve Dersim'e kadar uzanan alandaki birçok yer adı Deylemliler'den kalmadır.

Deylemliler'in konuştuğu dil Farsça'dan farklı bir dil olmakla beraber çok erken tarihlerde yazılmış kitaplarda geçen yer ve şahıs isimlerine bakıldığında bunların büyük ölçüde İranlılaşmış olduğu kanaati uyanmaktadır. III-IV. (IXX.) yüzyıldan itibaren tanınmaya başlayan Deylem hükümdar veya ileri gelenlerinin isimleri Gûrândîz ve Şîr-zîl (Şîrdil) gibi putperestlik dönemindeki İran adlarıdır.

Deylem'de İslâm öncesinde Mecûsîlik, putperestlik, Zerdüştlük ve Hıristiyanlığın varlığı bilinmekteyse de bunların gerçek inançları hakkında yeterli bilgi yoktur. Mes'ûdî, Deylemliler'in bir bölümünün Zerdüştî, bir bölümünün dinsiz olduğuna ve müslüman olanların bir bölümünün de sonradan irtidad ettiğine işaret eder (Mürûcü'z-zeheb, III, 279). Bîrûnî ise Deylemliler'in İfrîdûn adlı bir tanrı tarafından vazedilen ve ailede erkeklerin reisliğini benimseyen birtakım kanunları uyguladıklarını söyler (el-Âsârü'l-bâkıye, s. 224). Onların müslüman olduktan sonra da uyguladıkları bu kanunlar Ali evlâdından Hasan el-Utrûş tarafından ortadan kaldırılmıştır.

Arap coğrafyacıları Deylemliler'i çelimsiz, zayıf, karışık uzun saçlı, kıskanç, aç gözlü, pis kokulu, güçlüklere göğüs geren, çok cesur ve aceleci insanlar olarak tarif ederler. Savaşlarda en güçlü silâhları çatallı kısa harbe (jupin-zûbin) idi.

Deylemliler'de pederşâhî bir aile sistemi vardı. Başka kavimlere kız vermezler, bu âdete uymayanları da öldürürlerdi. Rivayete göre âşûrâ gününde yapılan matem âyinleri ilk defa Deylemliler arasında görülmüştür ki bu da Şiîliği tamamen benimsediklerini ve onların örf ve âdetlerini kabullendiklerini gösterir.

Deylem’e nisbet edilen âlimlerin en önemlileri arasında, muhaddislerden Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî el-Hemedânî ile (ö. 509/1115) Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî (ö. 558/1163), Zeydî fakihlerinden Muhammed b. Hasan ed-Deylemî (ö. 711/1311) ve şairlerden Mihyâr ed-Deylemî (ö. 428/1037) zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 401-402, 455-456, 458, 460-468, 484-485; Ya‘kubî, Kitâbü’l-Büldân (Âyetî), s. 4, 46, 51-53; Taberî, Târîẖ (de Goeje), III, 2367; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Meynard), III, 279; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 204-205; İbn Havkal, Sûretü’l-arz, s. 267-268, 276; Hudûdü’l-âlem (Sutûde), s. 143; Makdisî, Ahsenü’t-tekasîm, s. 333; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, I, 154; II, 137, 140, 268, 272; III, 313; Bîrûnî, el-Âsârü’l-bâkıye (nşr. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 224; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), tür.yer.; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, II, 444; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 31, 482, 507; VI, 122, 125, 192, 241, 328; VII, 130, 163, 184, 203, 268, 434; VIII, 191, 197, 267, 574, 708; IX, 160, 508; X, 24; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ, III, 394 vd.; İbn Hassûl, Fezâilü’l-etrâk alâ sâiri’l-ecnâd (nşr. ve trc. M. Şerefeddin Yaltkaya, TTK Belleten, IV/14-15 [1940] içinde), s. 255 vd.; Ahmed-i Kisrevî, Şehriyârân-i Gumnâm, Tahran 1307 hş., I, 4; Zambaur, Manuel, s. 192; A. Christensen, L’Iran sous les Sasanides, Kopenhague 1936, s. 204; M. G. S. Hodgson, The Order of Assasins, The Haque 1955, s. 48-66, 73, 76, 78, 103, 144, 169, 218, 250, 292, 305; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 1-2, 51-168; Zahîrüddîn-i Mar‘aşî, Târîh-i Taberistân (nşr. M. Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1966, s. 2, 9, 19, 23, 24, 37, 45, 52, 58, 82, 155-157, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Târîh-i Gılân ve Deylemistân, Tahran 1347 hş./1968; Rabino D. Borgomale, “Les dynastes locales du Gilan et du Daylam”, JA, CCXXXVII (1949), s. 301-350; Ahmed Ateş, “Deylem”, İA, III, 562-573; V. Minorsky, “Daylam”, EI² (Fr.), II, 195-200; Dihhudâ, Lugatnâme, VI, 425; XIV, 565-566; DMF, I, 1026; Erdoğan Merçil, “Büveyhîler”, DİA, VI, 496-499.

Tahsin Yazıcı

DEYLEMÎ, Mihyâr b. Merzeveyh

(bk. MİHYÂR ed-DEYLEMÎ).

DEYLEMÎ, Muhammed b. Hasan

(محمد بن حسن الديلمي)

(ö. 711/1311 [?])

Bâtıniyye’nin tenkidine dair eseriyle tanınan Zeydiyye âlimi

(bk. BEYÂNÜ MEZHEBİ’l-BÂTINİYYE).

DEYLEMÎ, Şehredâr b. Şîrûye

(شهردار بن شيروية الديلمي)

Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr (ö. 558/1163)

Muhaddis.

483’te (1090) muhtemelen Hemedan’da doğdu. Doğduğu yıl babası ona edib ve muhaddis Ebû Bekir b. Halef eş-Şîrâzî ve başkalarından icâzet aldı. İlk öğrenimini babası muhaddis Şîrûye b. Şehredâr’dan yaptı. Daha sonra hadis tahsili için Horasan’ın bazı ilim merkezlerini dolaştı. 505’te (1111) babasıyla birlikte yine hadis öğrenmek için İsfahan’a gitti. Burada çoğu Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin talebesi olan âlimlerin ders halkalarına katılarak hadis yazdı. Bağdat’a ve Zencân’a seyahat etti ve oradaki âlimlerden faydalandı. Hocaları arasında babasından başka, babasının da hocaları olan Ebü’l-Feth Abdûs b. Abdullah ve Ebû Muhammed Abdurrahman b. Hamd ed-Dûnî ile A‘meş diye bilinen Hamd b. Nasr el-Hemedânî ve kendisinden Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’ini dinlediği Ahmed b. Muhammed b. Zencûye bulunmaktadır.

Şehredâr tahsilini tamamladıktan sonra önce Hemedan’a, daha sonra da Deylem’e dönerek hadis rivayetiyle meşgul oldu. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında oğlu Ahmed, el-Ensâb müellifi Abdülkerîm es-Sem‘ânî gibi âlimler bulunmaktadır.

Deylemî’nin hadisteki yerini belirtmek üzere onun bu ilimde babasını geçtiği, hadiste hâfızlık derecesine yükseldiği ifade edilmiştir. Deylemî eser vermemekle beraber babasının Kitâbü’l-Firdevs’indeki hadislerin isnadlarını bir araya toplamış ve kitabı daha kullanışlı hale getirmiştir. Müsnedü Firdevsi’l-ahbâr (Firdevsü’l-ahbâr bi-mesûri’l-hitâb) adını verdiği bu çalışma babasının kitabından daha fazla rağbet görmüştür (bk. FİRDEVSÜ’l-AHBÂR).

Şehredâr b. Şîrûye Receb 558'de (Haziran 1163) Hemedan'da vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, et-Tahbîr, I, 327 vd.; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, XX, 375-377; Sübkî, Tabakat, VII, 110-111; İsnevî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye, II, 105; İbnü'l-İmâd, Şezerât, IV, 2; Keşfü'z-zunûn, II, 1684; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 419; Dihlevî, Bustânü'l-muhaddisîn, s. 118-119; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 75; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, IV, 309; Ziriklî, el-Alâm (Fethullah), III, 179.

Mücteba Uğur

DEYLEMÎ, Şîrûye b. Şehredâr

(شيروية بن شهردار الديلمي)

Ebû Şücâ‘ Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye (ö. 509/1115)

Muhaddis ve tarihçi.

445’te (1053) Hemedan’da doğdu. Muhaddis Şehredâr b. Şîrûye’nin babası olup yalancı peygamber Esved el-Ansî’yi öldüren sahâbî Fîrûz ed-Deylemî’nin soyundandır. İlkiyâ lakabıyla ün yapmıştır. Kur’an’ı ezberledikten sonra hadis tahsili için başta Hemedan olmak üzere Horasan bölgesinin belli başlı ilim merkezlerini dolaştı. Bağdat’a ve Kazvin’e giderek devrin tanınmış âlimlerinden hadis okudu. Belli başlı hocaları arasında, İbn Zîrek diye anılan Muhammed b. Osman el-Kumesânî, İbnü’l-Büsrî diye bilinen Ali b. Ahmed, Ebû Amr İbn Mende, Ebü’l-Feth Abdûs b. Abdullah, Ebû Muhammed ed-Dûnî ve Ebü’l-Ferec Ali b. Muhammed el-Cerîrî sayılabilir. Tahsilini tamamladıktan sonra Hemedan’a döndü ve buradaki medresede hadis müderrisliği görevini üstlendi. Medresenin idarî işlerini de yürüten Deylemî’nin bir hizmetli gibi çalıştığı rivayet edilir. Kendisinden hadis öğrenenler arasında oğlu Şehredâr, Ebû Mûsâ el-Medînî ve İbnü’l-Mu‘temid diye anılan devrin tanınmış vâizi Muhammed b. Fazl el-İsferâyînî anılmaya değer isimlerdir.

Zehebî, Şîrûye’nin hadis ezberleme yeteneğinin orta derecede olduğunu söylemiştir. Fıkıhta Şâfiî mezhebine bağlı olup devrinde Hemedan ve çevresinde yaygın olan Şîa, Hâricîlik, Mu‘tezile gibi fırkalara kapılmamış ve sünneti savunmuştur. Yüzünün ve ahlâkının güzelliği ve az konuşmasıyla ün yapmış olan Deylemî 9 Receb 509 (28 Kasım 1115) Pazar günü Hemedan’da vefat etti.

Eserleri. 1. Firdevsü’l-ahbâr*. Metinleri kısa, fakat çoğu zayıf, hatta mevzû olan 10.000 hadisi senedlerini almayarak bir araya getirdiği bu kitap oğlu Şehredâr tarafından yeniden düzenlenmiş, Saîd b. Besyûnî Zağlûl tarafından son cildi fihrist olmak üzere altı cilt halinde yayımlanmıştır

(Beyrut 1406/1986). 2. Riyâzü'l-üns li-ukalâi'l-ins. Hz. Peygamber ile ondan sonra gelen halifelere dair bir eserdir (Brockelmann, GAL, I, 419). 3. Târîhu Hemedân. Hemedan'da yetişen âlimlerin hayatını ihtiva etmektedir (a.g.e., I, 420).

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, el-İber, II, 393; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, IV, 1259-1260; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâ, XIX, 294-295; Sübkî, Tabakat, IV, 111-112; İsnevî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye, II, 104-105; Süyûtî, Tabakatü'l-huffâẓ (Ömer), s. 457; Brockelmann, GAL, I, 419-420, Suppl., I, 586; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 75; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, IV, 313; Ziriklî, el-Alâm (Fethullah), III, 183.

Mücteba Uğur

DEYN

(الدين)

Kişinin zimmetinde sabit olan borç anlamında fıkıh terimi.

Deyn sözlükte masdar olarak “ödünç almak, ödünç vermek, emir ve itaat altına almak, ceza veya mükâfatla mukabelede bulunmak”, isim olarak “ödünç, satılan malın bedeli (semen) ve hazırda bulunmayan şey” mânalarına gelir. Terim olarak da kişinin zimmetinde sabit olan borçları ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de deyn kelimesi beş yerde (el-Bakara 2/282; en-Nisâ 4/11, 12 [üç defa]), hadislerde ise birçok defa (bk. Wensinck, Muʿcem, “dyn” md.) terim anlamında kullanılmıştır. Aynı kökten türeyen “borçlanmak” anlamındaki tedâyün masdarı da Kur’an’da bir defa geçmektedir (el-Bakara 2/282). Buna bağlı olarak alacaklıya dâyin borçluya medîn ve medyûn denir.

En geniş kapsamıyla deyni “zimmette sabit olan şey” diye tarif etmek mümkündür. Mecelle’de de (md. 158) bu tanım yapılmış olmakla birlikte daha sonra verilen örneklerde Hanefîler’deki hâkim anlayışa uygun olarak deynin kapsamı daraltılmıştır. Bu tarife göre zimmette sabit deynin malî-hukukî bir borç olması mümkün olduğu gibi başka bir borç olması da mümkündür. Bu anlamda kişinin ifa etmediği namaz, oruç, hac gibi dinî borçlar da deyn kapsamı içindedir. Nitekim hadiste tutulmayan oruç borcu için deyn kelimesi kullanılmıştır (Buhârî, “Savm”, 43; Müslim, “Sıyâm”, 154, 155).

Deyn kavramının anlaşılmasında zimmetin önemli bir yeri vardır. İslâm hukukçuları zimmeti, içinde borçların bulunduğu itibarî bir mekân olarak tanımlarlar. Bazı hukukçular ise sadece borçların değil hakların da bu itibarî mekân içinde yer aldığını kabul ederler. Buradaki borçtan kastedilen deyn borcudur (bk. ZİMMET).

Daha dar anlamda deyn, zimmette sabit olan ve alacaklıya ait bulunan malı ifade eder. Bu tanıma göre deyn semen, ücret, haraç, cizye, zekât, nafaka ve

diyet gibi her türlü malî borcu kapsamına almakta, kılınmayan namaz, tutulmayan oruç gibi dinî borçları ise dışarıda bırakmaktadır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerindeki hukukçuların çoğunluğuna göre deyni doğuran sebep önemli değildir. Ayn* karşılığı doğan borç bu kapsamda değerlendirilebileceği gibi menfaat karşılığı doğan veya doğrudan İslâm hukukundan (kanun) kaynaklanan borçlar da deyn olarak değerlendirilir. Hanefîler ise bu tanımı daraltmakta ve deynin ancak ivazlı bir akidden, itlâftan ve karz akdinden doğabileceğini söylemektedirler. Karz da bir akid olduğuna göre deyn esas itibariyle akid ve itlâftan doğmaktadır. Nitekim İbn Âbidîn deynin sebebi olarak sadece bu ikisini zikreder (Reddü'l-muhtâr, IV, 169). Hanefîler'in bu anlayışı zekât, diyet gibi farklı sebeplerden doğan borçları kapsam dışında bırakmaktadır. İslâm hukuk tarihinin ilk dönemlerinde en çok karşılaşılan borç kaynaklarının akidler ve itlâftan ibaret oluşu Hanefîler'in deyn görüşünü etkilemiş görünmektedir. Kadri Paşa, deynin kaynakları arasına gasbı da katarak bir anlamda itlâf dışındaki mala yönelik haksız fiillerden doğan borçları deynin kapsamına dahil etmiştir (Mürşidü'l-hayrân, md. 168).

En dar kapsamıyla deyn ödünç (karz) anlamına gelir. Ancak ödünç akdinde bağlayıcı bir vade öngörülmediği ve alacaklının talebi anında ödenmesi gerektiği için (a.g.e., md. 786) bazı hukukçular ödünç için deyn terimini kullanmamışlardır.

İslâm hukukçuları tarafından "zimmette sabit olan mal" şeklinde yapılan deyn tarifindeki "mal" ile itibarî (hükmî) mal kastedilmektedir. Çünkü hukukî ihtiyaçlar zimmetteki "şey"in mal sayılmasını gerektirmiştir. Deyn "zimmette sabit olan yani bir yer işgal eden hukukî vasıf" diye de tarif edilmiştir. Bu vasıf borcun ödenmesi anında gerçek mala dönüşmekte ve sahibi tarafından kabzedilmektedir. Mal kabul edilmesi de neticede kabza konu olması sebebiyledir. Bu vasfın, diğer bir ifadeyle bu itibarî malın, taraflarına göre iki ayrı konumu ve görüntüsü vardır: Alacak ve borç. Türkçe'de iki ayrı kelimeyle ifade edilen bu kavram Arapça'da deyn kelimesiyle karşılanmıştır. "Lehû deyn" alacağı var, "aleyhi deyn" borcu var demektir. Deyn aynı zamanda zimmetteki bu malın teslimini talep etmenin ve onu teslim etmenin de adıdır. Hanefî hukukçularından Hasîrî, "Deyn ma'dûmdur, çünkü bir talep hakkından ibarettir" (Chafik Chehata, s. 243) sözüyle onu talep hakkı, Kâsânî de, "Deyn vâcip bir fiilin yani itibarî

malı teslim işleminin adıdır” (Bedâi, VII, 196) diyerek teslim borcu şeklinde tarif etmektedir. Kâsânî bir başka yerde deyni “fiilin veya zimmetteki itibarî bir malın adı” olarak tanımlar (a.g.e., VI, 67).

Zimmette sabit olan itibarî bir malı ifade eden deyn bir yönüyle aynın karşıtı olmaktadır. Ayn borcunda belli bir malın ödenmesi söz konusudur. Deyn borcunda ise belli bir malın değil aynı cins ve miktarda olan bir malın ödenmesi gerekmektedir. Şu halde deyn borcunun konusu mislî maldır. Çünkü ancak mislî mal söz konusu olduğunda aynı cins ve miktardan benzerinin ödenmesi mümkündür. Ancak bütün mislî mallar değil zimmette borç olanlar deyn borcunu oluşturur. Ortada mevcut ve ayrılmış olan mislî mal borcu bir ayn borcudur. Buna göre deyn ve ayn ayırımında ayırıcı unsur borcun zimmette teşekkül edip etmemesidir. Deyn borcu Roma hukukundaki cins (genus) borcu, ayn borcu da parça (species) borcuna benzemekteyse de bir borcun cins veya parça olmasını belirleyen esas unsur tarafların iradesi olduğu halde deyn ve ayn borçlarını belirleyen unsur iradeden bağımsız olarak malın objektif niteliğidir, diğer bir ifadeyle para ve mislî eşya borcu olmasıdır. Her ne kadar cins borcunun konusu çok defa mislî mal, parça borcunun konusu gayri mislî mal ise de taraflar mislî bir malı parça borcu, gayri mislî malı da cins borcunun konusu yapabilirler. Ancak İslâm hukukunda da selem* ve istisnâ‘* gibi bazı akidlerde nitelik ve miktar olarak belirli esaslara bağlanan gayri mislî malların zimmette deyn olması kabul edilmiş, hatta sadece mehir borcu olmak üzere hayvanların da deyne konu olması geçerli sayılmıştır. Bu istisnaî örneklerde deyn Roma hukukundaki cins borcu kavramına yaklaşmış olur.

Deyn-ayn ayırımı, birtakım önemli hukukî sonuçları beraberinde getirmektedir. Deynin ibrâ ile düşüp aynın düşmemesi bunlardan biridir. İbrâ edilen deynin sonradan talep edilmesi mümkün değildir. Ayn borcunda ise ibrânın borcu düşürücü bir etkisi olmadığından gasbedilen bir aynın ibrâ edilmesi o malın iade borcunun düştüğü anlamına değil gasptan doğan tazmin borcunun düştüğü anlamına gelir. Mal sahibinin sonradan malını talep etmesi mümkündür ve bu talep gasbedilen malın iade edilmesini gerektirir (bk. İBRÂ). Aynı şekilde deyn borçlarının belirli şartlarda birbirleriyle takası mümkün iken bu işlem ayn borçlarında mümkün değildir (bk. TAKAS). Öte yandan deyn borçlarının kabzdan önce taksim edilmesi de söz konusu değildir. Bu sebeple müşterek bir borç için alacaklılardan

birine yapılmış ödemeye diğer alacaklılar da hisseleri oranında ortaktırlar. Deyn borçlarında havale cârî olduğu halde ayn borçlarında cârî olmaz. Çünkü havale zimmetteki deynin bir başka zimmete nakledilmesidir (Mecelle, md. 673). Ayn borcu zimmette sabit olan bir borç olmadığından başka bir zimmete nakledilmesi de mümkün değildir.

Deynin itibarî de olsa mal kabul edilmesi, sahibinin mülkiyetinde olup olmadığı tartışmasını gündeme getirmiştir. Bazı hukukçular deynin mal olmasına ağırlık vererek mülkiyete konu olmasını da kabul etmişlerdir. Onlara göre deynin borçluya hibesi mümkündür ve bu bir temlik işlemidir. Aynı şekilde müşterek borç alacaklılardan her birinin mülkiyetinde (şirket-i mülk) sayılmaktadır. Deynin alacaklının mülkiyetinde olduğunu ortaya koyan başka örnekler de vardır. Meselâ malının üçte birini vasiyet eden kimsenin bu vasiyeti, alacakları da mal varlığına dahil edilerek hesap edilir ve buna göre yerine getirilir. Azınlıkta kalan diğer bazı hukukçular ise malın itibarî olmasına ağırlık vermekte ve bu sebeple deynin alacaklının mülkiyetinde bulunmasını kabul etmemektedirler. Onlara göre deynin borçluya hibesi aslında borcun düşürülmesi işlemidir;

buna hibe denilmesi ise mecazîdir. Bu sebepledir ki deynin borçludan başkasına hibe edilmesi veya ivazlı bir akde konu olması mümkün değildir. Alacağın bir üçüncü şahsa temlikinin mümkün olmaması da bu yüzdendir. Ancak alacağın üçüncü şahıslara havale edilmesi mümkündür ve özellikle mukayyed havale bazı hükümleri itibariyle alacağın temlikiyle büyük benzerlik göstermektedir (bk. BORÇ; HAVALE). Burada çoğunluğa ait görüşün daha haklı gerekçelere dayandığı söylenebilir. Deynin, istisnaları dışında temlik işlemlerine konu olmaması alacaklının mülkiyetinde bulunup bulunmamasıyla değil İslâm hukukunda mevcut olmayan malların akidlere konu edilmemesiyle ilgili olmalıdır.

Deynin zimmette bir borç olması, edası için borçlunun aracılığına ihtiyaç göstermektedir. Ayn borcunda ise böyle bir aracılığa ihtiyaç yoktur; meselâ gasbedilen mal kimde bulunursa ondan alınabilir. Ancak bu farklılık, İslâm hukukundaki deyn ve ayn ayırımının Roma hukukundaki şahsî borç-aynî borç ayırımıyla aynı olduğu sonucunu doğurmaz. Gerçi şahsî borçta da ödeme için borçlunun aracılığına ihtiyaç vardır. Fakat deyn şahsî borçtan daha dar bir kavramdır. Belli bir malın teslim borcu şahsî borç içinde

mütalaa edildiği halde bu İslâm hukuku açısından deyn değil ayn borcudur. Böylece ayn kavramı Roma hukukunda ve bu hukukun etkisinde kalan diğer hukuk sistemlerindeki aynî hak kavramından daha geniş olmakta, hem bu hakları hem de belli bir malın teslimi demek olan ve şahsî haklar içinde yer alan ayn ile borçlanmayı (iltizâm bi'l-ayn) içine almaktadır.

Deyn ödenmekle veya borcu düşüren diğer sebeplerden birinin ortaya çıkmasıyla sona erer (bu sebepler için bk. BORÇ). Her ne kadar genelde deyn borcunda ödeme borçlunun zimmetini temizlemediği, sadece alacaklının zimmetinde borçluya ait bir hükmî mal yani mukabil bir deyn meydana getirdiği, böylece iki zimmetteki karşılıklı deynlerin takas hakkı doğurup karşılıklı talep edilmeyi önlediği ifade edilmişse de (İbn Nüceym, s. 314) İbn Teymiyye başta olmak üzere bazı hukukçular haklı olarak bu tür bir takas işlemini devreye sokmanın gereksiz bir zorlama olduğunu ve ödeme ile borcun doğrudan doğruya düştüğünü söylemektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-Arab, "dyn" md., XIII, 167; et-Tarîfât, "ed-deynü's-sahîh" md.; Tehânevî, Keşşâf, "deyn" md., s. 502-503; Wensinck, Muᶜcem, "dyn" md.; Buhârî, "Savm", 43; Müslim, "Sıyâm", 154, 155; Kâsânî, Bedai, VI, 67; VII, 196; Karâfî, el-Furûk, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), II, 133-136; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-nezâir (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 314-319, 421-436; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (Kahire), IV, 169; Kadri Paşa, Mürşidü'l-hayrân, md. 168-251, 786; Mecelle, md. 158, 673, 1091-1112; Senhûrî, Mesadirü'l-hak, I, 9-26; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, I, 244-245; Zerka, el-Fıkhü'l-İslâmî, III, 71-72, 167-181; Chafik Chehata, Théorie générale de l'obligation en droit musulman hanéfite, Paris 1969, s. 170-176, 243-244; Subhî Mahmesânî, en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mûcebât ve'l-ukud, Beyrut 1983, s. 28-30; Ali el-Hafîf, el-Milkiyye fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 164-179; Nezih Kemal Hammâd, "Hakıkatü'd-deyn ve esbâbü sübûtih", Mecelletü'l-Bahsi'l-ilmî ve't-türâsi'l-İslâmî, IV, Mekke 1401/1981, s. 11-39; A. M. Delcambre, "Dayn", EI² Suppl. (İng.), s. 207.

Mehmet Âkif Aydın

DEYR

(bk. MANASTIR).

DEYREBÎ

(الديربي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ömer ed-Deyrebî el-Mısrî (ö. 1151/1738)

Şâfiî fakihi.

1061'de (1651) doğdu. Ezher'de öğrenim gördü. Arapça ve İslâmî ilimler sahasında başta amcası Ali ed-Deyrebî, Muhammed el-Kalyûbî, Ebü's-sürûr el-Meydânî, Ali eş-Şebrâmellisî, Mansûr et-Tûhî ve Burhâneddin el-Birmâvî olmak üzere çok sayıda hocadan ders aldı. 27 Şâban 1151'de (10 Aralık 1738) vefat etti.

Eserleri. Deyrebî, bir kısmı risâleler halinde olan çok sayıda eser telif etmiş olup (bk. Cebertî, I, 239-240) başlıcaları şunlardır: 1. Fethu'l-meliki'l-mecîd li-nefi'l-abîd (Kahire 1280, 1287, 1288, 1296, 1298, 1316, 1318, 1323, 1324, 1334; Leknev 1291; Mekke 1316). Kitâbü'l-Mücerrebât veya Mücerrebâtü'd-Deyrebî adıyla da bilinen eserde çeşitli fizikî ve ruhî hastalıkların tedavisinde faydalı gördüğü âyetleri, sûreleri, duaları, ayrıca bitkileri ve ilâç formüllerini bir araya toplamış, bunlara bazı tılsımları da ilâve etmiştir. Müellif daha çok bu kitabı ile meşhur olmuştur. 2. Gayetü'l-maksûd li-men yeteâta'l-ukud (Bulak 1290; Kahire 1297, 1303, 1311, 1315, 1326). Nikâhla ilgili meselelerin incelendiği bir eserdir. 3. Gayetü'l-merâm fîmâ yeteallak bienkihati'l-enâm. Yine nikâh konularını işlediği bu eserine bir de hâşiye yazmıştır. 4. Fethu'l-meliki'l-cevâd bi-teshîli kısmeti't-terikât alâ bazi'l-ibâd. Miras hukukuna dairdir. 5. Menâsikü'l-hac (son üç eserin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 421; Suppl., II, 445).

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, Acâibü'l-âsâr, I, 239-241; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 411; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 172; Îzâhu'l-meknûn, I, 131, 252, 258; II, 140, 141, 142, 166, 173, 174, 253, 557; Serkîs, Muʿcem, I, 898-899; Brockelmann, GAL, II, 421; Suppl., II, 445; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, II, 30; XIII, 364; Ziriklî, el-Alâm, I, 181; el-Kamûsü'l-İslâmî, II, 419.

Mustafa Baktır

DEYRİEFLÂTUN

(bk. AKMANASTIR).

DEYRİZOR

(ديرزور)

Suriye'nin doğusunda şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Habur'un Fırat'a karıştığı yerin kuzeyinde ve nehrin batı kıyısında deniz seviyesinden 195 m. yükseklikte kurulmuştur. "Orman manastırı" anlamına gelen adının, yakınındaki demirhindi korusu içinde bulunan bir Süryânî manastırının etkisiyle, eskiden burada yer alan Auzara veya Azuara şehrinin adından türetildiği sanılmaktadır. Deyrizor, Yâkut'un

Rakka ile Habur arasında olduğundan bahsettiği Deyrü'r-rümmân'ın (nar manastırı) çok yakınında bulunuyordu.

XIX. yüzyılın ortalarına kadar Fırat çevresindeki çapulcu göçebe kabilelerin elinde kalan Deyrizor, 1857'de Bâbıâli'nin buraya gönderdiği Serdârıekrem Ömer Paşa kumandasındaki kuvvetlerin bölgede sükûneti sağlamasından ve şehrin üzerinde yer aldığı Halep-Bağdat kervan yolunu güvenlik altına almasından sonra önemli bir ikmal ve ticaret merkezi hüviyetiyle gelişmeye başladı. 1855-1869 yılları arasında Halep vilâyetinin merkez sancağına bağlı önemli bir nahiye olarak teşkilâtlandırıldı ve buraya bir kaymakam tayin edildi. 1870 yılında ise yeni kurulan doğrudan Halep vilâyetine bağlı Zor sancağının merkezi haline dönüştürülerek mutasarrıflığına Arslan Paşa getirildi. Onun yönetimi sırasında (1870-1871) buradan geçen kervan yolunun kenarına hanlar yaptırılmış ve içlerine yol emniyeti için askerler yerleştirilmiştir. Bu dönemde önce İşâre, Ebû Kemâl, Busayre, Rakka ve Sence kazaları Zor sancağına bağlandı, sonra da sancak Arslan Paşa'nın isteği üzerine 1871 yılında müstakil statüye kavuşturuldu. Deyrizor'da asıl imar faaliyetleri Ömer Şevki Paşa'nın mutasarrıflığı döneminde (1871-1875) başlatılmış ve onun gayretleriyle burası büyük bir şehir görünümü almıştır. Öncelikle çeşitli resmî ve sivil binalar inşa edilmiş, nehir kenarına kurulan dolaplarla bahçeler sulanmış ve dükkânları olmadığı için ticaretlerini evlerinde yürüten halka birkaç yıl içerisinde 120 kadar dükkân yaptırılıp böylece burası bir alışveriş merkezi haline getirilmiştir. II.

Abdülhamid 1904’te burada Hamidiye adıyla bir cami ve medrese yaptırmıştır (Y.Mtv. 258/171).

Zor sancağının merkezi olarak Deyrizor’un idarî taksimattaki konumunun zaman zaman değişikliğe uğradığı görülmektedir. 1871’den 1873’e kadar müstakil idare edilmişken 1877-1882 yılları arasında tekrar Halep’e bağlanmış, Hasan Paşa’nın mutasarrıflığı sırasında ise (1882-1883) yine müstakil idare edilen sancaklar arasında yer almıştır. Deyrizor’un bu tarihte Sebha, Tedmür ve Kevkeb adlı üç nahiyesi ile toplam seksen bir köyü bulunuyordu. XIX. yüzyılın sonlarına doğru nüfusu Cuinet’ye göre 20.000, Babanzâde İsmâil Hakkı Bey’e göre ise 15.000 kadardı.

Deyrizor Halep-Bağdat, Şam-Bağdat ve Şam-Musul ticaret yollarının üzerinde bulunması sebebiyle bölgenin en önemli pazarı idi. Çevreden gelen bedevîler hayvanlarından elde ettikleri ürünleri burada satar ve her türlü ihtiyaç maddesini yine buradan temin ederlerdi. Osmanlı hâkimiyetinin son yıllarına doğru ulaşımı kolaylaştırmak için Fırat nehri üzerinde bir köprünün yapımı planlanmışsa da bu proje I. Dünya Savaşı sebebiyle gerçekleştirilememiştir. Fakat bunun yerine daha sonra bölgeye yerleşen Fransızlar, 1931 yılında tamamladıkları 450 m. uzunluğunda modern bir asma köprü yapmışlardır.

1918’de İngilizler tarafından işgal edilen Deyrizor kısa bir süre Hicaz Emîri Şerif Hüseyin’in oğlu I. Faysal’ın denetiminde kalmış, 1921’de de Cem‘iyyet-i Akvâm tarafından Fransızlar’ın idaresine bırakılan Suriye’ye ilhak edilmiştir. II. Dünya Savaşı yıllarında İngilizler burayı yeniden işgal etmişlerse de 1946 yılında şehir yine Suriye Cumhuriyeti’ne bağlanmıştır.

Bugün şehirde bir üniversite, çevredeki kazı yerlerinden gelen eserlerin korunduğu önemli bir arkeoloji müzesi ve çeşitli faaliyetlerin yapıldığı bir kültür merkezi bulunmaktadır. Son yıllarda Suriye’nin en önemli şehirlerinden biri haline gelmiş ve bunda bölgede bulunan petrolün katkısı büyük olmuştur. 1988’de 5 milyon tona ulaşan petrol üretimiyle ülke ekonomisine büyük katkıda bulunan Deyrizor, ayrıca burada mevcut olan şeker üretim tesisleriyle bölgede bol miktarda yetiştirilen şeker kamışlarını işlemektedir.

Deyrizor, diğer hatlara oranla bir hayli uzun olan 170 kilometrelik Deyrizor-Ebû Kemâl hattıyla ülkedeki demiryolu taşımacılığı şebekesine de girmiş durumdadır. Şehir, burada bulunan dokuma fabrikaları, çevresindeki kaya tuzu ocakları ve fosfat yataklarının da katkısıyla son yıllarda dikkati çeker derecede gelişme göstermiş ve nüfusu 1985'te 103.890'a yükselmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BOA, Y.Mtv. 258/171; Kamûsü'l-a'lâm, IV, 2427-2428; Cuinet, II, 275-305; The Middle East and North Africa 1988, London 1987, s. 745-762; Babanzâde İsmail Hakkı, "De Stamboul a Bagdad", RMM, XIV (1911), s. 208-212; İdris Bostan, "Zor Sancağı'nın İmâr ve Islâhı ile Alâkalı Üç Lâyiha", Osm.Ar., VI (1986), s. 163-220; Jean Hannoyer, "Politique des Notables en Syrie: La Naissance d'une Ville (Deyr Aléôr, 1850-1921)", BÉO, XLI-XLII (1993), s. 113-142; Cân el-Kessân, "Deyrü'z-zor", el-Arabî, sy. 413, Küveyt 1993, s. 132-139; Besim Darkot, "Deyr-i Zor", İA, III, 574; D. Sourdel, "Dayr al-Zor", EI² (İng.), II, 198-199; M. V. Seton-Williams, "Dayr az Zawr", EBr., VII, 114.

İdris Bostan

DEYRÜLA‘VER

(دير الأعور)

Çevresinde meydana gelen bazı olaylar sebebiyle meşhur olan Kûfe yakınlarında bir manastır ve aynı adla anılan yer.

Adnânîler’den İyâz b. Nizâr’ın bir kolunu teşkil eden Benî Huzâfe’ye mensup A‘ver lakaplı bir şahsa nisbetle “Deyrü’l-A‘ver” (A‘ver’in manastırı) olarak anılmaktadır. Manastırın ne zaman inşa edildiği bilinmemekle beraber III. yüzyıldan itibaren kaynaklarda adına rastlanmaktadır. İyâz b. Nizâr kabilesi İslâm’dan önce burada yaşıyordu. Bu kabilenin şairlerinden Ebû Duâd’ın şiirlerinden anlaşıldığına göre yerleşim için uygun bir mevki olmayan Deyrüla‘ver, İslâm tarihinde bazı önemli olaylara sahne olmuş ve çok defa o bölgedeki Deyrülcemâcim ile karıştırılmıştır.

Hz. Ömer zamanında Mihrân’ın emrindeki 12.000 kişilik İran ordusu, Müsennâ b. Hârise kumandasındaki İslâm ordusuyla karşılaşmadan önce Deyrüla‘ver’e

gelmiş ve iki taraf daha sonra Büveyb’de savaşa tutuşmuştur. Hz. Hüseyin’in intikamını almak üzere bir araya gelen Kûfeli Tevvâbîn grubunun lideri Süleyman b. Surad, taraftarlarıyla Deyrüla‘ver’de toplanıp Kerbelâ’ya doğru yürümüş ve yapılan muharebede Ubeydullah b. Ziyâd’ın emrindeki Emevî kuvvetlerine yenilerek çok sayıda adamıyla birlikte öldürülmüştür (65/684-85). Halife Abdülmelik b. Mervân’ın taraftarı olan Ubeydullah b. Hûr, 68 (687-88) yılında Emevî Halifeliği’ne karşı mücadele veren Mus‘ab b. Zübeyr’in adamlarından Ömer b. Ubeydullah’a mağlûp olunca Deyrüla‘ver’e çekilmişti. Bu tarihten sonra Deyrüla‘ver’de önemli bir olaya rastlanmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Ensâb, I, 26; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 362-363, 405-406; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 589; VI, 134; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, II, 499; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 292-293; Cevâd Ali, el-Mufassal, IV, 232; Kehhâle, Muʿcemü kabâili'l-Arab, Beyrut 1402/1982, I, 52-53, 255; Saleh A. el-Ali, "Dayr al-Awar", EI^{2} (İng.), II, 196.

M. Ali Kapar

DEYRÜLCÂSELİK

(دير الجاثليق)

Irak'ta iki manastırın adı.

Nestûrîler'in liderinin (el-Câselîk) zaman zaman kaldığı bir manastır olması sebebiyle "Deyrü'l-Câselîk" denilen manastırlardan birincisi, Bağdat'ın 50-55 km. kuzeyinde Düceyl Kanalı ile sulanan Meskin'de yer alır. Eski adını koruyan Meskin harabeleri bugünkü Düceyl'in kıyısında Semîke köyünün 3 km. kadar güneyindedir.

Deyrülcâselik'ın yeri Meskin'e yakındı (Belâzürî, V, 337). Semîke köyünün 6 km. güneydoğusunda Tellüddeyr adı verilen yerdeki kalıntılar buraya ait olabilir. Bu kalıntılar, tuğladan yapılmış dört köşeli bir bina ile çevredeki zeminden yüksek yine dört köşeli bir avlunun varlığını göstermektedir.

Deyrülcâselik'ın İslâm tarihindeki önemi, 72 (691) yılında buraya yakın bir yerde Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân ile Hicaz'da halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr'in Irak valisi Mus'ab b. Zübeyr arasında cereyan eden savaştan gelir. Abdullah ve Mus'ab b. Zübeyr yanlısı şair Abdullah b. Kays er-Rukayyât, Mus'ab'ın mağlûp edilerek öldürüldüğü bu savaşa "Yevmü'd-deyr" adını vermiştir.

Mus'ab'ın gömüldüğü yere bir türbe inşa edilmiş ve burası kısa zamanda bir ziyaretgâh haline gelmiştir. Belâzürî, savaş meydanına aynı zamanda Hırbetü Mus'ab denildiğini (Ensâb, V, 337) ve burasının -halkın iddiasına göre-hiçbir şeyin yetişmediği bir çöl olduğunu belirtir. Buraya Katolikos (veya Patrik) Manastırı denilmesi ise Nestûrîler'in liderinin zaman zaman burada oturduğunu gösterir.

İkinci Deyrülcâselik Bağdat'ın batısında yer alan büyük bir manastırdı (Şâbüştî, s. 221-224; Le Strange, s. 210).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Ensâb, V, 337, 343, 350, 355; Ya‘kubî, Târîh, II, 317; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), III, 115-117; Ali b. Muhammed eş-Şâbüştî, ed-Diyârât (nşr. G. Avvâd), Bağdad 1951, s. 221-224; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, II, 503; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Merâsidü’lıttılâ alâ esmâi’l-emkine ve’l-bikaag (nşr. Juynboll), Leiden 1850-64, I, 426; V, 539; R. Bâbû İshak, Nasârâ Bagdâd, Bağdad 1960, s. 104-108; M. Streck, Die Alte Landschaft Babylonien nach der arabischen Geographen, Leiden 1900, II, 190, 236; G. Le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 210.

Abdülazîz ed-Dûrî

DEYRÜLCEMÂCİM

(دير الجماجم)

Halife Abdülmelik b. Mervân'ın valisi Haccâc ile ona isyan eden İbnü'l-Eş'as arasındaki meşhur savaşın meydana geldiği yer.

Fırat'ın batı tarafında, Kûfe'ye 7 fersah uzaklıkta bulunan Deyrülcemâcim'in bu adla anılmasıyla ilgili çeşitli rivayetler vardır. Genellikle kabul edilen görüşe göre İyâd ile Behrâ kabileleri veya İyâd ile Sâsânîler arasında vuku bulan bir savaşta öldürülen pek çok kişinin kafa taslarının (cemâcim) burada gömülmüş olmasından dolayı bu mevkiye "Deyrü'l-cemâcim" (kafa tasları manastırı) denilmiştir.

Deyrülcemâcim İslâm tarihinde, Sicistan'ın fethiyle görevlendirilen İbnü'l-Eş'as'ın Kûfe valisi Haccâc'ın emirlerine karşı gelerek ona isyan etmesiyle başlayan ve yenilgisiyle sonuçlanan savaş dolayısıyla meşhur olmuştur. İbnü'l-Eş'as Sicistan'da bazı yerleri ele geçirdikten sonra bölgeyi tanımak ve haraç toplamak düşüncesiyle fetihlere ara verdi. Ancak Haccâc fetihlere derhal devam etmesini isteyince araları açıldı. Gönderdiği kuvvetlerin bozguna uğratıldığını gören Haccâc, bu defa bizzat sevk ve idare ettiği bir ordu ile İbnü'l-Eş'as'ın üzerine yürüdü. Haccâc'ın ordusu Deyrülkurre'de, İbnü'l-Eş'as'ın kuvvetleri de Deyrülcemâcim'de ordugâh kurdular. Burada yüz gün devam eden çarpışmalar sonunda İbnü'l-Eş'as mağlûp olarak 82 (701) yılında Basra'ya çekildi (ayrıca bk. İBNÜ'l-EŞ'AS, Abdurrahman b. Muhammed).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 406; Ya'kubî, Târîh, II, 277-279; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 347-349, 361-366, 374-375; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), III, 138-140; a.mlf., et-Tenbîh, s. 288-289; Yâkut,

Muʿcemü'l-büldân, II, 503-504, 526; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 461-465, 467-472, 478-482; Muhammed Ebü'l-Fazl-İbrâhim – Ali Muhammed el-Bicâvî, Eyyâmü'l-Arab fi'l-İslâm, Kahire 1394/1974, s. 475-485; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, bk. İndeks; Muhammed Câsim Hammâdî el-Meşhedânî, "Hareketü Abdirrahmân b. Muhammed el-Eşas zıdde'l-hilâfeti'l-Ümeviyye", el-Müerrihu'l-Arabî, XXVIII, Bağdad 1986, s. 81-83; M. Streck, "Deyrülcemâcim", İA, III, 575-576; Saleh A. el-Ali, "Dayr al-Djamadjim", EI[2] (İng.), II, 196-197.

Nuri Ünlü

DEYSÂNİYYE

(الديصانيّة)

Milâdî II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başlarında İbn Deysân (ö. 222) tarafından kurulan ve nur ile zulmet esasına dayalı âlem görüşünü benimseyen gnostik fırka.

Süryânîce'de Bar Daysan, İslâmî kaynaklarda İbn Deysân, günümüz Batı dünyasında daha çok Bardesanes diye bilinen İbn Deysân, erken devir Süryânî gnostik sistemleri ve Mani'nin İranî gnostisizmi üzerinde etkili olmuş bir düşünürdür. Hayatına dair en önemli bilgiler çağdaşı Julius Africanus, çok sonra X. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Agapius of Mabbug (Mahbûb b. Kostantin), Suriyeli Michael (ö. 1299) ve Bar Hebreus'tan (İbnü'l-İbrî, ö. 1286) nakledilmektedir. Çalışmaları hakkındaki bilgiler ise Süryânî yazarların telif ettikleri ikinci el eserler veya onların İbn Deysân'dan naklettikleri kısa alıntılardan elde edilebilmektedir. Bu son kaynakların en önemlileri, kilise babalarından Ephrem'in (ö. 373) İbn Deysân, Marcion ve Mani'ye karşı yazdığı reddiyelerdir. Ephrem, İbn Deysân'ın 150 ilâhi yazdığını belirterek sık sık onlardan alıntılar yapmaktadır. İslâm kaynakları (meselâ bk. Hayyât, s. 38, 39;

Eş'arî, s. 332, 337-338, 349-350; Mâtürîdî, s. 163-170; İbnü'n-Nedîm, s. 402), naklettikleri bilgileri büyük ihtimalle günümüze kadar ulaşmayan Süryânî kaynaklarından almışlardır.

Rivayete göre İbn Deysân'ın ebeveyni Nuhama ve Nahşiram, Suriye'de bulundukları sırada ülkenin yönetimine karşı başlatılan isyandan dolayı İran'a kaçmak zorunda kalmışlar, Edessa'nın (Urfa) Deysan nehri kenarına geldiklerinde burada doğan çocuklarına "Deysan nehrinin çocuğu" anlamında Süryânîce Bar Daysan adını koymuşlar. Bu rivayet özellikle İbnü'n-Nedîm tarafından tekrar edilmiştir. Buna karşılık Mes'ûdî, İbn Deysân'ın Deysan nehrinin kıyısında doğmayıp oraya terkedilmişken bulunmuş bir bebek olmasından dolayı bu adla anıldığını belirtir (et-Tenbîh, s. 130).

İbn Deysân'ın doğumunun ardından Menbic'e (Hierapolis-Mabbug) giden ebeveyni daha sonra onu putperest bir rahibin yanına verir. Kısa zamanda temayüz eden İbn Deysân, Edessa Kralı Büyük Abgar'ın sarayında okçuluk müsabakalarında başarı kazanır. Ephrem'in, şeytanın İbn Deysân'ı güzel kıyafetler ve mücevherlerle süslediğini belirten ifadesi dikkate alındığı takdirde, Marcion ve daha sonra gelen Mani'nin zâhidane yaşayışlarına karşılık, İbn Deysân'ın sosyal mevkii yüksek ve zengin bir kimse olduğunu söylemek mümkündür.

Suriyeli Michael'e göre İbn Deysân, 179 yılında Edessa'da dinleyip etkilendiği papaz Hystaspes vasıtasıyla Hıristiyanlığa girerek bu papazın gönüllü yardımcısı olmuş, daha sonra Edessa ve civarında sert tartışmalar yaptığı Marcion taraftarlarının yerini alan bir hıristiyan grup kurmuştur. Kendisi Eski ve Yeni Ahid'i kutsal kitaplar olarak kabul etmesine rağmen taraftarları kutsal kitaplara birçok ilâveler yapmışlardır (Bîrûnî, el-Âsârü'l-bâkıye, s. 207). İbn Deysân'ın, düz yazıları yanında özellikle müzik eşliğinde icra edilen ilâhiler yazmaktaki gayesinin daha çok gençleri kendi düşüncelerine çekmek olduğu kanaati yaygındır.

Sonraları Hıristiyanlığı terkedip putperest olduğu veya Valentinian mezhebine girdiği rivayet edilen İbn Deysân 222 yılında altmış sekiz yaşında ölünce Deysâniyye, Marcion taraftarı papaz Rabbûlâ'nın (ö. 435) uyguladığı kıyıma kadar Edessa'da hâkim fırka olarak varlığını sürdürmüştür. Rabbûlâ, Deysâniyye'nin mâbedlerini tahrip ederek yerlerine 400'den fazla Ortodoks kilisesi kurdurmuştur. Deysâniyye bu dönemden itibaren Rabbûlâ ile başa çıkabilecek bir güç gösteremediği için Sâsânî İmparatorluğu'nun çeşitli yerlerine, İbnü'n-Nedîm'e göre (el-Fihrist, s. 402) Irak'ta Batâih'e, Horasan ve Çin taraflarına dağılmıştır.

İbn Deysân, kendisinden önce Valentinian fırkasının kurucusu gnostik Valentinius ile ilk hıristiyanlar arasında âlem görüşünü nur ve zulmet olarak iki aslî ve bunların birbiriyle karışımını sağlayan bir aracı esasa dayandıran Marcion'a muhalefet ederek farklı bir sistem geliştirdi. Ona göre altı ezelî unsur vardır. Bunlar nur, zulmet, hava, ateş, su ve bunların hepsinin üstünde, uzayın ortasında yerleşmiş olan Tanrı'dır. Âlemin ortasında nur, hava, ateş ve su vardır. Beş duyuya uygun olarak muhtelif renk, koku, tat ve

benzeri özelliklere sahip hafif veya ağır yapıdaki atomlardan meydana gelen bu unsurlardan nur başlangıçta doğuda, hava ise kuzeyde idi. Tanrı, ruhundan söz konusu unsurlara üfleyince onları varlıklar için hazır hale getirdi. Zulmet ise elementlerin en ağırı olduğu ve tabiatında hareketsizlik, güçsüzlük ve soğukluk bulunduğu için derinlerde kaldı. Nur, hava, ateş ve su unsurları tesadüfen yahut kaderin sevkiyle sarsılıp harekete geçmeye ve birbirine çarpmaya başlayınca esen rüzgârın gücü elementlerin birbiriyle temasını ve karışımını sağlamıştır. Sıcaklığın soğukluğu ortadan kaldırmaya başlamasıyla sıcaklığın dumanı yayılmış, böylece yükselen ve saldıran bir zulmet tasavvuru ortaya çıkmıştır. Derinliklerden yukarı çıkmak, hareket etmek ve diğer varlıklar arasına katılmak için bir hamle yapan zulmet kendisinde bulunan karışıklıklardan destek görmüştür. Varlıklar, üzerlerine gelen zulmetten Tanrı'ya sığınıp yardım dileyince Tanrı onlara saf şeyleri zulmetten ayıran "intention" (murat, maksat, niyet) "kelime"sini göndermiş ve zulmet cehenneme atılmıştır. Gönderilen bu kelimenin Logos, Îsâ, Mûsâ yahut Yahyâ olduğu belirtilir. Daha sonra her varlık yerinde ve düzeninde yükselme kaydedip önceki karışma durumu ortadan kalkınca kâinat meydana gelmiştir. Deysâniyye'ye göre kâinattaki nur iradî olarak hayrı, zulmet de tabiatı gereği şerri meydana getirir. Nur diri, bilgili, güçlü ve hassas olduğundan hayat ve hareketin kaynağıdır. Zulmet ise hareketsiz ve âtıl olduğu için fiil ve ayırım gücüne sahip değildir. Nur en aşağı seviyelerde zulmetle, zulmet de en yukarı seviyelerde nurla karşılaşır.

Nur ile zulmetin birbiriyle karışması ve ayrılmasının sebebi Deysâniyye bilginleri arasında farklı şekillerde izah edilir. Bir kısmına göre nur kendi isteği doğrultusunda zulmetle karışmıştır; diğerlerine göre ise arzusu hilâfına zulmetin sertlik ve kokuşmasına mâruz kaldığı için bundan kurtulmaya çalışır. Bazıları da nurun zulmeti yararlı hale getirmek amacıyla onunla karıştığını ve eğer nur kendi âleminde bağımsız kalabilseydi sadece hayır ve güzelliklerin ortaya çıkmış olacağını ileri sürmüşlerdir.

Deysâniyye'ye göre insan ruh, nefis ve bedenden oluşur. Ruh, kendisiyle kıyaslandığında daha maddî, bedenle mukayese edildiğinde ise daha latif olan nefiste gizlidir. Beden ve nefis insanın parçalarıdır. Nefis bedeni bir elbise gibi sarar. İbn Deysân'ın bir öğrencisi tarafından yazılan, kader ve hür irade konularındaki tartışmaları dile getiren ve F. Nau tarafından İngilizce'ye çevrilerek neşredilen eserde (bk. Patrologia Syriaca, I/2, s. 536-

611) insanın hür iradeye sahip bulunduğu sık sık belirtilmektedir. Diğer taraftan kaderin insanın hayatını idare eden kanunlardan biri olduğu, insan hürriyetinin imkân ölçüsünde kaderle mücadele etmek ve ona karşı koymaktan ibaret bulunduğu hususu Deysâniyye'nin kabul ettiği esaslardandır.

Diğer gnostik sistemlerde olduğu gibi Deysâniyye'de de astrolojik nazariyeler görülmektedir. İbn Deysân'ın astrolojiyle ilgilendiği ve burçlar kuşağının işaretlerini öğrenmeyi öğütlediği, mensuplarının peygamberlerin öğretilerinden çok zodyakla ilgili eserleri okudukları belirtilmektedir. Önemli ölçüde gnostik özellikler taşıyan Deysâniyye'ye göre insanın kurtuluşu için önceden gerekliliği tasavvur olunan şey gnosis yahut bir kısım sırları ihtiva eden bilgidir.

Deysâniyye bütünüyle ele alındığı takdirde onun Süryânî gnostisizmi, İran kozmolojik nazariyeleri ve Yunan atomizminden derlenmiş bir sistem olduğu görülür. Ezelî olan nur ve zulmet unsurlarının varlığı, bunların yaratılışın menşei ve kurtuluş yönteminin başlangıcı olarak birbirlerine karışıp katılmaları, daha sonra gelen Mani için kısmen bir sistem modeli teşkil etmiştir. Genellikle dinler ve mezhepler tarihi ile uğraşan İslâm âlimleri Deysâniyye'nin yalnız nur ve zulmet, hayır ve şer nazariyeleriyle ilgilenmişler ve bu fırkayı Seneviyye

yani düalist gruplar içinde ele alarak incelemişlerdir. İbn Deysân'ın çok sayıda olduğu rivayet edilen eserleri günümüze ulaşmamıştır. İslâmî kaynaklarda (meselâ bk. İbnü'n-Nedîm, s. 402) ona atfedilen Kitâbü'n-Nûr ve'z-zulme, Kitâbü Rûhâniyyeti'l-hak, ve Kitâbü'l-Müteharrik ve'l-cemâd adlı kitaplarından başka diğer bazı eserlerinin de mevcut olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntisâr, s. 36, 37, 38, 39; Eş'arî, Makalât (Ritter), s. 332, 337-338, 349-350; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 163-170; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s.

130; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 402; Kadî Abdülcebbâr, el-Mugnî, V, 17, 65, 67-68; Bîrûnî, Tahkıku mâ li’l-Hind, Beyrut 1403/1983, s. 42; a.mlf., el-Âsârü’l-bâkıye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 23, 207; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 250-251; Nâcî et-Tikrîtî, el-Felsefetü’l-ahlâkıyyetü’l-Eflâtûniyye, Beyrut 1402/1982, s. 136-141; “Dialog of Destiny or the Bode of the Law of the Nations”, Patrologia Syriaca, I/2, Paris 1907, s. 536-611; Cl. Huart, “İbn Deysan”, İA, V/2, s. 732-733; A. Abel, “Daysaniyya”, EI[2] (İng.), II, 199; G. Q, “Bardessanes”, EBr., III, 157; A. A. Beyan, “Manichaéism”, ERE, VIII, 400; P. O. Skjaervo, “Bardesanes”, EIr., III, 780-785.

Mustafa Öz

DHÂR

(دهار)

Hindistan’da Medya Pradeş eyaletinde yer alan Dhâr idarî bölgesinin merkezi.

Vindiya dağlarının Narbada vadisine inen dik yamaçlarında kurulmuş eski bir yerleşim merkezidir. Stratejik önemi, Delhi’den Dekken ve Gucerât’a giden ana yolların buradan geçmesi sebebiyle artmıştır. Dhâr, IX. yüzyıldan XIII. yüzyılın sonuna kadar Mâlvâ’da hüküm süren Paramaralar’ın başşehri oldu. Şehre 596’da (1199) Kutbüddin Aybek, 1234’te İltutmış ve 1291’de Celâleddin Halacî saldırılarda bulundularsa da Paramara kuvvetleri tarafından geri püskürtüldüler. Ancak Celâleddin Halacî’nin yerine geçen Alâeddin Halacî’nin kumandanlarından Aynülmülk Multânî’nin 1305 yılında başarı kazanıp Paramara Racası Mahlakdeva ile veziri Gogadeva’yı idam etmesi üzerine Paramaralar’ın şehirdeki hâkimiyetleri son buldu ve Aynülmülk Mâlvâ valiliğine tayin edilerek buraya yerleşti. Dhâr 1401 yılına kadar Delhi’den gönderilen Mâlvâ valilerinin oturdukları merkez olmaya devam etti. 731’de (1330-31) burada para bastıran Muhammed b. Tuğluk, 736’daki (1335) kıtlık sırasında ülkeyi bu şehirden yönetti. Dekken’in “emîrân-ı sadah” denilen üst düzey memurlarından bazısının Muhammed b. Tuğluk idaresine karşı isyan etmeleri üzerine sultan, Dhâr Valisi (şikdâr) Azîz Hammâr’ı sükûneti sağlamakla görevlendirdi; vali de 1345’te isyanı kanlı bir şekilde bastırdı.

Dhâr’ın son valisi Dilâver Han, Timur’un Delhi’ye saldırması üzerine kaçan Sultan Mahmud Tuğluk’u Dhâr’a davet etti; Tuğluk 1399’dan 1401’e kadar burada kaldı. Delhi sultanının eski başşehrine dönmesinden sonra ise Dilâver Han Dhâr’da bağımsızlığını ilân etti. 1405’te başa geçen oğlu Alp Han, Huşeng Şah unvanını aldı. Bu sırada Gucerât Hükümdarı Muzaffer Şah, babasının katili olduğu gerekçesiyle Huşeng Şah’a hücum etti ve onu esir alarak Gucerât’a götürdü. Gucerât’a bağlı bir şehir haline getirdiği Dhâr’a da kardeşi Nusret Şah’ı vali tayin etti. Ancak Nusret Şah’ın kanunsuz uygulamaları isyana ve kendisinin şehirden sürülmesine sebep

oldu; Huşeng Şah da kaybetmiş olduğu iktidarına tekrar kavuştu (1408).

Huşeng Şah, Mâlvâ'nın idare merkezini Dhâr'dan Mândû'ya nakletti ve o tarihten itibaren şehir eski önemini kaybetmeye başladı. Daha sonra hüküm süren sultanlardan Gıyâseddin'in oğulları arasında meydana gelen taht kavgaları sırasında (1499-1500) Nâsırüddin karargâhını burada kurdu; on iki yıl sonra onun oğlu Şehâbeddin de isyan ettiğinde yine burayı üs olarak kullanmıştır. Bâbürlü döneminde önemini tamamen kaybeden Dhâr, sadece Mândû'ya bağlı bir yerleşim merkezi olarak kaldı. Ancak Bâbürlüler'le Maratalar arasında mücadele başladığında Delhi-Dekken yolu üzerindeki müstahkem bir kale niteliğiyle stratejik değeri arttı. Dhâr daha sonra Marata reisi Urdâcî Pavâr'a verildi. Bâbürlü Valisi Girdhâr Bahadır, Urdâcî'nin gittikçe artan isteklerini kabul etmeyerek onun başlattığı saldırıları geri püskürttüyse de Dhâr'ın aşağı bölgesinde kalan Amchera Geçidi'nde öldürüldü (1728) ve Maratalar bölgede vergi toplamaya devam ettiler. Mâlvâ'nın 1738'de Nizâmülmülk tarafından Maratalar'a verilmesi üzerine el değiştiren Dhâr bölgesi 1819'da da İngiliz hâkimiyetine girdi; ancak 28 Mayıs 1948'de Medya Bhârat'la birleşinceye kadar iç yönetim açısından yine Marata pîşvâsına bağlı kaldı. 1956'dan beri aynı adlı idarî birimin merkezi olan Dhâr şehrinin nüfusu 59.089'dur (1991).

Dhâr'daki ilk cami, buraya Çiştî tarikatını yaymak için gelen şeyh Nizâmeddin Evliyâ'nın müridlerinden Şeyh Kemâleddin Mevlâ'nın türbesinin yanında yapılmıştır. Muhammed b. Tuğluk, Dekken'deki değerli eşyalarını bir arada ve kontrol altında tutmak amacıyla burada bir kale, Mâlvâ Halacî Sultanlığı'nın kurucusu Mahmud Şah da (1436-1469) birçok bina inşa ettirmiştir. Lât Mescidi (1405) denilen büyük camide, Bâbürlü Sultanı Ekber'in Dhâr'da kaldığı 1599 tarihini gösteren bir kitâbe bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, er-Rihle, Kahire 1928, II, 103-104; C. B. Luard, Dhar State Gazetteer, Bombay 1908, s. 106-112; H. N. Wright, The Sultans of Delhi:

Their Coinage and Metrology, Delhi 1936, s. 157; U. N. Day, Medieval Malwa, Delhi 1965, tür.yer.; S. Abdul Hai, India During Muslim Rule, Lucknow 1977, s. 70-72; P. Brown, Indian Architecture: Islamic Period, Bombay 1981, s. 59-60; CHIn., V, 528, 542, 848, 883, 884, 899-937; E. Barnes, “Conservation of Ancient Buildings at Mandu and Dhar”, Archaeological Survey of India: Annual Report, London 1903-1904, s. 30-45; a.mlf., “Dhar and Mandu”, JRAS (Bombay), XXI (1904), s. 340-354; Ghulam Yazdani, “The Inscription on the Tomb of Abdullah Shah Changal at Dhar”, Epigraphica Indo Moslemica, London 1909-10, s. 1-5; a.mlf., “Remarks on the Inscriptions of Dhar and Mandu”, a.e. (1911-12), s. 8-11; J. B. Harrison, “Dhar”, EI² (İng.), II, 218-219.

K. A. Nizami

DIMÂD b. SA‘LEBE

(ضماد بن ثعلبة)

Dımâd b. Sa‘lebe el-Ezdî

Sahâbî.

Yemen’in Ezd-i Şenûe kabilesi reisiydi. Hz. Peygamber ile dostluğu Câhiliye devrine kadar uzanır. Tababet ve kehanetle uğraşan Dımâd, İslâmiyet’in yayılmaya başladığı yıllarda Mekke’ye geldiği zaman Mekkeli müşrikler ona Hz. Muhammed’in aklını kaybettiğini söylediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber’i arayıp bularak cinlerden gelen yelleri bağladığını, cin ve şeytan çarpmasını iyileştirdiğini, eğer arzu ederse kendisini de tedavi edebileceğini söyledi. Onun bu teklifine cevap vermek üzere Resûl-i Ekrem, “Hamd o Allah’a mahsustur ki O her övgüye lâyıktır. Biz her yardımı O’ndan dileriz. Allah’ın doğru yola eriştirdiğini kimse saptıramaz, O’nun saptırdığını da hiçbir kimse doğru yola ulaştıramaz. Allah’tan başka bir mâbud bulunmadığına ve Muhammed’in O’nun kulu ve resulü

olduğuna şahadet ederim” diye söze başlarken Dımâd duyduğu bu sözlere hayran kaldı ve onları Hz. Peygamber’e üç defa tekrarlattı. Sonra da, “Ben kâhinlerin, sihirbazların, şairlerin sözlerini dinledim; ancak böylesini hiç işitmedim. Bu ifadeler coşkun denizleri bile coşturabilecek sözlerdir. Ver elini, müslüman olmak üzere sana biat edeyim” diyerek İslâmiyet’i kabul etti. Hz. Peygamber ondan kabilesi adına da biat aldığı için Ezd-i Şenûeliler çok erken dönemde müslüman olmuşlardır.

Dımâd’ın ilk müslümanlardan olduğunu gösteren başka bir rivayet bütün kaynaklarda zikredilir. Buna göre Hz. Peygamber (veya Hz. Ebû Bekir) tarafından Hz. Ali kumandasında Yemen taraflarına bir askerî birlik gönderilmişti. Hz. Ali, yolları üstünde bulunan Dımâd’ın kabilesine de uğrayan birliğe oradan ayrılmadan önce bu kabileden haksız yere herhangi bir eşyanın alınıp alınmadığını sordu. İçlerinden birisi sadece bir tek matara aldığını söyledi. Bunun üzerine Hz. Ali bunların Hz. Peygamber’e toptan

biat eden Dımâd’ın kabilesi olduğunu hatırlatarak su kabını iade ettirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 302; Müslim, “Cuma”, 46; İbn Sa‘d, et-Tabakat, IV, 241; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, IV, 341-342; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, II, 217-218; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, III, 56-57; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 36; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, I, 604-605; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 210; Mevlânâ Şiblî, Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rızâ), İstanbul 1928, II, 584-585; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 97; Köksal, İslâm Târihi (Mekke), İstanbul 1981, s. 317-318; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 64.

Ali Yardım

DIMÂM b. SA‘LEBE

(ضمام بن ثعلبة)

Dımâm b. Sa‘lebe es-Sa‘dî

Sahâbî.

Hz. Peygamber’in süt annesi Halîme’nin kabilesi olan Sa‘d b. Bekir hicretin 9. yılında (630-31), bazı kaynaklara göre ise 5. (626-27) veya 7. (628-29) yılında Resûlullah’a Dımâm b. Sa‘lebe başkanlığında bir heyet gönderdi. Maiyetiyle birlikte Medine’ye gelen Dımâm devesini Mescidi Nebevî’nin önüne çökertip bağladıktan sonra içeri girdi. Topluluğa, “Muhammed hanginizdir?” diye sorup Hz. Peygamber’i tanıdıktan sonra ona yaklaştı ve, “Sana bazı şeyler soracağım, ancak sorularımda biraz sert ve haşin davranacağım; sakın alınıp incinmeyesin!” dedi. Hz. Peygamber kesinlikle kırılmayacağını ve istediğini sorabileceğini söyledi. O günlerde ashabın iman esaslarını ilgilendiren hususlarda Hz. Peygamber’e soru sorması yasaklanmıştı. Bu sebeple onlar çöl halkından bazı kimselerin gelip Hz. Peygamber’e bu konularda soru sormalarından hoşlanıyorlardı (Müslim, “Îmân”, 10). Dımâm Hz. Peygamber’e, “Senin elçin bize gelerek yeri ve göğü Allah’ın yarattığını, o Allah’ın seni peygamber olarak gönderdiğini, gündüz ve gece olmak üzere bize günde beş vakit namazın farz kılındığını, mallarımızdan zekât vermemizin, senede bir ay ramazan orucu tutmamızın da farz kılındığını ve gücü yeten için Beytullah’ı ziyaret etmek gerektiğini söylemiş olduğunu iddia etti. Allah aşkına söyle, bütün bunlar doğru mudur?” diye sordu. Hz. Peygamber onun her sorusuna, “Evet doğrudur” diye cevap verince Dımâm, “Ben Allah tarafından getirdiklerinin tamamına iman ettim ve bunların hepsini eksiksiz yapacağım. Ben Sa‘d b. Bekir kabilesinden Dımâm b. Sa‘lebe’yim. Kabilemi temsilen gönderilmiş bulunuyorum. Dönüşte onlara burada duyduklarımı anlatacağım” diyerek memleketine hareket etti. Hz. Peygamber onun arkasından bakarak, “Bu adam eğer sözünde durursa kurtuluşa erdi” dedi.

Muhaddisler ve tarihçiler bu olaya büyük önem vermişler, tarihçiler

müstakil başlıklar altında, hadisçiler de eserlerinin ilim, iman, namaz, zekât, oruç konularını ele alan bölümlerinde hadiseyi çeşitli rivayetleriyle birlikte kaydetmişlerdir. Oldukça kalabalık bir topluluğun huzurunda cereyan eden bu karşılıklı konuşma ashabın üzerinde silinmez izler bırakmıştır. Nitekim Hz. Ömer, Dımâm b. Sa‘lebe'den daha veciz soru soran bir kimse görmediğini, İbn Abbas da Hz. Peygamber'e gelen elçiler içerisinde Dımâm'dan daha üstün birisinin bulunmadığını söylemiştir.

Dımâm b. Sa‘lebe kendisini heyecanla karşılayan kabilesinin yanına dönünce tapmakta oldukları putları kötüleyerek söze başlamış ve Resûlullah'la olan görüşmelerini bütün ayrıntılarıyla anlatmıştır. Bunun üzerine kısa bir tereddütten sonra kabile halkının tamamı o gün müslüman olmuştur. İbn Sa‘d'ın ifadesine göre Sa‘d b. Bekir oğulları tapmakta oldukları putlarını hemen tahrip ederek mescid yapmışlar ve namaz kılmak için ezan okumuşlardır.

Dımâm'ın ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 264-265; III, 168; Dârimî, "Salât", 1; Buhârî, "İlim", 6; Müslim, "Îmân", 10; İbn Mâce, "İkame", 194; Ebû Dâvûd, "Salât", 23; Tirmizî, "Zekât", 2; Nesâî, "Sıyâm", 1; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 124-125; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 573-574; İbn Sa‘d, et-Tabakat, I, 299; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr, Musul 1405/1985, VIII, 304-307; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, II, 214-217; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, Kahire 1284, III, 42-43; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 210-211; İbn Kesîr, el-Bidâye, V, 60-62; Mevlânâ Şiblî, İslâm Tarihi, Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1347/1928, II, 612-613; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), V, 103-107.

Ali Yardım

DIMAŞK

(bk. ŞAM).

DIMAŞKI, Ca‘fer b. Ali

(bk. CA‘FER b. ALİ ed-DIMAŞKI).

DIMAŞKI, Şeyhürrabve

(شيخ الربوة الدمشقي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Tâlib el-Ensârî ed-Dımaşkı es-Sûfî (ö. 727/1327 [?])

İslâm kozmografya ve coğrafya âlimi.

654'te (1256) Dımaşk'ta doğdu. Sûfî nisbesinin yanında Şeyhu Hittîn ve Şeyhürrabve unvanlarıyla da tanınır. Çok zeki olup hemen her ilim dalıyla ilgilendiği rivayet edilir. Çağdaşı olan ve Safed'de kendisiyle görüştüğünü belirten Safedî, onun geniş bilgi sahibi olmadığını, ancak zekâ ve cesaretinden dolayı birçok konuda konuştuğunu, usûlü'd-dîn ve yemek dahil ilgilendiği çeşitli konularda yazdığı çok sayıda eserini gördüğünü söyler (el-Vâfî, III, 163). Dımaşkı, Dımaşk nâibi Efrem tarafından Rabve köyüne şeyh tayin edildi. Burada imam ve şeyh olarak hizmet etti. Hayatının sonuna doğru Safed'e gitti ve orada Emîr Seyfeddin Tengiz'in bîmâristanında vefat etti. İbn Hacer 727 (1327) yılında, Safedî ise muhtemelen 725'te (1325) öldüğünü söyler.

Eserleri. 1. Nuhbetü'd-dehr fî acâibi'l-ber ve'l-bahr. Dımaşkı'nin kozmografya ve coğrafya sahasında yazdığı en meşhur eseridir. Jeoloji ve minerolojiden tabii ve tarihî olaylara, sanatlara kadar çok geniş bir muhtevaya sahiptir. Bu

eserinden dolayı Dımaşkı, çağımız ilim tarihçileri tarafından olağan üstü sezgi ve düşünce kabiliyetine sahip bir bilgin olarak nitelendirilmiştir. Dımaşkı bu kitabını yazarken el-Mecistî'den ve yanlışlıkla Aristo'ya mal edilen (bk. Keşfü'z-zunûn, II, 1385) Kitâbü'l-Ahcâr ile Mes'ûdî, Belhî, Bekrî, İdrîsî, İbn Vahşiyye, İzzeddin İbnü'l-Esîr ve Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in eserlerinden faydalanmıştır. Dokuz kısım ve yetmiş beş bölümden meydana gelen eserin Arapça metni August Ferdinand Mehren tarafından 1866'da St. Petersburg'da (bir dizinle birlikte tıpkıbasımı Leipzig 1923), yine Mehren'in yaptığı Fransızca tercümesi de Manuel de la Cosmographie

du Moyen âge adıyla 1874'te Kopenhag'da yayımlanmıştır. 2. Kitâbü's-Siyâse fî ilmi'l-firâse (Kahire 1300). Devlet adamlarının fizyonomilerinin incelendiği eserde fizyonomiyle astroloji mezcedilmektedir. Eserin astrolojiyle ilgili kısmı sonunda yer almaktadır. Müellif eserini hazırlarken Hipokrat, Aristo, Laodicealı Polemon ve İbnü'l-Arabî'nin yanı sıra İmam Şâfiî'nin Kitâb fî ilmi'l-kıyâfe, Ebû Bekir er-Râzî'nin Kitâbü't-Tıbbi'l-Mansûrî, Fahreddin er-Râzî'nin Kitâbü'l-Firâse'sinden istifade etmiştir.

Dımaşkı'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: el-Makamâtü'l-felsefiyye ve't-tercemâtü's-sûfiyye (tasavvuf, fizik ve matematik üzerine yazılmış elli bölümlük eser); el-Cevâb (alâ) ehli cezîreti'l-Kıbrıs (Kıbrıs hıristiyanlarına karşı İslâmiyet'i müdafaa eden risâle). Brockelmann'ın Mehâsinü't-ticâre (Kahire 1318) adıyla Dımaşkı'ye nisbet ettiği eser ise (GAL, II, 161) Ca'fer b. Ali ed-Dımaşkı'ye ait olup tam adı el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre'dir (bk. DİA, VI, 546-547).

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, III, 163-165; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 458-459; Keşfü'z-zunûn, II, 1385; Serkîs, Muʿcem, I, 881; Brockelmann, GAL, II, 161; Suppl., II, 161; a.mlf., "Dimeşkî", İA, III, 588; C. de Vaux, Les penseurs de l'Islam, Paris 1921-26 → 1984, II, 34-37; Sarton, Introduction, III, 800-802; I. Krachkovsky, Târîhu'l-edebi'l-coğrâfiyyi'l-Arabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 386-389; Ziriklî, el-Alâm (Fethullah), VI, 170; Muhammed Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 335-343; Remke Kruk, "Hedgehoks and their Chicks", Zeitschrift für Geschichte der Arabischen-Islamischen Wissenschaften, II, Frankfurt 1983, s. 220-221; D. M. Dunlop, "al-Dimashkı", EI² (İng.), II, 291; Cengiz Aydın, "Ca'fer b. Ali ed-Dımaşkı", DİA, VI, 546-547.

Sadettin Ökten

DIRÂR b. AMR

(ضرار بن عمرو)

Ebû Amr Dırâr b. Amr el-Gatafânî el-Kûfî (ö. 200/815 [?])

Basra Mu‘tezilesi’nin ilk âlimlerinden.

Kaynaklarda hayatı hakkında, İmam Ebû Yûsuf’un çağdaşı ve Mu‘tezile bid‘atçılarından biri olarak gösterilmesi dışında fazla bilgi yoktur. Mu‘tezile bünyesinde farklı fikirler ileri sürmesinden dolayı sonrakilerin çoğu onu Mu‘tezilî olarak görmemiş, fikirlerine iştirak etmemiştir. Nitekim Bişr b. Mu‘temir bir şiirinde, Dırâr gibilerinin teşbihe kayan fikirlerinden dolayı Mu‘tezilîler olarak utanç duyduklarını ve onları kendilerinden saymadıklarını belirtmiş, bunların önderlerinin Cehm b. Safvân olduğunu söylemiştir (bk. Hayyât, s. 98). Dırâr b. Amr, Mu‘tezile ekolünün çok hareketli bir döneminde yaşadığı ve bu ekolün gelişmesine katkıda bulunduğu halde mezhepler tarihçilerinin kendisi hakkında çok az bilgi vermelerinde onun aşırıya kaçan görüşlerinin etkisi olduğu düşünülebilir.

Dırâr’ın olgunluk dönemi Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd devrine (786-809) rastlamış olmalıdır. Bir görüşe göre Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) zamanında yaşamıştır. Ancak Hâricîler’in Vaîdiyye koluna mensup olan ve kebîre işleyenin cehennemde ebedî kalacağı görüşüyle Mu‘tezile’ye tesir ettiği ileri sürülen Zeyd er-Rekaşî’nin (ö. 130/748) öğrencisi olduğu da rivayet edilmektedir. Buna göre Dırâr hicrî II. yüzyılın başlarında doğmuş olmalıdır. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ile Bişr b. Mu‘temir’in kendisi aleyhindeki ifadelerine rağmen Dırâr’dan bunlar hakkında herhangi bir şey nakledilmemesi dikkate alındığında Dırâr’ın onlardan yaşça daha büyük olduğu ortaya çıkar. Yetmiş yahut doksan yıl yaşadığı, Hişâm b. Hakem ile Muammer b. Abbâd’ın akranı olduğu söylenirse de bu konuda kesin bir hükme varmak mümkün değildir. Kûfeli olmasına rağmen daha çok Basra ilim ve fikir çevresiyle ilgilenmiştir. Basra’da Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’tan önce kelâm konusundaki tartışmalarda reis kabul edildiği (Malatî, s. 39), Bağdat’a kısa bir süre için bir defa gittiği, burada Yahyâ b. Hâlid el-

Bermekî'nin huzurunda aralarında Süleyman b. Cerîr, Abdullah b. Yezîd el-İbâzî, Hişâm b. Hakem ve Zerdüşt dinine mensup bazı liderlerin bulunduğu meclislerde ilmî münakaşalara katıldığı bilinmektedir. Büyük ihtimalle bu dönemde Kadı Saîd b. Abdurrahman el-Cumahî tarafından zındıklıkla suçlanıp sürgün yahut idam cezasına çarptırılmış, ancak Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî tarafından saklanmak suretiyle kurtarılmıştır. Daha sonraki devrelerde Dırâr'la ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Cevher düşüncesini reddeden Dırâr'a göre âlemin aslını bütünüyle arazlar teşkil eder, dolayısıyla cisimler değişik arazların birleşmesinden meydana gelir. Hiçbir cisim renk, tat, koku, hayat veya ölüm gibi arazlardan yoksun bulunmaz; buna karşılık her cisim ilim, kelâm ve kudret arazlarını ihtiva etmeyebilir. Zıt arazlardan biri açık, diğeri gizli olarak cisimde bulunabilir veya biri yok olunca diğeri zuhur eder ve böylece cisimde ardarda mevcut olabilirler; bu da arazların sürekli olmadığını gösterir.

Allah'ın, yalnız kendisinin bildiği bir mahiyeti bulunduğunu ve kıyamet günü kulların sahip kılınacakları altıncı bir hisle Allah'ı görebileceklerini belirten Dırâr'a göre Allah'ın isim ve sıfatları O'nun ne olduğu hakkında (sübûtî) herhangi bir bilgi sağlayamayacağı için bunların olumsuz (selbî) anlamda yorumlanması gerekir. Buna göre Allah'ın alîm ve kadir oluşu cahil ve âciz olmayışı anlamına gelir. İman konusunda Mu'tezile ile "menzile beyne'l-menzileteyn" görüşünde uzlaşan Dırâr, insanların fiilleri de dahil olmak üzere her şeyin Allah tarafından takdir edilip yaratıldığı düşüncesiyle İslâm cemaatinin çoğunluğunun safında yer almıştır. İnsanların ihtiyarî fiillerinin meydana gelişini onlar açısından "kesb ve iktisab" terimleriyle açıklayan ve bu terimleri ilk kullananlardan olan Dırâr bu meselede Ebû Hanîfe'ye uymuş görünmektedir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî onun Mu'tezile'den uzaklaşmasını, insanların fiillerinin yaratılmış olduğu ve bu fiillerin biri Allah, öbürü kul olmak üzere iki hakiki fâilinin bulunduğu şeklindeki görüşüne bağlamaktadır (Makalât, s. 281). Ona göre insanların fiillerinin neticesinde tevlîd* yoluyla meydana gelen fiiller de Allah'ın ve kulun müşterek fiilleridir. Fiili meydana getiren güç (istitâat), fâile ait yeteneklerin bir cüzü olarak fiilden önce, fiil esnasında ve fiilden sonra da mevcuttur.

Peygamber gelmedikçe aklın insanlara hiçbir mükellefiyet yükleyemeyeceğini

kabul eden, İbn Mes‘ûd ve Übey b. Kâ‘b’ın kıraatlerini vahye dayanmadıkları gerekçesiyle reddeden ve tertip ettikleri mushaflardan dolayı onların dalâlete düştüğünü ileri süren Dırâr, açık beyanlar şeklinde belirtilmeyip gönülde saklanan inkâra yönelik kanaatlerin de küfür teşkil edeceğini söylemiştir.

Dırâr, Hz. Ali ile Âişe ve taraftarları arasında cereyan eden Cemel Vak‘ası hakkında, her iki gruba duyduğu yakınlıktan dolayı herhangi bir kanaat belirtmemiş, Ali ile Muâviye arasındaki mücadelede Muâviye’yi hatalı bulmuş ve bu sebeple imâmetini kabul etmemiştir (Eş‘arî, s. 457). Bu husus, onun Hz. Ali ile Muâviye’nin şiddetli taraftarlarının sergilediği tutumun aksine orta bir yol takip ettiğini gösterir. Ona göre imâmet Kureyş’e ait bir hak değildir. Meselâ bir Kureyşli ile bir Nabatî imamlık için aday oldukları takdirde, ileride Allah’a karşı gelmesi durumunda gücü ve çevresi daha etkisiz ve iktidardan uzaklaştırılması daha kolay olacağı için Nabatî’nin seçilmesi daha uygundur.

Değişik gruplara mensup olmaları sebebiyle aynı fikirleri paylaşmayan birçok kimsenin Dırâr’a nisbet edildiği (Dırâriyye) ve onun düşüncelerinden etkilendiği bilinmektedir. Meselâ Hüseyin en-Neccâr, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî’den ders okumuş bir Mürciî olmasına rağmen Mürcie’ye karşı reddiyeler yazmış bulunan Dırâr’ın etkisinde kalmıştır. Hafs el-Ferd, Süfyân b. Sehtân ve Muhammed b. Îsâ el-Bürgûs gibi çağında ün kazanmış kelâm âlimleri de Dırâr’ın öğrencileri arasında yer alır.

Dırâr’a izâfe edilen eserlerin adları, müellifin orta yolu takip eden bir kelâmcı olduğunu destekler mahiyettedir. Onun zenâdıka, ilk ihtilâlci Şiî fırkalarından Mugıriyye ile Mansûriyye, Mürcie, Haşviyye, Müşebbihe vb. fırkaları reddeden eserlerinin adları kaynaklarda yer almakla birlikte bunların hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: Kitâbü’r-Red ale’z-zenâdıka, Kitâbü’r-Red alâ cemîi’l-mülhidîn, Kitâb ale’l-Mürci’e fi’ş-şefâa, Kitâbü’r-Red ale’l-Havâric, Kitâbü’r-Red ale’l-Vâkıfe ve’l-Cehmiyye ve’l-Gaylâniyye, Kitâbü’r-Red ale’r-Râfiza ve’l-Haşviyye, Kitâbü’t-Tevhîd, Kitâbü Tenâkuzi’l-hadîs, Kitâbü’l-İlm

ale’n-nübüvve, Kitâbü İsbâti’r-rusül, Kitâbü Tefsîri’l-Kurân (diğer eserleri için bk. İbnü’n-Nedîm, s. 215).

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntisâr, s. 98, 100; Eş‘arî, Makalât (Ritter) s. 154, 166, 174, 216, 281-282, 305-306, 317-318, 328, 330, 339-340, 345, 360, 373, 407-408, 421, 457, 462, 487-488, 510, 594; Malatî, et-Tenbîh ve’r-red, s. 39; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 214-215; Kadî Abdülcebbâr, el-Mugnî, IV, 139; VI/2, s. 4; VIII, 4, 84; IX, 13; XI, 310; XIII, 6; XX/2, s. 199; a.mlf., el-Muhît, s. 158-159, 209, 408, 415, 454; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 213-215; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), II, 266, 359; III, 7, 81; IV, 152; V, 61, 69, 70, 193; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 90-91; Zehebî, Mîzânü’l-itidâl, II, 328-329; Makrîzî, el-Hıtat, II, 346; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, III, 203; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 182, 183, 185, 186, 233, 237-246, 253, 255, 257, 258, 265-274, 309-312, 348; a.mlf., “The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition”, JRAS (1943), s. 234-247; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 237-238; Josef van Ess, “Dirar b. Amr und die Cahmiya”, Isl., XLIII (1967), s. 241-279; XLIV (1968), s. 1-70; a.mlf., “Une Lecture à Rebours de l’histoire du Mu‘tazilisme”, RÉI, XLVI (1978), s. 163-240; a.mlf., “Dirar b. Amr”, EI² Suppl. (İng.), s. 225-227; Michael Schwarz, “The Qadı Abdal-Gaabbar’s Refutation of the Asharite Doctrine of Acquisition (Kasb)”, IOS, VI (1976), s. 239-240; A. K. Tuft, “The Ru’ya Controversy and the Interpretation of Qur’an Verse VII (al-Araf) 43”, HI, VI/3 (1983), s. 10; İlhan Kutluer, “Cevher”, DİA, VII, 453.

Mustafa Öz

DIRÂR b. EZVER

(ضرار بن الأزور)

Ebü'l-Ezver Dırâr b. Mâlik b. Evs el-Esedî (ö. 13/634)

Şair ve cengâver sahâbî.

Ebû Bilâl künyesiyle de anılmaktadır. Babası "eğri boyunlu" anlamına gelen Ezver lakabıyla tanındığı için o da Dırâr b. Ezver diye şöhret bulmuştur. Bazı kaynaklarda adının Abd b. Ezver olduğu söylenmekteyse de Abd'in onun kardeşi olduğu anlaşılmaktadır. Dırâr Esedoğulları'nın zenginlerindendi. 1000 devesi ve bunları güden birkaç çobanı vardı. Kabilesinden bir heyetle birlikte 9 (630) yılında Medine'ye gitti. Resûl-i Ekrem'den izin alarak huzurunda "Lâmiyye" kasidesini okudu. Bu kasidede içki, kumar, eğlence gibi zevk vasıtalarını, hatta ailesini ve bütün servetini terkederek Hz. Peygamber'in yanında müşriklere karşı savaşmaya geldiğini, bu alışverişte zararlı çıkmamayı ümit ettiğini ifade ediyordu. Hz. Peygamber kasideyi dinledikten sonra ona kârlı bir alışveriş yaptığını söyledi.

Hz. Peygamber Dırâr'ı, Benî Esed kabilesinin bir kolu olan Benî Saydâ'ya ve Benî Düel'in (Benî Dîl) bir kısmına elçi olarak gönderdi. Esedoğulları'ndan Tuleyha b. Huveylid dinden dönerek peygamber olduğunu iddia ettiği zaman da Resûl-i Ekrem Dırâr'ı Benî Esed yöneticilerini yakından gözetlemekle görevlendirdi. Dırâr bu yöneticilerin Tuleyha'nın gücünden korktuklarını görünce Tuleyha'ya karşı harekete geçmek üzere kabiledeki müslümanları bir araya topladı. Fakat bu sırada Hz. Peygamber'in vefat haberi gelince yalancı peygamber Tuleyha'nın etrafında toplananların sayısı hızla çoğaldı. Bunun üzerine Dırâr, Benî Esed'de görevli müslüman yöneticilerle birlikte Halife Hz. Ebû Bekir'in yanına döndü.

Dırâr yalancı peygamberlerle yapılan savaşlarda ve çeşitli bölgelerin fethi sırasında Hâlid b. Velîd'in emrindeki orduda yer aldı ve onun

Temîmoğulları üzerine gönderdiği birliklerden birine kumandanlık yaptı. Bu birlik, Benî Temîm'in zekât âmili olduğu halde Hz. Peygamber'in vefatından sonra zekât toplanmasına karşı çıkan Mâlik b. Nüveyre ve adamlarıyla çarpışarak hepsini esir aldı ve onları Medine'de bulunan Hâlid b. Velîd'e teslim etti. Dırâr b. Ezver başkumandanın emriyle Mâlik b. Nüveyre'nin boynunu vurdu. Yemâme Savaşı'nda (11/ 633) yine Hâlid b. Velîd'in emrinde büyük kahramanlıklar gösterdi. Dırâr b. Ezver'in çeşitli savaşlara katıldıktan sonra Ecnâdeyn Savaşı'nda (13/634) şehid düştüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Fırat nehri kıyısında bugünkü Necef'in bulunduğu Bânikyâ'daki çetin savaşta aldığı ağır yaranın ıstırabından bahseden bir şiiri de onun 13 yılında vefat ettiğini göstermektedir. Bazı rivayetlerde Dırâr'ın Yemâme'de iki bacağını kaybettiği, buna

rağmen dizleri üzerinde çarpışmaya devam ettiği ve düşman atlarının ayağı altında ezilerek şehid düştüğü kaydedilmektedir. Ancak Yemâme'de bu şekilde şehid düşen sahâbînin onun kardeşi Zeyd b. Ezver olduğu bazı kaynaklarda zikredilmektedir. Taberî ise Dırâr'ın Hîre, Kadisiye, Yermük, Şam ve Halep'in fethinde bulunduktan sonra 18 (639) yılında vefat ettiğini söylemekte, İbnü'l-Esîr gibi bazı tarihçiler de bu görüşü benimsemektedir. Dırâr b. Ezver'in mezarı Vâdilürdün'de Gûrülbilevne bölgesindeki Dırâr köyünde küçük bir mescidin içinde bulunmaktadır.

Dırâr'ın Câhiliye devrinden itibaren ünlü atı Muhabber'in sırtında çeşitli savaşlarda yiğitlikler gösterdiği ve katıldığı her savaş için bir şiir söylediği rivayet edilmekte, hayatına yer veren eserlerde şiirlerinden örnekler bulunmaktadır. Kendisi gibi cesur ve şair olan kız kardeşi Havle bint Ezver de Şam ve Mısır gibi ülkelerin fethinde bulunmuş ve bu savaşlar için şiirler söylemiştir.

Dırâr b. Ezver Hz. Peygamber'den iki hadis rivayet etmiştir. Bunlardan biri, Resûl-i Ekrem'in huzurunda kasidesini okuduğu zaman Hz. Peygamber'in ona iyi bir alışveriş yaptığını söylemesi, diğeri de Hz. Peygamber'e hediye olarak sunduğu süt devesini onun emriyle sağarken kendisine Resûl-i Ekrem'in, "Memeyi büsbütün kurutma!" diye ihtarda bulunmasıdır (Müsned, IV, 76, 311, 322, 339; Dârimî, "Edâhî", 25).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 76, 311, 322, 339; Dârimî, “Edâhî”, 25; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî), Bağdad 1978-83, VIII, 294-297; Hâkim, el-Müstedrek, II, 63; III, 237-238, 620; İbn Sa‘d, et-Tabakat, VI, 39; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (Zekkâr), I, 79, 286; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, IV, 338-339; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 143, 351, 370; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; İbn Hazm, Cevâmiu’s-sîre, s. 313; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, II, 211-212; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, III, 52-53, 513; a.mlf., el-Kâmil, II, 343, 358, 367, 390, 392, 413, 429; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 14; İbn Seyyidünnâs, Minehu’l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 132-133; Safedî, el-Vâfî, XVI, 362-363; İbn Kesîr, el-Bidâye, bk. İndeks; İbn Hudeyde, el-Misbâhu’l-mudî fî küttâbi’n-nebî (nşr. Muhammed Azîmüddîn), Beyrut 1405/1985, s. 217-220; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), III, 481-483; IV, 386; Sezgin, GAS, II, 227-228; Abdülazîz er-Rifâî, Dırâr b. el-Ezver, Cidde 1398/1978; Zuhûr Ahmed Ezher, “Dırâr b. el-Ezver el-Esedî”, UDMİ, XII, 303-305.

Nevzat Âşık

DIRÂR b. HATTÂB

(ضرار بن الخطاب)

Dırâr b. Hattâb b. Mirdâs el-Kureşî (ö. 12/633 [?])

Şair sahâbî.

Babası Hattâb, Kureyş kabilesinin bir kolu olan Benî Fihr'in reisiydi. Kendisi de Kureyş'in en iyi şairi ve cengâveri sayılırdı. İslâmiyet'ten önce meydana gelen Ficâr Savaşı'nda Benî Fihr'in bayraktarlığını yapmıştı. Uhud, Hendek gibi muharebelerde müslümanlara karşı savaştı. Hendek Gazvesi'nde müslümanlar tarafından açılan hendeğin üzerinden atıyla atlayıp geçen dört kişiden biri de o idi. Mekke fethinde müslüman oldu.

Hâlid b. Velîd'in kardeşi Hişâm b. Velîd Devs kabilesinden birini öldürmüş, Dırâr bu kabileye gittiğinde Devsliler ona hücum ederek öldürülen adamın intikamını almak istemişlerdi. Zor durumda kalan Dırâr, Ümmü Cemîl adlı bir kadının evine sığınarak hayatını kurtarabilmişti. Bu olay üzerine "Ümmü Cemîl'den bile vefalı" sözüyle şöhrete kavuşan kadın, hayatını kurtardığı Dırâr b. Hattâb'ın Hz. Ömer'in (Ömer b. Hattâb) kardeşi olduğunu zannederek Medine'ye gitmişti. Hz. Ömer, "Ben onun sadece din kardeşiyim. Kendisi gazidir. Onu nasıl himaye ettiğini biliyoruz" diyerek Ümmü Cemîl'e yardımda bulunmuştu.

Kureyş'in en iyi şairi sayılan Dırâr'ın şiirlerinden 100 kadar beyit, çoğu İbn Hişâm'ın es-Sîre'sinde olmak üzere günümüze kadar gelmiştir. Hz. Ömer devrinde Hassân b. Sâbit'le karşılıklı şiir söyledikleri ve Hz. Ömer'in onun şiirlerinden hoşlandığı rivayet edilmektedir. Şairliği yanında nüktedan bir kişiliğe sahip olduğu da anlaşılmaktadır. İslâmiyet'i kabul etmeden önce müslümanlarla yaptıkları savaşlardan bahisle Hz. Ebû Bekir'e "Biz Kureyş'e sizden faydalı olduk, çünkü biz onları cennete gönderdik, siz ise cehenneme" dediği bilinmektedir.

Hadis rivayet edip etmediği kesin olarak bilinmeyen Dırâr'ın Yemâme'de

şehid düştüğü kabul edilmektedir. Ancak bu görüşü benimsemeyen Hatîb el-Bağdâdî onun Medâin fethine katıldığını ve Dımaşk'ta yaşadığını söylemekte, fakat ne zaman öldüğünü zikretmemektedir. İbnü'l-Esîr ise bir taraftan 12'de (633) şehid olduğunu söylerken diğer taraftan 18 (639) yılına kadar çeşitli Irak şehirlerinin fethinde bulunduğunu kaydetmek suretiyle çelişkiye düşmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, II, 410-415, 450-451; İbn Sa'd, et-Tabakat, V, 454; Cümahî, Fuhûlü'ş-şuarâ, I, 233, 243-244, 250-253; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), II, 360-361, 369, 573-574; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, IV, 140-141; İbn Abdülber, el-İstî'âb, II, 209-210; Hatîb, Târîhu Bagdâd, I, 200; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 181, 390, 392, 418, 482, 508, 525, 530, 555; İbn Seyyidünnâs, Minehu'l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 132-135; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), III, 483-485; Ali Fehmi Câbic, Hüsnü's-sahâbe, İstanbul 1324, I, 3035; Mehmed Zihnî, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1294, I, 57; Blachère, Târîhu'l-edeb, s. 341; Sezgin, GAS, II, 281-282; "Dıérar b. al-Khattab", EI² (Fr.), II, 326.

M. Yaşar Kandemir

DIRÂRİYYE

(الضراريّة)

Mu‘tezile âlimlerinden Dırâr b. Amr’ın (ö. 200/815 [?]) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. DIRÂR b. AMR).

DIRGAM b. ÂMİR

(ضرغام بن عامر)

Fârisü'l-müslimîn Ebü'l-Eşbâl Dırgam b. Âmir b. Sevvâr el-Lahmî (ö. 559/1164)

Fâtımî veziri, kumandan.

Hîre Lahmî hükümdarları ailesindendir. Kaynaklarda ilk defa 548 (1153) yılı olayları anlatılırken adı geçen Dırgam, aralarında Üsâme b. Münkız'ın da yer aldığı, müstakbel vezir Abbâs kumandasında Askalân'daki garnizonu Kahire'ye getirmek üzere görevlendirilen birlikte bulunuyordu.

Son büyük Fâtımî veziri olan Talâi' b. Rüzzîk "Berkıyye" adıyla bir askerî sınıf meydana getirdi ve başına yakın adamlarından Emîr Dırgam'ı kumandan tayin etti. Dırgam aynı zamanda Talâi'in oğlu Rüzzîk'in binicilik ve atıcılık hocasıydı. Bu alandaki maharetinden dolayı Talâi' tarafından kendisine "Fârisü'l-müslimîn" lakabı verilmişti. Dırgam'ın kumandasında Muharrem 553'te (Şubat 1158) Kudüs Haçlı Krallığı'na karşı gönderilen 4000 kişilik bir ordu, 15 Safer 553 tarihinde (18 Mart 1158) Filistin'de Haçlılar'a karşı zafer kazandı. Ertesi yıl vezirin oğlu Rüzzîk ile beraber, Yukarı Mısır'da isyan eden Behrâm'a karşı gönderildiler

ve Behrâm'ı yenilgiye uğrattılar. Hâcibü'l-hüccâb ve nâibü'l-bâb (sâhibü'l-bâb) unvanları dikkate alınırsa Dırgam'ın Halife Âdıd-Lidînillâh'ın saray muhafız birliği kumandanlığına kadar yükseldiği söylenebilir.

Vezir Talâi'in Ramazan 556'da (Eylül 1161) bir suikast sonucunda ağır yaralanması ve birkaç gün sonra da ölümü üzerine yerine oğlu Rüzzîk vezir tayin edildi. Bu sırada Kudüs Kralı Amaury, Talâi' tarafından vaad edilen yıllık verginin ödenmemesini bahane ederek Mısır üzerine yürüdü (Şevval 557/Eylül 1162). Yapılan savaşta Dırgam kumandasındaki Mısır ordusu Amaury'ye yenilerek Kahire'nin doğusundaki Bilbîs'e çekildi ve Nil bentlerini açıp Amaury'yi çekilmeye zorladı (Guillaume de Tyr., I/2, s. 890-

891; Derenbourg, II, 203-204, 208-209). Dırgam daha sonra Garbiye'de çıkan bir isyanı bastırmakla görevlendirildi. Bu sırada Fâtımî Devleti zayıf durumda ve ülke karışıklık içinde idi. Safer 558'de (Ocak 1163) Şâver b. Mücîr Fâtımî veziri oldu ve Rüzzîk b. Talâi' hapsedildi.

Dırgam önce Rüzzîk'e yapılanlara ilgisiz kaldı ve nâibü'l-bâb görevini korudu. Çok geçmeden Şâver'in kendini beğenmişliği ve aç gözlülüğü Mısır'daki emîrler arasında memnuniyetsizlik uyandırdı. Muhalifler hapiste olan Rüzzîk ile temas halindeydiler ve ordu ikiye ayrılmıştı. Dırgam'ın başkanlığındaki muhalifler, Şâver'in büyük oğlu Tayy'ın Rüzzîk'i öldürmesinden bir ay kadar sonra 22 Ramazan 558 (24 Ağustos 1163) Cuma günü isyan ettiler. İki taraf arasında meydana gelen savaşlarda Tay b. Şâver ile kardeşi Süleyman et-Târî öldürüldü. 27 Ramazan 558 (29 Ağustos 1163) tarihinde Dırgam vezir oldu ve "el-Melikü'l-Mansûr" lakabını aldı. Şâver ise akrabaları olan Benî Mansûr'un yanına sığındı; daha sonra da Nûreddin Mahmûd b. Zengî'den yardım almak için Dımaşk'a gitti. 2 Şevval 558'de (3 Eylül 1163) Franklar'ın Fâkus'a geldikleri haberi ulaştı. Dırgam onlara karşı kardeşi Nâsırülmüslimîn Hümâm kumandasında bir ordu gönderdi. Hümâm yenilerek Bilbîs'e çekildi. Bu defa da Nil bentleri açılarak Franklar geri çekilmeye zorlandı.

Dırgam'ın kardeşlerinin idareye fazlaca müdahaleleri diğer emîrlerinin hoşnutsuzluğuna sebep oluyordu. Bunlardan bir kısmı Dımaşk'a giden Şâver'le haberleşiyordu. Dırgam bu arada Nûreddin Mahmûd ile anlaşarak onun Şâver'e yardım etmesini önlemeye çalıştı. Bunu başaramayınca Kudüs Kralı Amaury'ye yaklaştı. Aynı zamanda kuşkulandığı kumandanları ve muhaliflerini ortadan kaldırmaya karar verdi. Başta Berkıyye emîrleri olmak üzere yetmiş kadar emîri 18 Rebîülevvel 559 (14 Şubat 1164) tarihinde vezirlik sarayında bir ziyafete çağırdı ve hepsini kılıçtan geçirtti. Bu olay devleti daha da zayıflattı ve yüksek idarecilerden mahrum bıraktı; Dırgam'a karşı olan güveni de yok etti. Bu sırada Kudüs Kralı Amaury tekrar Mısır'a girdi, Dırgam yıllık vergi vermeyi kabul ederek onunla anlaşma yapmaya mecbur kaldı. Ardından İskenderiye Valisi Mürtefi' isyan etti. Dırgam onun üzerine yine kardeşi Hümâm'ı gönderdi. Hümâm Mürtefi'in isyanını bastırdı ve Kahire'ye getirip idam ettirdi. 25 Cemâziyelevvel 559 (20 Nisan 1164) günü Şâver ile Nûreddin'in kumandanı Şîrkûh el-Mansûr'un Mısır'a yaklaştıkları haberi geldi. Bunun

üzerine Dırgam kardeşi Hümâm'ı 6000 kişilik bir süvari birliğinin başında Bilbîs'e gönderdi. Ancak Şîrkûh ile Şâver Fâtımî ordusunu yendiler (29 Nisan 1164). Ertesi gün Hümâm Kahire'ye çekildi. Şîrkûh ile Şâver 6 Cemâziyelâhir (1 Mayıs) Perşembe sabahı Kahire önüne gelip Tâc denilen yere indiler. Dırgam kendi taraftarlarını toplayıp Şâver'le Kahire dışında karşılaştı ve büyük bir yenilgiye uğradı. Şâver ile Şîrkûh bundan sonra Fustat'ı aldılar. Dırgam Mısır halkından Şâver'i destekleyenleri cezalandırmak istedi ve bazı kişilerin mallarını müsadere etti. Mısır askerleriyle Halife Âdıd, Dırgam'ın mukavemet edemeyeceğini anladılar. Halife okçulara ve saray muhafızlarına mukavemetten vazgeçmelerini emretti. Bu sırada Dırgam Âdıd'dan yardım talebinde bulunduysa da bir sonuç alamadı ve beraberindeki otuz kadar süvari ile Kahire'den çıkıp kaçmaya çalıştı. Şîrkûh'un askerleri kendisini takip ederek 28 Cemâziyelâhir 559 (23 Mayıs 1164) Cuma günü öldürdüler. Başı bir mızrağın ucuna geçirilerek Kahire sokaklarında dolaştırıldı; cesedi ise iki üç gün öldürüldüğü yerde kaldı. Daha sonra Birketülfîl'e götürüldü ve burada gömülüp üzerine türbe yapıldı. Kardeşleri Nâsırüddin Hümâm, Mülhem ve Hüsâm da öldürüldüler.

Dırgam Mısır'ın yetiştirdiği büyük emîrlerden ve ünlü süvarilerdendi. Aynı zamanda edip ve hattat olan Dırgam'ın meşhur hattat İbn Mukle üslûbunda müveşşah* örnekleri yazdığı nakledilir.

BİBLİYOGRAFYA

Üsâme b. Münkız, Kitâbü'l-İtibâr (nşr. H. Derenbourg), Paris 1886, tür.yer.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 291-299; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 440, 442, 444-445; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), I, 137-139; Safedî, el-Vâfî (nşr. Vedad el-Kadî), Wiesbaden 1402/1982, XVI, 365-366; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 247-248; Makrîzî, el-Hıtat, I, 338, 358; II, 12-13, 78; a.mlf., İttiâzü'l-hunefâ, TSMK, III. Ahmed, nr. 3013, vr. 148b-155ª; Aynî, İkdü'l-cümân, TSMK, III. Ahmed, nr. 2911/a12, vr. 104b, 119b, 124ª-b, 129ª; XII, 99ª; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 145-146, 317, 338; Guillaume de Tyr., RHC (Occ.), I/2, s. 890-891; H. Derenbourg,

Oumara du Yémen, sa vie et son oeuvre, Paris 1897-1908, I (Kitab al-Nukat et Extrai du Divan), s. 67 vd., 73 vd.; II (Vie de Oumara du Yémen), s. 101, 166, 203-204, 208-209, 257 vd., 281-303; Lane-Poole, Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem, London 1889, s. 80-82; a.mlf., History of Egypt, London 1900, s. 175-178; Hasan İbrâhim Hasan, Târîhu'd-devleti'l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s. 188-191, 196; E. Graefe, "Dırgâm", İA, III, 578-579; M. Canard, "Dirgham", EI^2 (Fr.), II, 327-328.

Ramazan Şeşen

DIŞ HAZİNE

(bk. HAZİNE).

DÎBÂCE

(دیباجه)

Genellikle manzum bir edebî eserin konusu ve yazılış sebebiyle ilgili önsözü.

Dîbâce bir görüşe göre Farsça dîbâ kelimesinden +çe ekiyle yapılmıştır. Dîbâ ise ipekli ve renkli bir kumaşa, atlasa veya canfese, altın veya gümüşle karışık olarak dokunmuş ve birçok çeşidi bulunan kumaşlara verilen isimdir. Dîbâcenin, "sevgilinin yüzü" anlamına gelen dîbâhın Arapçalaşmış şekli olan ve "dallı çiçekli bir cins ipek kumaş; bir yazı türü" mânalarında kullanılan dîbâc (deybâc) kelimesinden geldiği de kaydedilmektedir (Dihhudâ, "Dîbâc, Dîbâce" md.leri). Kelimeye genellikle "c"li şekliyle rastlanması ve kullanılıştaki anlamları, bu iki görüşten ikincisinin daha doğru olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Dîbâce, "İran şahlarının giydiği çok süslü bir üstlük; kitabın nakışlarla müzeyyen ve müzehhep olan yüzü, süslü ilk sayfaları" gibi mânalarda da kullanılmıştır. Buradan mecazi olarak "her nesnenin yüzü ve başlangıcı; yumuşak cilt, sevgilinin yüzü; zengin bir üslûpla yazılmış bir beytin veya kitabın mukaddimesi,

önsöz" gibi anlamlar doğmuştur. Ağaçların ve mermer gibi taşların damarlarına da bu isim verilir. İbn Mes'ûd, Kur'an'da "hâ, mîm" (حم) harfleriyle başladıkları için "havâmîm" denilen sûrelerden Mü'min ve Ahkaf sûrelerine "Dîbâcü'l-Kur'ân" adını vermiştir.

"Bir kitabın mukaddimesi, önsöz" anlamında dîbâce kelimesinin yanı sıra eskiden ve günümüzde bazı mâna farklarıyla birlikte "mukaddime, mukaddeme, mukaddimât, takdim, ifade, meram, ifâde-i mahsûsa, ifâde-i merâm, iftitah, methal, temhîd, tasdîr, giriş, başlangıç, önsöz, ilk söz, birkaç söz, sunuş, sunu" gibi kelimelerin kullanıldığı da görülmektedir. Ancak mukaddime diğerlerinden daha geniş, hatta bazan müstakil eser hacminde olabilmektedir. Bu arada dîbâce kelimesinin klasik edebiyatta umumiyetle manzum eserlerde ve daha özel bir anlamda kullanıldığı söylenebilir.

Genellikle sanatkârın eserini meydana getiriş sebeplerini (sebeb-i te'lîf) anlattığı bu ilk bölüm ayrıca yazarın sanat anlayışı ve dünya görüşü gibi hususları, bazan hayatına dair bilgileri, eseri okuyanlardan bazı isteklerini ihtiva edebilir. Bilhassa divan dîbâcelerinde İslâmiyet'ten sonra şiirin ve şairin durumu, vahiy ve ilhamın karşılaştırılması, peygamberle şairin farkı, şairi divan tertibine yönelten âmiller, şairlerin birer tenkit mahiyetinde olan birbirleri hakkındaki telakkileri, özel anekdot ve nakilleri bulmak mümkündür. Bu bakımdan dîbâceler sanatkârın şahsiyetini, sanat anlayışını ve dünya görüşünü aydınlatmada, eski Türk edebiyatını anlayıp onun hakkında daha doğru hükümler vermede, edebiyat estetiği, tenkit tarihi, metin tahlili ve şerhi gibi değişik sahalarda çok önemli ve otantik birer kaynak olarak kabul edilmelidir. Bazı eserlerde tevhid, münâcât, na't ve kasidelerden sonra gelen "sebeb-i te'lîf" bölümleriyle başkaları tarafından yazılan takrizleri, hâtimeleri ve esere sonradan müstensihin yaptığı ilâvelerle notları da bu yönde değerlendirmek uygun olacaktır.

Yapılan bir araştırmada, İstanbul kütüphanelerinde bulunan 492 şaire ait 2500'ün üzerindeki divan nüshasında sadece otuz sekiz şaire ait Türkçe dîbâce tesbit edilmiştir. Bu durumu, divan şairlerinin dîbâce yazma geleneğine sahip olmadığı şeklinde açıklamak mümkünse de şairlerden bir kısmının dîbâce yazmalarına karşılık, müstensihlerin divan edebiyatını bir şiir edebiyatı olarak kabul edip çoğunlukla mensur olan bu dîbâceleri istinsah etmedikleri şeklinde açıklamak da mümkündür. Nitekim bir şairin çeşitli divan nüshalarından sadece birinde veya birkaçında dîbâceye rastlanmaktadır. Bunun yanında bazı divanların şairin ölümünden sonra tertip edildiği bilinmektedir. Bu sebeple divan tertip eden kimselerin yazmış olduğu dîbâcelerle Türkçe divanlardaki Arapça ve Farsça dîbâcelerin bu sayıya dahil edilmediğini belirtmek gerekir.

Türkçe ilk divan dîbâcesi yazarı olarak elde üç dîbâcesi bulunan Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501) kabul edilebilir. Bundan sonra Türkçe divan dîbâcesi yazan şairleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Bursalı Ahmed Paşa (ö. 902/1496-97), Necâtî Bey (ö. 914/1509), Revânî Çelebi (ö. 930/1524), Lâmiî Çelebi (ö. 938/1531-32), Za'fî (ö. 940/1533), Fuzûlî (963/1556), Celâlzâde Sâlih Çelebi (ö. 973/1565), Taşlıcalı Yahyâ (ö. 990/1582), Misâlî (XVI. yüzyıl), Ulvî (ö. 993/1585), Cinânî (ö. 1004/1595), Nev'î (ö. 1007/1599), Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600), Vukufî (XVI-XVII.

yüzyıl), Nev‘îzâde Atâî (ö. 1045/1635), Ali (ö. 1058/1648), Nâdirî (ö. 1061/1651), Abdülahad Nûri (ö. 1061/1651), Şerîfî (XVII. yüzyıl), Sıdkı Paşa (ö. XVII. yüzyıl), Nâzik (ö. 1098/1686), Abbas Yârî (XVII. yüzyıl), Hüsamzâde Feyzî (XVII. yüzyıl), Edîb (ö. 1099/1688), Hulûsî (ö. 1167/1753), Re’fet (ö. 1179/1765), Ni‘metî (ö. 1186/1772), Hanîf Bey (ö. 1189/1775), Safâyî (XVIII. yüzyıl), Nûri Bey (ö. 1213/1798), Keçecizâde İzzet Molla (ö. 1245/1829), Azmî (ö. 1247/1831), Hüsnî (ö. 1263/1846), Ferdî (ö. 1274/1857), Reşid (ö. 1310/1892), Suûd (ö. 1948), Tâhirülmevlevî (ö. 1951).

İstanbul kütüphanelerinde bunların yanı sıra Arapça veya Farsça olarak yahut şairi dışında bir başkası tarafından kaleme alınmış Türkçe on beş divan dîbâcesi tesbit edilmiştir.

Eski Türk edebiyatının divanlar dışında kalan manzum türlerinde müstakil dîbâcelere pek rastlanmaz. Meselâ İslâmî dönem edebiyatının bilinen ilk örneklerinden olan Yûsuf Has Hâcib’in Kutadgu Bilig’i ile Edib Ahmed Yüknekî’nin Atebetü’l-hakayık’ında, Kutb’un Hüsrev ü Şîrîn’i ve Yazıcıoğlu Mehmed’in Muhammediye’sinde, Ali Şîr Nevâî’nin hamsesini teşkil eden mesnevilerinde, Nev‘îzâde Atâî’nin Nizâmî-i Gencevî’ye nazîre olarak yazdığı Heft Hân’ında klasik plana uygun olarak tevhid, münâcât, na‘t ve methiye mahiyetindeki kaside-mesnevi parçalarından sonra sebeb-i te’lîfin eserin içinde manzum olarak açıklandığı görülür. Ancak bütün bu eserlerde her zaman aynı yolun takip edildiğini söylemek mümkün değildir. Meselâ Fuzûlî’nin Leylâ vü Mecnûn’unda sebeb-i te’lîfi anlatan mısralardan önce sâkînâmelerin araya girmesi dışında eserin başına müstakil bir mensur dîbâce konduğu da görülmektedir. Mensur eserlerde ise dîbâce yazma geleneğinin çok daha kuvvetli bir şekilde benimsenmiş olduğunu söylemek mümkündür (bk. MUKADDİME).

BİBLİYOGRAFYA

Kamus Tercümesi, “dbc” md.; Muhammed Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Katıg (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1342 hş., II, 908; Ferheng-i Fârsî, II,

1589; Hasan Amîd, Ferheng, Tahran 1363 hş., I, 988; TYDK, I-IV, tür.yer.; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 102; Hüseyin Ayan, Leylâ vü Mecnun, İstanbul 1981, s. 15-17, 68-73; Rene Wellek – Austin Warren, Edebiyat Biliminin Temelleri (trc. Ahmet Edip Uysal), Ankara 1983, s. 188-206; Harun Tolasa, Sehî, Latîfî ve Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. YY.da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi, İzmir 1983, s. VIII-IX; a.mlf., "Klasik Edebiyatımızda Divan Önsöz (Dibâce) leri, Lâmii Divanı Önsözü ve (Buna Göre) Divan Şiiri Sanat Görüşü", JTS, III (1979), s. 385-402; Tahir Üzgör, Türkçe Dîvân Dîbâceleri, Ankara 1990; Dihhudâ, Lugatnâme, "Dîbâc, Dîbâce", md.leri; Pakalın, I, 449; C. H. Becker, "Dîbâc", İA, III, 579-580; M. Fuad Köprülü, "Fuzûlî", a.e., IV, 688; "Dibâce", ML, III, 656.

Tahir Üzgör

ed-DÎBÂCÜ’l-MÜZHEB

(الديباج المذهب)

Burhâneddin İbn Ferhûn’un (ö. 799/1397) Mâlikî âlimlerine dair biyografik eseri.

Tabakatü ulemâi’l-Arab ve Tabakatü’l-Mâlikiyye adlarıyla da anılan eserin tam ismi ed-Dîbâcü’l-müzheb fî marifeti ayâni ulemâi’l-mezheb’dir.

Müellif, Endülüs ve Kuzey Afrika başta olmak üzere Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu bölgelerde VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarına kadar görülen ilmî hareket ve birikim konusunda temel kaynak niteliğinde olan eserine, muhtevayla ilgili genel bir giriş ve biyografi sahiplerinin isimlerini kapsayan umumi bir liste ile başlamakta, bunu Mâlikî mezhebini diğerlerine tercih sebepleri ve İmam Mâlik’in biyografisinin yer aldığı on bir bablık geniş bir mukaddime takip etmektedir.

İbn Ferhûn, yaklaşık 630 biyografiyi ihtiva eden eserini biyografi sahiplerinin ilk isimlerine göre alfabetik olarak düzenlemekle birlikte her isim grubunu kendi içinde zaman ve mekân bakımından tabakalara ayırmaya çalışmış, fakat kendisinin de ifade ettiği gibi aceleye gelmesi sebebiyle son şeklini veremediği için güzel bir sistem oluşturamamıştır. Müellifin bildirdiğine göre 761 (1360) yılında tamamlanan eserini, ölümüne kadar geçen yaklaşık kırk yıllık süre zarfında düzenleyememiş olması şaşırtıcıdır. Kitapta 761 yılından sonra hayatta olan kimselere de yer verilmesi ve bunlar arasında tesbit edilebilen en son vefat tarihinin 795 (1393) olması, müellifin ölümüne yakın zamana kadar esere ilâvelerde bulunduğunu göstermekte ve bundan dolayı son şeklinin verilemediği ihtimalini düşündürmektedir. Prensip olarak eserinde, telifi sırasında hayatta olan şahıslara da yer veren müellifin sonraki dönemde sadece vefat tarihlerini eklemesi de mümkündür. Müellif genellikle biyografi sahibinin ismini, nisbesini, künye ve lakabını, belli ise doğumölüm tarih ve yerlerini, ilmî şahsiyetini, hocalarını, talebelerini, varsa eserlerini ve hayatıyla ilgili diğer bilgileri, zaman zaman fıkhî görüşlerinden örnekler ve şiirlerinden

bazı beyitler de ekleyerek zikretmektedir. Bununla birlikte bazı biyografiler bir iki cümleyi geçmezken bazıları birkaç sayfaya ulaşmaktadır.

ed-Dîbâcü'l-müzheb'in telifinde faydalanılan yirmi kadar kaynağın adı eserin sonunda zikredilmiştir. En çok faydalandığı kaynak ise Kadî İyâz'ın Tertîbü'l-medârik'idir.

Birçok defa neşredilen eser (Fas 1316, 1317, 1319; Kahire 1319, 1329, 1351; Beyrut, ts.), son olarak önceki baskılarda bazı hatalar bulunduğu gerekçesiyle Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Kahire 1972). Ancak bu neşirde de bazı yanlışlar göze çarpmaktadır. Meselâ Hârûn b. Abdullah b. Zührî'nin vefat tarihi 132 olarak verilmektedir ki doğrusu 232'dir (bk. ed-Dîbâcü'l-müzheb, II, 349).

Zeyilleri. 1. Tevşîhu'd-Dîbâc ve hilyetü'l-ibtihâc. Bedreddin el-Karâfî'ye (ö. 1008/1600) ait olup tarih ve ricâl ilimlerinin önemini vurgulayan bir mukaddime ile başlamaktadır. Eser, ed-Dîbâcü'l-müzheb'e alınmayan veya haklarında yeterli bilgi verilmeyen şahıslarla sonraki döneme ait âlimlerden olmak üzere toplam 327 kişinin biyografisini ihtiva etmektedir. Karâfî, Mağrib âlimlerinden eserleri kendisine ulaşmayan veya fıkıh kaynaklarında adına rastlamadığı şahıslara zeylinde yer vermemiştir. İsimlere göre alfabetik düzenlenmiş olmakla birlikte her biyografi ilgili şahsın meşhur künye, nisbe veya lakabıyla başlamaktadır. İbn Ferhûn'un, çağdaşı oldukları halde eserine almadığı veya haklarında yeterli bilgi vermediği şahıslar, ait oldukları alfabetik grubun sonunda "Tetmîm" başlığı altında ayrıca sıralanmaktadır. Eserin sonunda, künyeleriyle bilinen bazı şahısların biyografileri yer almaktadır. Hemen hemen her biyografide faydalandığı kaynağı zikreden ve zaman zaman bunları birbiriyle karşılaştıran Karâfî, Tevşîhu'd-Dîbâc'ın telifinde bir kısmını mukaddimede kaydettiği yirmi civarında eserden faydalanmıştır. Tertibi ve ifadesi ed-Dîbâcü'l-müzheb'inkinden daha düzgün olan bu zeylin en önemli özelliği, müellifin her biyografi sahibinin eserlerinden tesbit edebildiklerini zaman zaman değerlendirmeye çalışmasıdır. Ahmed eş-Şetyevî tarafından tahkik edilerek yayımlanan eserde (Beyrut 1403/1983) nâşirin gözünden kaçan bazı hatalara rastlanmaktadır (bunlardan bazıları için bk. Abdülkadir Zimâme, s. 148-151). 2. Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-Dîbâc. Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'ye (ö. 1036/1627) ait olup Endülüs, Tunus, Fas ve Cezayir gibi ülkelerde

yaşayan 802 Mâlikî âliminin biyografisini ihtiva etmektedir. Neylü'l-ibtihâc Tinbüktî'nin en meşhur eseri olup Kuzey ve Kuzeybatı Afrika'da yetişen âlimlerle ilgili önemli bir kaynak durumundadır. Müellif eserini 7 Cemâziyelevvel 1005 (27 Aralık 1596) tarihinde Merakeş'te tamamladığını, ancak sonraki dönemde bazı ilâvelerde bulunduğunu belirtmektedir. Tarih ve ricâl ilimlerinin önemi üzerinde duran bir mukaddime ile başlayan eser alfabetik olarak düzenlenmiş olup ed-Dîbâcü'l-müzheb'e alınmayan veya haklarında yeterli bilgi verilmeyen şahıslarla Tinbüktî'nin zamanına kadar yaşamış âlimlerin biyografilerini ihtiva etmektedir. Eserin telifinde faydalanılan kaynaklar kırk kadar olup kitabın sonunda zikredilmiştir. Neylü'l-ibtihâc'ın ed-Dîbâcü'l-müzheb ile birlikte veya müstakil olarak çeşitli baskıları yapılmıştır (Fas 1317; Kahire 1329, 1335, 1351; Trablus 1398/1989; Beyrut, ts.). Muhammed el-Beşîr Zâfir el-Ezherî (ö. 1325/1907), eser üzerine el-Yevâkıtü's-semîne fî ayâni mezhebi âlimi'l-Medîne adıyla bir zeyil yazmıştır (Kahire 1324-1325).

Neylü'l-ibtihâc bizzat müellifi tarafından kısaltılıp gözden geçirilerek Kifâyetü'l-muhtâc li-marifeti men leyse fi'd-Dîbâc adıyla yeni bir eser meydana getirilmiştir. Daha çok İbn Ferhûn'un kitabında yer vermediği Mağrib âlimlerine münhasır olan bu yeni eser, 15 Safer 1012 (25 Temmuz 1603) tarihinde Merakeş'te tamamlanmıştır. Eserin sonunda müellifin kendi kaleminden, telif tarihine kadar olan hayat hikâyesi de yer almakta ve bununla birlikte biyografi sayısı 662 olmaktadır. Tinbüktî, yazılı kaynaklarda mevcut mâlumata çağdaşlarından aldığı sözlü bilgileri ve kendi gözlemlerini de eklemiştir (yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 618; Suppl., II, 716). Bu eserin de Muhammed b. Tayyib el-Kadirî tarafından el-İklîl ve't-tâc fî tezyîli Kifâyeti'l-muhtâc adıyla bir zeyli yapılmış olup Rabat'ta el-Hizânetü'l-melekiyye'de iki nüshası mevcuttur (nr. 1897, 3717). Ayrıca Auguste Cherbonneau, "Essai sur la littérature arabe au Soudan, d'après le Tekmilet-ed-dibadje d'Ahmed-Baba, le Tombouctien" (Annuaire de la Société archéologique de la province de Constantine, III [1854-1955], s. 1-48) adlı makalesinde el-Kifâye'den nakillerde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr), Kahire 1972, I-II; a.e. (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc ile beraber), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye); a.mlf., Dürretü'l-géavvâs fî muhâdarâti'l-havâs (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân – Osman Batîh), Beyrut 1406/1985, nâşirlerin mukaddimesi, s. 24-25; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîhu'd-Dîbâc ve hilyetü'l-ibtihâc (nşr. Ahmed eş-Şetyevî), Beyrut 1403/1983; İbnü'l-Kadî, Dürretü'l-hicâl, I, 183; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1398/1989, I-II; Keşfü'z-zunûn, I, 762; II, 1106; Serkîs, Muʿcem, I, 203, 380; II, 1255; Brockelmann, GAL, II, 226, 618; Suppl., II, 226, 716; C. Zeydân, Âdâb, III, 227; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-bahsi'l-ilmî ve mesâdirü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Cidde 1403/1983, s. 480-481; Maa'l-Mektebe, s. 125-126; Mahmoud A. Zouber, Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627): Sa vie et son oeuvre, Paris 1977, s. 103, 114-115, 146-156; Abdülkadir Zimâme, "Tevşîhu'd-Dîbâc ve hilyetü'l-ibtihâc", el-Kitâbü'l-Magribî, II, Rabat 1984, s. 148-151; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1981 à 1984", MIDEO, XVII (1986), s. 178; Abdülcelîl et-Temîmî, "Kitâbü Neyli'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-Dîbâc li-Ahmed Bâbâ et-Timbüktî: maleme bibliyogrâfiyye li'l-alâmi'l-Megaribe", el-Mecelletü'l-Magribiyye li't-tevsîk ve'l-malûmât, sy. 3, Tunus 1985, s. 143-146; Moh. Ben Cheneb, "İbn Ferhûn", İA, V/2, s. 734; E. Lévi-Provençal, "Ahmad Baba", EI² (İng.), I, 280; J. F. P. Hopkins, "Ibn Farhun", a.e., III, 763.

Cengiz Kallek

Dİ‘BİL

(دعبل)

Ebû Alî (Ebû Ca‘fer) Di‘bil b. Alî b. Rezîn el-Huzâî (ö. 246/860)

Ağır hicivleriyle tanınan Arap şairi.

148’de (765) Kûfe’de veya Habur nehri kıyısındaki Karkîsiye’de, Huzâa kabilesine mensup şair bir aile içinde dünyaya geldi. Orta seviyede bir şair olan babasından başka amcası Abdullah ve amcasının oğlu Ebü’ş-Şîs lakabıyla bilinen Muhammed b. Abdullah, kardeşleri Ali ve Rezîn, oğulları Hüseyin ve Ali de şairdi. Adının Muhammed, Hasan veya Abdurrahman olduğu da söylenir. Di‘bil çok genç yaşta ders halkalarına devam etti ve erken bir çağda şiir söylemeye başladı. Gençliğinde bayağı ve sefih kimselerle düşüp kalkması, onlarla birlikte kavgalara, soygun ve yağmalara katılması, tabiatında sertlik ve kötülüğe karşı bir meyil bulunduğunu göstermektedir. Bu durumun, daha sonra Di‘bil’i asrının en büyük hiciv şairi olmaya yönelttiği söylenebilir. Erken yaşlarda adının bir cinayete karıştığı ve bu yüzden Kûfe’den kaçtığı yolunda rivayetler vardır.

Di‘bil 169 (785) veya 170 (786) yılında Bağdat’a gitti, orada tanıştığı şair Müslim b. Velîd’in sanat anlayışından çok faydalandı. Bağdat’ta şöhretini duyan Hârûnürreşîd kendisini takdir ederek ikram ve ihsanlarda bulundu. Daha sonra Tohâristan Valisi Fazl b. Abbas b. Ca‘fer el-Huzâî’nin yanına gitti; vali kendisine daha önce hocalık yapmış olan Di‘bil’e ihsanda bulundu ve onu Tohâristan kasabalarından Simincân’a âmil tayin etti (789). 791 yılına kadar burada kalan Di‘bil, muhtemelen Fazl b. Abbas’la arası açıldığı için Bağdat’a dönüp oraya yerleşti. Bağdat’ta bir müddet Ebû Nüvâs, hocası Müslim b. Velîd, Ebü’ş-Şîs ve kardeşi Rezîn’in de bulunduğu sohbet meclislerine katıldı; ardından hocasının Cürcân’a tayin edilmesi üzerine (196/812) oraya giderek onun hakkında kasideler yazdı. Müslim b. Velîd’in Merv’e geçip Vali Fazl b. Sehl’in yanında itibar görmesi üzerine Di‘bil’in de oraya gittiği, ancak bir müddet sonra kıskançlık yüzünden veya başka bir sebeple hocası Müslim aleyhinde manzum bir mektup yazıp

valiye verdiği de kaydedilmektedir.

198 (813) yılında hacca giden Di‘bil Bağdat’a dönmeyip Mısır’a, Vali Muttalib b. Abdullah el-Huzâî’nin yanına gitti; kendisine ihsanlarda bulunan Muttalib onu Asvan’a âmil tayin etti. Bağdat’tan uzak bu beldede gurbet hayatı yaşayan şair sıla hasretiyle ilgili en meşhur şiirlerini burada yazmıştır. Bir müddet sonra Muttalib’le arası açıldığından onu da ağır bir dille hicvetmiş, bunun üzerine görevinden alınmıştır.

Di‘bil buradan Horasan’a, Me’mûn’un ve İsnâaşeriyye’nin sekizinci imamı Ali er-Rızâ’nın yanına gitti; Hz. Ali soyunun başına gelen felâketleri dile getirdiği meşhur “Tâiyye” kasidesini onlara sundu. Me’mûn kendisine Ali er-Rızâ adına bastırmış olduğu paralardan 10.000 dirhem verdi, Ali er-Rızâ da elbiselerinden bir takımını hediye etti. Rivayete göre Kum halkı bu elbiseyi 30.000 dirhem, Ali er-Rızâ adına bastırılan paraların her bir dirhemini de 10.000 dirhem karşılığında ondan almıştır. Ayrıca İbnü’l-Mu‘tezz’in kaydettiğine göre Kum halkı kendisine her yıl 50.000 dirhem vermeyi de kararlaştırmıştı. Fakat çok geçmeden Ali er-Rızâ Tûs’ta vefat edince Hârûnürreşîd’in kabrinin yanına defnedildi. Aşırı derecede bir Şiî olan şair buna kızmış ve yükselmesini sağlayan ilk hâmisi Hârûnürreşîd hakkında mezhep taassubundan dolayı çok ağır ifadelerin yer aldığı bir şiir söylemiştir.

İkinci Abbâsî Halifesi Mansûr zamanında (754-775) doğan ve dokuz halife döneminde yaşayan Di‘bil ömrünün çoğunu Bağdat’ta geçirmiş, Mısır, Suriye ve Irak gibi birçok İslâm ülkesini dolaşmıştır. Gezdiği bu yörelerde kasideler söyleyip câize aldığı halife, vali, kumandan ve ileri gelen devlet adamlarının hemen hepsini hicvetmiştir. Bu durumu onun vefasızlığı ile açıklayanlar olduğu gibi devrin idarecilerinin Ehl-i beyt’e karşı yaptığı haksızlıklardan dolayı bir tepki şeklinde yorumlayanlar da vardır. Di‘bil’i 246 (860) yılında, ağır şekilde hicvettiği Abbâsî emîrlerinden Mâlik b. Tavk öldürtmüştür. Ölüm tarihi 244 (859) olarak da geçer; ayrıca ölüm sebebi hakkında değişik rivayetler vardır.

Samimi bir İmâmiyye mensubu olan Di‘bil’in Ehl-i beyt hakkında birçok şiiri vardır. Bunlarda Hz. Ali’nin üstün faziletlerini ve Hz. Hüseyin’in yaşadığı trajediyi çok güzel tasvir etmiştir. Şiirin her türünü deneyen

sanatkâr, kelimelerin seçiminde ve edebî sanatların kullanımında büyük bir titizlik gösterir. Bu sebeple edebî sanatlara dair kitaplarda onun şiirlerinden bir hayli örnek bulunmaktadır. Şiir tenkitçilerine göre Di‘bil mûcit, fasih ve tekellüfsüz (matbû) bir şairdir. Abbâsîler devrinin tanınmış şairlerinden Buhtürî’ye göre hocası Müslim b. Velîd’den daha üstündü. Eski Arap şiirinin onunla son bulduğunu söyleyenler de vardır. Ayrıca meşhur şair Ebû Nüvâs’ın Di‘bil’i övmesi, Hârûnürreşîd’in kendisine ilgi göstermesi ve Me’mûn’un şiirlerini beğendiğini söylemesi onun önemli bir şair olduğunun bir başka göstergesidir.

Sanat açısından değeri çok yüksek kasideleri bulunmakla birlikte Di‘bil daha çok hicivleriyle ün yapmıştır. Özellikle hicivlerindeki acımasızlığı ve ağır ifadeleri onun karakterini yansıtması bakımından önemlidir. Ehl-i beyt hakkında söylediği “Tâiyye”, Arap şiirinin en güzel kaside örneklerinden kabul edilir, hatta İmruülkays b. Hucr’un muallakasından daha meşhur olduğu söylenir. Devrinin ünlü şairlerinden Ebû Sa‘d el-Mahzûmî ve Ebû Temmâm’la da karşılıklı hicviyeleri bulunan Di‘bil’in hicivleri o dönemde ün kazanmışsa da sonraları sanatkârın adının kötüye çıkmasına ve şiirlerinin ihmal edilmesine sebep olmuştur. Zira onun sınır tanımayan hiciv anlayışı, kendisine iyilik eden herkesi, hatta hanımını, kardeşi Rezîn’i, Kum halkını ve tanıdığı bütün insanları hicvedecek kadar insaf ölçüsünü aşmıştı.

Di‘bil’in hadis rivayet ettiği de söylenmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, onun şiir ve ahbâr*ının da râvisi olan kardeşinin oğlu İsmâil b. Ali el-Huzâî tarafından rivayet edilen bir hadis mecmuasını gördüğünü ve Di‘bil’in rivayet ettiği bütün hadislerin bâtıl olduğu kanaatine vardığını belirtmektedir (Târîhu Bagdâd, VIII, 383).

Eserleri. 1. Tabakatü’ş-şuarâ. Câhiliye döneminden kendi zamanına kadar yaşayan şairlerin ele alındığı bir eser olduğu kaydedilmektedir. IX-XVII. yüzyıllar arasında birçok kitapta kendisinden nakillerde bulunulan bu esere şimdiye kadar rastlamak mümkün olmamıştır. Tabakatü’ş-şuarâ, Cumahî’nin Tabakat’ı ile İbn Kuteybe’nin eş-Şir ve’ş-şuarâf adlı eseri arasında bir köprü teşkil ettiği için önemlidir. Diğer bir özelliği ise ikinci derecedeki şairleri de ihtiva etmesidir. Esere ait bazı parçalar Muhammed Cebbâr el-Muaybid tarafından derlenip neşredilmiştir (el-Mevrid, VI/2 [Bağdat 1977], s. 111-144).

2. Dîvân. İbnü'n-Nedîm'in bildirdiğine göre Di'bil'in divanını Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946) toplamıştır. Sûlî, onun şiirlerinden çağdaşı İbn Ebû Tâhir'in (ö. 280/893) seçip bir araya getirdiği derlemeyi de görmüş olmalıdır. Divanın bugün mevcudiyeti bilinmemekle birlikte bazı araştırmacılar Di'bil'in şiirlerini muhtelif edebiyat kitaplarından derlemeye çalışmışlardır. Yaklaşık 800 beyitlik bir şiir mecmuasını Muhammed es-Semâvî (ö. 1950) toplamıştır. Di'bil'in şiirleri daha sonra Dîvânü Dibil b. Alî el-Huzâî adıyla Abdüssâhib Umrân ed-Düceylî (Necef 1962) ve Muhammed Yûsuf Necm (Beyrut 1962) tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Di'bil'in şiirlerine yer veren Muhsin el-Emîn ve L. Zolondek'in çalışmalarını eksik ve hatalı bulan Abdülkerîm el-Eşter, ona ait şiirleri Şiru Dibil b. Alî el-Huzâî adıyla derleyip yayımlamıştır (Dımaşk 1964, 1983). Bunlardan başka Di'bil'in şiirlerine çeşitli kaynaklarda dağınık halde rastlamak mümkündür. Ehl-i beyt hakkındaki meşhur "Tâiyye" kasidesinin değişik kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcuttur. Di'bil'in, Abdülkerîm el-Eşter'in edebiyat kitaplarından derlediği ve "Tâiyyetü Dibil es-sâniye" adıyla neşrettiği bir "Tâiyye"si daha vardır (MMİADm.,1966, 41/135-142). 3. Kitâbü Vesâya'l-mülûk ve ebnâi'l-mülûk min veledi Kahtân b. Hûd. Torunu Ali'nin rivayetiyle kendisine nisbet edilen bu eserin bir nüshası bilinmektedir (Ambrosiana, G. 3/6, vr. 105ª-141b); ancak eserin Di'bil'e ait olup olmadığı kesinlik kazanmamıştır. Di'bil'in günümüze kadar gelmemiş olan Kitâbü'l-Vâhide fî mesâlibi'l-Arab ve menâkıbihâ adlı bir eserinden kaynaklarda söz edilmektedir.

Di'bil hakkında bazı müstakil araştırmalar mevcuttur. Bunlardan Abdülkerîm el-Eşter'in Dibil b. Alî el-Huzâî (Dımaşk 1984) adlı hacimli eseri şairin hayatı, eserleri ve sanatına dair tahlilî bir çalışma olup bu konuda yapılan diğer araştırmalar hakkında geniş bibliyografik mâlumatı da ihtiva etmektedir. Diğer bazı çalışmalar da şunlardır: Muhsin el-Emîn el-Hüseynî, Dibil el-Huzâî (Dımaşk 1368); Curcîs Ken'ân, Dibil el-Huzâî (Bağdad, ts.); Leon Zolondek, Dibil b. Alî. The Life and Writings of an early Abbasid Poet (Kentucky Üniversitesi yayını, 1961); Ali Abd Îdân, Dibil b. Alî el-Huzâî (Necef 1965).

BİBLİYOGRAFYA

Di‘bil, Dîvân (nşr. Abdüssâhib İmrân ed-Düceylî), Beyrut 1972, nâşirin mukaddimesi, s. 17-89; İbn Kuteybe, eş-Şir ve’ş-şuarâ, II, 849-852; İbnü’l-Mu‘tez, Tabakatü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1956, s. 264-268; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, XX, 120-187; İbn Reşîk, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1963, I, 151; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VIII, 372-385; Yâkut, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XI, 99-112; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 266-270; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, XI, 519; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, VIII, 172-194; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, II, 430-432; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, II, 322-323; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VI, 400-425; Hânsârî, Ravzâtü’l-cennât, III, 306-325; Ahmed b. Ali en-Necâşî, Ricâlü’n-Necâşî (nşr. Muhammed Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1988, I, 371-372; Ahmed Ferid Rifâî, ʿAsrü’l-Memûn, Kahire 1346/1927, III, 255-264; Brockelmann, GAL Suppl., I, 121-122; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 145; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 339; O. Löfgren, “Dagfal und Di’bil als Gewährsmänner der Südarabischen Sage”, Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Della Vida, Roma 1956, II, 94-101; C. Zeydân, ʿÂdâb (Dayf), II, 72-74; Sezgin, GAS, II, 523-532; Şevki Dayf, Târîhu’l-edeb, III, 318-324; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 171-172; Hannâ el-Fâhûrî, Tecrîhu’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut, ts., s. 499-502; Ömer Ferruh, Târîhu’l-edeb, II, 284-289; Muhammed Rızâ el-Hakîmî, Târîhu’l-ʿulemâ ʿabre’l-usûri’l-muhtelife, Beyrut 1983, s. 257-277; Abdülkerîm el-Eşter, Dibil b. Alî el-Huzâî, Dımaşk 1984; Mustafa eş-Şek‘a, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ fi’l-ʿasri’l-ʿAbbâsî, Beyrut 1986, s. 319-342; Helmut Gatje, “Leon Zolondek: Dibil b. Ali”, BSOAS, XXV (1962), s. 349-350; Abdülkerîm el-Eşter, “Tâʿiyyetü Diʿbil es-sâniye”, MMİADm., sy. 41 (1966), s. 135-142; A. Schaade, “Di’bil”, İA, III, 580-581; L. Zolondek, “Dibil”, EI² (İng.), II, 248-249.

Hüseyin Elmalı

DÎBİYYE

(الديبيّة)

Ebü’l-Hasan Ali b. Hızır ed-Dîbî’ye (ö. 719/1319) nisbet edilen bir tarikat

(bk. TARİKAT).

DİCLE

Türkiye topraklarından doğup Irak'ta denize ulaşan akarsu.

Dicle ismi, aslı Sumerce İdigna olan Akkadca İdiqlat adının Arapçalaşmış şeklidir (İbr. Hiddekel; Yaratılış, 2/14). Toplam uzunluğu 1900 km. olan Dicle ırmağının ancak 523 kilometresi Türkiye sınırları içindedir. Elazığ'ın güneydoğusundaki Hazar gölünün (Gölcük) ayağı ile bu gölün güneyindeki Hazarbaba dağından (2290 m.) çıkan suların birleşmesiyle oluşur. Hazarbaba dağından inen başlangıç kolu Hazar gölüne paralel bir çukur içinden geçmekte, gölün doğu ucundan başlayan bir vadi de güneydoğuya doğru devam ederek biraz ötede bu kola katılmaktadır. Ancak yakın dönemlere kadar, Dicle havzasına bağlı bulunmakla birlikte gelir gider dengesi her zaman elverişli olmadığı için Hazar gölünün suları yalnız çok yağışlı yıllarda ve kısa süre ile bu vadiye boşalabilmekteydi. Cumhuriyet döneminde Hazar gölünün kuzey kenarındaki dağlar arasından bir tünel açılarak suyun kuzeydeki Uluova'ya (Elazığ ovası) inmesi sağlandı ve aradaki seviye farkı yardımıyla da bir hidroelektrik santralı kuruldu (Hazar Santralı). Bu sebeple günümüzde gölün fazla suları Dicle'ye karışmamakta, Fırat'ın bir kolu olan Murat havzasına inmektedir.

Dicle, başlangıç kısmından Eğil'in yaklaşık 10 km. doğusunda Dibni (Döğer) çayı ile (yukarı kesimlerdeki adı Bırkılin suyu) birleştiği noktaya kadar genellikle dar ve derin vadilerden geçer ve bu yörede daha çok Maden suyu adıyla anılır. Dibni çayı kavşağından sonra ise güneye döner ve Diyarbakır'a varmadan az önce sağ taraftan Devegeçidi deresini alır. Bu su üzerinde, yapımı 1972 yılında tamamlanan Devegeçidi Barajı'nın gerisinde 32 km² genişliğinde sunî bir göl meydana gelmiştir. Diyarbakır önlerinde geniş bir yatak içinde akan Dicle'ye bu kesimden sonra sırasıyla sağdan Dankıran çayı, Yenice suyu, Karasu, soldan Ambar çayı, sağdan Göksu, Aşağı Hanik çayı, soldan Kuruçay ve Sinan çayı ile bunlardan çok daha önemli olan ve daha bol su taşıyan Batman, Garzan ve Botan çayları katılır. Bunların arkasından nehir önce doğuya, Botan kavşağından sonra da güneydoğuya yönelir; Hasankeyf'i geçtikten sonra ise yeniden dar ve derin boğazlara girerek Mardin eşiğini yarar ve Cizre düzlüğüne iner. Cizre'nin

hemen güneyinden Habur'la birleştiği noktaya kadar Türkiye ile Suriye arasında devlet sınırını meydana getiren Dicle, Habur kavşağından sonra Irak topraklarına girerek Musul ile Bağdat'tan geçer ve Basra körfezine ulaşmadan önce Kurna civarında Fırat'la birleşerek Şattülarap'ı meydana getirir. Nehre Türkiye sınırları dışında karışan en önemli kollar, Hakkâri yöresinin sularını toplayan Büyük Zap ile İran'dan gelen Diyâle'dir.

Yağışlara paralel olarak yaz mevsiminin sonlarında iyice azalan Dicle'nin suları nisan ayında yukarı mecra yakınında bulunan karların erimesiyle en yüksek seviyesine erişir. Yıllık su miktarının yarısını mart-mayıs arasındaki üç aylık dönem içinde akıtan ırmağın bu düzensiz rejimi tarih boyunca özellikle Türkiye sınırları dışında birçok taşkına sebep olmuş ve her seferinde Mezopotamya'nın büyük bir kesimi sular altında kalmıştır. Bunlar arasında bazıları, İslâm fetihlerinin hemen öncesine rastlayan 629 yılı taşkını gibi korkunç birer felâket halini almış ve ülkeyi dış saldırılara karşı dirençsiz bırakmıştır. XX. yüzyılda özellikle 1906, 1941, 1946 ve 1954 taşkınlarında da Dicle havzasının çok geniş arazi parçaları sular altında kalmış, hatta 1954 yılında nehrin suları bir süre Nâsıriye yakınında Fırat'a akmıştır. Ancak Dicle, her zaman bir felâket kaynağı olmayıp aynı zamanda çevresini kuraklıktan kurtaran ve sulamalı tarıma imkân veren bir hayat kaynağıdır. Dünyada sulamalı tarımın ilk uygulandığı alanlardan biri de Dicle havzasıdır. Nehrin düzensiz rejimini kontrol altına almak için çeşitli set ve kanalların yapımına ilk defa milâttan önce III. binyıl içinde başlanmış ve bu faaliyet Ortaçağ'da da müslüman Araplar tarafından devam ettirilmiştir. Günümüzde ise Dicle'nin suları Kut, Sâmerrâ ve Küçük Zap üzerindeki Dokhan gibi modern barajlar vasıtasıyla kontrol altında tutulmakta ve sulama kanalları beslenmektedir. Türkiye tarihinde en büyük yatırımı oluşturan ve on üç alt projeden meydana gelen Güneydoğu Anadolu Projesi'nin (GAP) altı alt projesi (Dicle-Kralkızı, Batman, Batman-Silvan, Garzan, Ilısu, Cizre) Dicle havzasını ilgilendirmektedir.

Dicle havzası tarih boyunca bir nüfus toplanma alanı olmuş ve nehrin kıyılarında kurulan şehirler daima büyük önem taşımıştır. İlkçağ'ın önde gelen birçok merkezi bu havzada yer alırken Sâmerrâ, Bağdat, Basra, Kûfe gibi Ortaçağ'ın başlıca şehirleri de yine Dicle sebebiyle kurulmuş ve onun sayesinde gelişmişlerdir. Çünkü Dicle, tarihin ilk yıllarından beri işlek bir ticaret yolu hizmeti görüyordu. Meselâ Basra körfezinden getirilen inciler

bu nehirdeki taşımacılıkla kuzeye götürülür ve Bağdat çarşısında piyasaya sürülürdü. Yine Ortaçağ ticaretinde önemli bir yeri olan ipek de Bağdat yöresine kervan yolları ile geldiği gibi Basra körfezi-Dicle yoluyla da gelirdi. Emevî ve Abbâsî imparatorlukları içinde o dönemlerdeki milletlerarası ticaretin başlıca iki ana yolu Fırat ile Dicle idi ve Uzakdoğu'ya giden gemiler bu iki nehrin ulaştığı Basra körfezinden denize açılıyordu.

Dicle'nin ulaşımdaki rolü, Yeniçağ ve Yakınçağ dönemlerinde de Diyarbakır'dan Musul'a kadar kelek ve kayıklar, Musul'dan sonra dibi düz ırmak taşıtları ve Bağdat'tan sonra vapurlarla devam etmiştir. Eski Mezopotamya kültürlerinden beri daha çok zahire ve eşya taşınmasında kullanılan ve akıntıyla hareket eden kelekler içi hava ile doldurulmuş koyun ve keçi derisi tulumlardan yapılıyor ve ağaç direklerle destekleniyorlardı. Osmanlılar döneminde Basra'da yapılacak gemiler için Birecik'ten gönderilen malzemeler, taşkınlar sırasında kullanılan Serat ile Kerkaya arasındaki Îsâ Kanalı vasıtasıyla Fırat'tan Dicle'ye geçirilerek Basra'ya ulaştırılırdı. Bu kanalın VIII. yüzyıl sonları ile IX. yüzyıl başlarında Abbâsî halifelerinden Mansûr'un amcası Îsâ b. Ali tarafından yaptırıldığı rivayet edilmektedir. Modern ve hızlı taşıma araçlarının devreye girmesinden sonra Dicle'deki bu geleneksel taşımacılık önemini yitirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate, London 1924, s. 71-73; Ahmet Necdet Sözer, Diyarbakır Havzası, Ankara 1969; W. Heyd, Yakın - Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 31, 137, 181; H. Louis, Landeskunde der Türkei, Stuttgart 1985, s. 71; Cengiz Orhonlu – Turgut Işınsal, "Osmanlı Devrinde Nehir Nakliyatı Hakkında Araştırmalar: Dicle ve Fırat Nehirlerinde Nakliyat", TD, sy. 17-18 (1962), s. 77-102; Emrullah Güney, "Dicle Irmağında Kelek Taşımacılığı", Coğrafya Araştırmaları, sy. 2, Ankara 1990, s. 323-328; R. Hartmann, "Dicle", İA, III, 582-585; a.mlf. – S. H. Longrig, "Didjla", EI² (Fr.), II, 256-258; T. C. Mitchell, "Hiddekel", NBD, s. 525.

Metin Tuncel

DİCLE KÖPRÜSÜ

Anadolu’da XI. yüzyılda inşa edilen en eski köprü.

Diyarbakır’da Mardin Kapısı dışında yer alan köprü şehrin 3 km. güneyinde bulunmaktadır. Güney cephesinde, kemerlerle korkuluk arasında yer alan iki satırlık çiçekli kûfî kitâbeden, Mervânoğulları’ndan Nizâmüddevle Nasr zamanında Kadı Ebü’l-Hasan Abdülvâhid tarafından 457 (1064-65) yılında Ubeyd adlı bir mimara yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Ancak araştırmacılar bu kitâbenin onarım kitâbesi olduğu görüşünde birleşmekte ve eserin çok daha eski bir tarihte yapıldığını kabul etmektedirler. Bunlardan C. Niebuhr, köprünün 1065 öncesinde mevcut olduğunu öne sürerken M. van Berchem ile J. Strzygowski ve A. Gabriel İslâm öncesi eseri olduğunu, taşkın sonucu yıkılması üzerine 124’te (742) Halife Hişâm b. Abdülmelik (724-743) tarafından onarımına başlandığını, fakat halifenin ölümü üzerine inşaatın yarım kaldığını ileri sürmektedirler. 974 yılında Âmid’i (Diyarbakır) kuşatan Bizans İmparatoru loannes Tzimiskes’in şehri alamaması üzerine yakınındaki bir köprüyü yıktırdığı bilinmektedir. Halen mevcut köprünün, Nizâmüddevle Nasr zamanında bu köprünün yeniden yapılmış hali olması kuvvetle muhtemeldir. Köprünün mimarının adını A. Gabriel, Sencer oğlu Ubeyd, S. Savcı Yûsuf oğlu Ubeyd ve İbnü’l-Ezrak’ın vermiş olduğu bilgileri değerlendiren Z. Sönmez de Sencer oğlu Ukayl olarak okumaktadır. Bu farklı

okunuşların üçüyle de sanatçının adına Diyarbakır’daki herhangi bir kitâbede rastlanmamaktadır.

Son defa 1317 (1899-1900) yılında onarıldığı anlaşılan köprü, on gözlü olup 180 m. uzunluğunda ve 7-8 m. genişliğindedir. Yaklaşık aynı seviyedeki farklı boyutlarda sivri kemerlerin en genişi ortadakidir. Menba tarafında üçgen külâhlı sel yaranlar, mansab tarafında da silmeli dikdörtgen dayanak duvarları bulunmaktadır. Bu duvarlar, arazinin topografik yapısına uygun şekilde ve doğudan güneye doğru kıvrılarak hızla akan Dicle nehrinin basıncına karşı koyabilmek amacıyla yapılmıştır. Köprünün inşasında dolgu malzemesi olarak kireç harçlı moloz, kaplamasında ise

şaşırtmalı teknikte uygulanmış farklı boyutlardaki kısmen devşirme kesme taşlar (bazalt) kullanılmıştır; korkuluklar ise moloz ve kesme taştan yapılmıştır.

Güney cephesindeki kitâbenin bitiminde, benzerlerine özellikle Artuklu ve Selçuklu yapılarında rastlanan başı cepheden işlenmiş bir arslan kabartması yer alır. A. Gabriel'in de işaret ettiği gibi bu kabartmanın en yakın örnekleri Diyarbakır surlarındaki Harput Kapısı ile Mardin Kapısı'nda görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Ezrak el-Fârikı, Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi (trc. Mehmet Emin Bozarslan), İstanbul 1975, I, 89, 144; C. Niebuhr, Voyages en Arabie et en d'autres pays circonvoisins, Amsterdam 1776-80, II, 326; M.van Berchem – J. Strzygowski, Amida, Heidelberg 1910, s. 31-37; Basri Konyar, Diyarbekir Tarihi, Ankara 1936, I, 174; a.mlf., Diyarbekir Kitabeleri, Ankara 1936, II, 31; a.mlf., Diyarbekir Yıllığı, Ankara 1936, III, 30-35; Usman Eti, Diyarbakır, Diyarbakır 1937, s. 66; Gabriel, Voyages, I, 201-202, 336-337; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 126-127; A. Tekin, Diyarbakır, İstanbul 1971, s. 51; Metin Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarisi, İstanbul 1971, s. 216-217; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 26-29; Figen İlter, Osmanlılara Kadar Anadolu Türk Köprüleri, Ankara 1978, s. 31-33; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 68-71; Şevket Beysanoğlu, Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakır Tarihi, Ankara 1987, I, 221-223; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 65-68; Halil Edhem, "Amida", TOEM, I (1329), s. 369; S. Savcı, "Diyarbakır Kitabeleri", Karacadağ, I/8-9, Diyarbakır 1938, s. 5; a.mlf. – K. Baykal, "Diyarbakır Anıtlarını Yapan Mimar ve Mühendislerden Bazıları", a.e., IV/43 (1941), s. 303; Mükrimin H. Yinanç, "Diyarbekir", İA, III, 610-611.

Aynur Durukan

DİCLE KÖPRÜSÜ

XII. yüzyılda Hasankeyf'te Dicle üzerinde yapılan köprü.

Türk mimarisinin Anadolu'da meydana getirdiği en muazzam eserlerden biri olan Dicle Köprüsü'nün yapılış tarihini açık olarak belirtecek kitâbesi bugün ortada yoktur. Böyle bir eserin kitâbesiz olamayacağı göz önünde tutularak bunun yıkılan kısımlarla birlikte akarsuyun içine düştüğüne ihtimal verilir. Diyarbakır ile (Âmid) Cizre arasında eski adı Hısnıkeyfâ olan Hasankeyf'teki bu köprünün İlkçağ'a ait bulunduğu ve büyük ihtimalle bir Roma yapısı olduğu yolundaki iddia asılsızdır.

Arap yazarlarından Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1229) Muʿcemü'l-büldân'ında, "Âmid ile Cizre arasında Dicle nehri üzerindedir; gördüğüm memleketlerde bu köprüden daha muhteşemi yoktur. Tek kemerli olup yanlarında iki küçük kemeri daha vardır" (II, 265) sözleriyle köprüyü tarif ederken yaşadığı yıllarda bu eserin mevcut olduğunu vurgular gibidir. Fakat Yâkut'un bu eserinin bir derleme olduğu da göz önünde tutulmalıdır. Lehmann-Haupt ise köprünün Artukoğulları sülâlesinin Hısnıkeyfâ kolunun dördüncü hükümdarı Fahreddin Karaarslan tarafından yaptırıldığını yazar. Artuklular 495'ten (1101-1102) sonra Hasankeyf'e sahip olmuşlar; Fahreddin Karaarslan ise 543 (1148-49), 562 (1166-67) veya 570'e (1174-75) kadar hüküm sürmüştür.

Ünlü coğrafyacı C. Ritter (ö. 1859) Quatremère'den naklen köprünün, "Selçuklular'dan kalması muhtemeldir" diyerek Emîr Fahreddin tarafından 510 (1116-17) yılında (Ritter sehven milâdî karşılığı 1122 olarak gösterir) yapılmış olabileceğini yazar. Venedikli elçi Jiosafa Barbaro 1471 yılında İran'a giderken bu köprünün üzerinden geçmiş ve otuz adım genişliğinde bir akarsu üzerindeki yapının iki başında temelinin kayalara oturduğunu seyahatnâmesinde yazmıştır. Şeref Han'ın Şerefnâme'sindeki kısa nottan, onun yaşadığı yıllarda (1543-1603) köprünün henüz sağlam olduğu tahmin edilir. Şeref Han eserinde şehrin, üzerinde kalenin bulunduğu dağla bağlantısının bir köprü ile sağlandığını bildirir. F. B. Charmoy tarafından yapılan Şerefnâme tercümesi hâşiyelerinde de "Hiszn" maddesinde, Dicle

üzerinde iki küçük gözle desteklenen büyük tek kemerden ibaret köprünün varlığına işaret edilir. Köprü XVII. yüzyıldan itibaren yıkılmaya başlamış olmalıdır.

H. von Moltke 1837'de buradan geçtiğinde köprü çoktan yıkılmıştı ve kullanılmaz halde bulunuyordu; seyahatnâmesinde şunları yazar: "Burada dikkate değer eserlerden biri, Dicle üzerine atılmış 80-100 kadem açıklıkta muazzam kemeri olduğu anlaşılan bir köprünün kalıntılarıdır. Bu cüretli eserin Ermeni krallarına mı, Bizans imparatorlarına mı veya daha çok halifeler zamanına mı atfedilmesi lâzım geldiğini bilemiyorum".

Köprü 1932 yılında A. Gabriel tarafından incelenerek görülebilen kalıntı ve tesbit edilebilen bilgilerle yapının güzel bir restitüsyon resmi yayımlanmıştır. Gabriel, Anadolu'nun bu en büyük açıklıklı köprüsünün taşlarında rastlanan taşçı işaretlerinin benzerlerinin kaledeki sarayda da görülmesine dayanarak, ... "bunlar, başka delillerin üstünde köprünün Artuklular devrine (1102-1408) ait olduğunu ispatlar gibidir" diyerek tarihlenmesi

hususundaki görüşünü bildirir. Buna ilâve olarak da İbn Havkal'ın eserine hâşiye yazan adı bilinmeyen müellifin, metinde kullandığı "istahdese" fiili (Sûretü'l-ʿarz, s. 224) her ne kadar bazılarınca "restore edildi, yeniden yapıldı" veya "inşa olundu" şeklinde sonuncu tercümenin en doğrusu olduğunu kabul eder ve söz konusu ifadenin devamında köprüyle ilgili bu hususun 510'da (1116-17) Artuklular'dan Fahreddin Karaarslan tarafından gerçekleştirildiği kaydını da buna bir destek sayar. Ancak bu tarihte Karaarslan'ın babası Dâvud iktidardadır. Herhalde onun zamanında (1109-1144) yapımına başlanmış ve oğlu Karaarslan döneminde (1144-1167) tamamlanmıştır. Gabriel, köprünün bir öncüsü olmaksızın tek kitlede inşa edildiğine kesin nazarı ile bakmaktadır. Bu hususta en önemli dayanağı bölgede Artuklular'ın büyük inşaat yaptırmış olmalarıdır.

Köprü sağlam biçimiyle ortada büyük bir ana kemerle doğuda bir ve batıda iki küçük kemerli gözden oluşmuştu. Büyük kemer iki tarafından bir çift ana ayakla desteklenmişti. Küçük kemerlerin üstünde köprü döşemesinin altında tonozlu bir geçit bulunuyordu ve ayakların içlerinde Batman suyu köprüsünde olduğu gibi odalar vardı. Bu mekânlara herhalde köprü

döşemesindeki menfezlerden iniliyordu. Gabriel'in işaret ettiği bir kaynak olan İbn Şeddâd'ın XIII. yüzyılda verdiği bilgiden anlaşıldığına göre (Oxford - Bodleian Ktp., Marsh, nr. 333, vr. 126) taştan olan bu köprünün ortasında ahşap bir kısım bulunuyordu; böylece düşman geldiğinde köprü kesilirdi. Aynı bilgi XV. yüzyılda buradan geçen Barbaro tarafından da tekrarlanır. Fakat şehrin güvenliğine çok yararı olan bu özellik köprünün sağlamlığı bakımından zararlı olmuş ve önce büyük kemerin, arkasından da küçük kemerlerin yıkılmasına yol açmıştır. Batıdaki ilk ayağın başı yıkılmış ve malzemesi çevredeki evlerin yapımında kullanılmıştır. Buradaki birinci mahmuzun sel yaranı sivri, aksi tarafı yarım yuvarlaktır. Üstünden geçen tabliyenin genişliği 6,50 m. olarak ölçülmüştür. Bundan 15,10 m. uzakta olan ikinci ayak iyice yıkılmıştır. Bu iki pâye arasında bulunan sivri kemerli gözün tuğla ile evvelce tamir edildiği tesbit olunmuştur. Tuğlaların bazılarında açık mavi renkte sır kalıntılarının görülmesi bu tamirin geç bir dönemde yapıldığına işaret sayılır.

Bir tarafında sivri, bir tarafında yarım yuvarlak sel yaranı olan ikinci pâyenin içinden üstü tonozlu bir dehliz uzanıyordu. Pâyenin sel yaranlarının üstlerinde küçük odalar vardır. Karşı yakadaki köprü başlangıcı ise tepenin yamacına oturtulmuş ve burada kayalar köprü genişliğince yontulmuştur. Kalan parçalar üzerinde, kemerlerin yapımında kullanılan ahşap iskele ve kalıp kirişlerinin delikleri görülebilir. Köprünün bütün uzunluğunun 100 m. kadar olduğu ve orta gözün açıklığının 40 metreyi bulduğu bir tahmin olarak ileri sürülmüştür. Akıntının hızlılığı ve kalıntıların azlığı yüzünden eksiksiz ve doğru ölçüler alınamamıştır. Bugün mevcut olan ayakların yüzlerindeki taşların bazılarında kabartma olarak işlenmiş tasvirler bulunmaktadır. Gabriel esasında bunların tamamının on iki olduğunu, fakat beşinin artık mevcut olmadığını ve kalan yedi taneden ancak beşinin teşhis edilebildiğini yazar. Çok aşınmış durumdaki bu kabartmalarda birtakım insan tasvirleri farkedilmekteyse de tam olarak mâna verilemez. Gabriel bunların belki de burç sembolleri olabileceğine işaret eder.

Bugün Dicle üzerinde sadece pâye kalıntıları görülen bu köprü, baraj projesi gerçekleştiği takdirde gölün suları altında kalacağından tamamen kaybolacaktır. Türk köprü mimarisinin muazzam ölçülerde olduğu anlaşılan bu eserinin böylece kaybedilmesine karşı çıkanlar mücadelelerini

sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Sûretü'l-ʿarz, s. 224; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, II, 265; J. Barbao, Viaggio di Barbaro alla Tana e nella Persia (trc. W. Thomas Taraf), London 1873, s. 1-101 [görülemedi]; Şeref Han, Chèref - Nameh ou fastes de la Nation Korde par Chèref-ou'd-dîne (trc. F. B. Charmoy), St. Petersbourg 1868, I, 144, 450, not 208; a.mlf., Şerefnâme (trc. Bozarslan), İstanbul 1971 (eserin Farsça aslından çevrildiği ve Charmoy tarafından geniş açıklamalarla zenginleştirildiği için Fransızca baskı daha iyidir); H. von Moltke, Briefe über Zustände in der Türkei aus den Jahren 1835 bis 1839, Berlin 1891, s. 235; a.mlf., Moltke'nin Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 167-168; C. Ritter, Die Erdkunde, XI/3; West - Asien, Berlin 1844, VIII/2, s. 88-89; M. van Berchem – J. Strzygowski, Amida, Heidelberg 1910, s. 74, not 3; Gabriel, Voyages, I, 70-79; II, lv. 39-41; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 37-40; Gülgûn Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 95-96; J. G. Taylor, "Travels in Kurdistan", JRGS, XXXV (1865), s. 33; Nuri Akyurt, "Hasankeyf ve Tarihî Köprü", Karayolları Belleteni, sy. 172, Ankara 1964, s. 15-24.

Semavi Eyice

DİCVÎ

(الدجوي)

Ebü’l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Ahmed b. Nasr ed-Dicvî el-Mâlikî (ö. 1870-1946)

Ezher Üniversitesi öğretim üyesi ve Mâlikî fakihi.

Mısır’ın Kalyûb şehrine bağlı Dicve’de doğdu. Soyu anne tarafından Hz. Hasan’a dayanır. Küçük yaşta yakalandığı çiçek hastalığı sebebiyle gözlerini kaybetti. Kur’an’ı ezberledikten sonra Ezher Üniversitesi’nde öğrenime başladı (1883). Hârûn b. Abdürrezzâk el-Bencâvî, Ahmed er-Rifâî el-Feyyûmî, Ahmed Fâid ez-Zürkanî, Muhammed el-Buhayrî, Atıyye el-Adevî gibi üniversitenin ileri gelen hocalarından ders aldı. 1899 yılında buradaki öğrenimini tamamladı ve girdiği imtihanda âlimiyye* icâzetini pekiyi derece ile aldı. Daha sonra Ezher Üniversitesi’nde öğretim üyeliği görevine başladı. Geniş bilgisi, sağlam anlayışı ve belîğ hitabetiyle dikkati çeken Dicvî’nin bu özellikleri sebebiyle ünü Ezher dışına da yayıldı. Buradaki görevinden ayrı olarak ders halkaları oluşturup talebeler yetiştirdi. İmam Mâlik’in el-Muvattafını okutup icâzet verdiği Muhammed Zâhid Kevserî bunlar arasındadır. Ayrıca aktüel mevzular başta olmak üzere değişik konularda çeşitli gazete ve dergilere, özellikle de Mecelletü’l-Ezher’e makaleler yazdı. Ezher Üniversitesi Cemâatü kibâri’l-ulemâ üyeliği görevinde de bulunan Dicvî, 5 Safer 1365 (9 Ocak 1946) tarihinde vefat etti ve Aynişems Mezarlığı’nda toprağa verildi.

Eserleri. Dicvî’nin makaleleri Makalât ve fetâvâ adıyla bir araya getirilerek iki cilt halinde neşredilmiştir (Kahire 1401/1981). Bundan başka hepsi basılmış olan (bk. Ziriklî, VIII, 216-217) şu eserleri vardır:

Hulâsatü ʿilmi’l-vazʿ; Tenbîhü’l-müʾminîn li-mehâsini’d-dîn; Sebîlü’s-saʿâde; el-Cevâbü’l-münîf fi’r-reddi ʿalâ müddeʿi’t-tahrîf fi’l-Kitâbi’ş-şerîf (Kahire 1331/1913); Resâʾilü’s-selâm ve rusülü’l-İslâm (Kahire, ts.); Tefsîru lâ Yüsʾel ʿammâ yefʿal; er-Red ʿalâ kitâbi’l-İslâm ve usûli’l-hükm

li-ʿAlî ʿAbdirrâzık.

BİBLİYOGRAFYA

Dicvî, Makalât ve fetâvâ, Kahire 1401/1981, I-II; a.e., Hüseynî Hâşim'in takdimi, I, 1-2, M. Zâhid Kevserî'nin tanıtım yazısı, I, 3-7, 8-10; Serkîs, Muʿcem, I, 867; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 216-217; Ferec Süleyman Fuâd, el-Kenzü's-semîn li-ʿuzamâʾi'l-Mısriyyîn, Kahire 1917, I, 270; Zeki Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-şarkiyye, Kahire 1368-74, II, 192; Ahmed Muhammed el-Miknâsî, Fihrisü'l-müʾellifîn, Tıtvân 1952, s. 326; M. Zâhid Kevserî, Makalât (nşr. Râtib Hâkimî) [baskı yeri yok], 1388, s. 615-618.

Saffet Köse

DIETERICI, Friedrich

(ö. 1821-1903)

İslâm felsefesi ve Arap edebiyatı alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Alman şarkiyatçısı.

Berlin'de doğdu. Yüksek öğrenimini Berlin ve Halle üniversitelerinde tamamladı; özellikle Halle'deki çalışmalarını Doğu dilleri üzerinde yoğunlaştırdı. 1846 yılında Berlin Üniversitesi'nde doktorasını verdi. 1847'de Doğu'ya yaptığı seyahat sırasında Mısır, Suriye, Filistin gibi İslâm ülkelerini gezdi; ilmî araştırma ve temaslarda bulundu. Daha sonra tekrar Berlin'e döndü; 1850 yılında doçent unvanıyla Berlin Üniversitesi'nde Arap dili öğretim üyeliğine tayin edildi. Bir müddet sonra da aynı üniversitede profesör oldu ve ölümüne kadar yürüttüğü bu görevi sırasında İslâmiyat'la ilgili pek çok araştırma yaptı.

Eserleri. Munk, G. L. Flugel ve E. Renan gibi ilk önemli şarkiyatçılardan olan Dieterici, özellikle Arap edebiyatı ve İslâm felsefesi alanlarında kaleme aldığı eserleri, metin neşri ve tercümeleriyle İslâmiyat üzerine daha sonraki yıllarda yapılacak çalışmalara yön vermiş, meslektaşlarına araştırma ve tartışma zemini hazırlamıştır. Eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. Mutanabbi und Seifuddaula (Leiden 1847). Ünlü Arap şairi Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) Hamdânî emîri Seyfüddevle ile olan ilişkilerine dairdir. Eser özellikle Mütenebbî'nin şiirlerinin değerini, Arap şiiri içindeki yerini tesbit bakımından önemli görülmüş ve Mütenebbî ile ilgili araştırmalarda dikkate alınmaya lâyık bir çalışma olarak değerlendirilmiştir (Blachère, s. 455). Dieterici bu eserinde, Seâlibî'nin Yetîmetü'd-dehr'indeki Mütenebbî'ye dair bölümü "Mütenebbî ve Seyfüddevle" başlığıyla iktibas etmiş, ayrıca şarkiyatçıların konuya ilişkin bazı görüş ve tesbitlerine de yer vermiştir. 2. Mutanabbii carmina cum commentario Vahidii (I-II, Berlin 1858-1861). Mütenebbî divanının Vâhidî tarafından yapılan şerhle birlikte neşridir. Eser divanın ilk ilmî ve kaliteli neşri olması bakımından büyük önem taşır. Dieterici yazdığı giriş kısmında, Mütenebbî'yi itaatle bağımsızlık temayüllerini bir arada yaşamaya

sevkeden şartları, şairin edebî çevresiyle ilişkilerini ve üslûbunun kaynaklarını incelemeye çalışmış, bu arada onu İslâm öncesi Arap şairlerinin başarısını tekrarlayan büyük şairlerin sonuncusu olarak göstermiştir (a.g.e., s. 456); 3. Alfiyyah, carmen didacticum grammaticum et in Alfiyyam commentarius (Leipzig 1851). İbn Mâlik'in Elfiyye'sinin Bahâeddin İbn Akıl şerhiyle birlikte neşridir. Dieterici daha sonra İbn Akıl'in şerhini Almanca'ya da çevirmiştir (Leipzig 1852).

Dieterici, uzun zaman ayırdığı ve "Aristo'nun teolojisi" diye andığı ünlü Esûlûcyâ ile ilgili olarak başlıca şu çalışmaları yapmıştır: 1. "Die Theologie des Aristoteles" (ZDMG, 1877, XXXI, 117-126). 2. "Sur les études philosophiques des Arabes au Xe siècle". 1878'de Floransa'da yapılan IV. Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'ne tebliğ olarak sunulmuş ve Atti del 4. Congresso internazionale degli orientalisti'de yayımlanmıştır (Roma 1877, III, 385-394). 3. "Uber die sogenannte Theologie des Aristoteles bei den Arabern". 1881'de Berlin'de düzenlenen V. Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'ne sunulan bu tebliğ de Verhandlungen des 5. Internationalen Orientalisten - Congresses'de yayımlanmıştır (Berlin 1881, I, 312). 4. Die Sogenannte Theologie des Aristoteles (Leipzig 1882). Esûlûcyâ'nın üç yazma nüshasına dayanılarak (Abdurrahman Bedevî, Eflâtûn ᶜ inde'l-ᶜ Arab, s. 7) yapılan ilk neşri olup Dieterici tarafından bir yıl sonra yine aynı adla Almanca'ya çevrilmiştir (Leipzig 1883). Dieterici bu çalışmalarında Esûlûcyâ'nın gerçekte Aristo'ya ait olmayıp Plotin'in Enneadlar'ının IV, V ve VI. bölümlerinden ibaret olduğunu tesbit edememişse de gerçekleştirdiği metin neşriyle eser üzerinde araştırmaların yoğunlaşmasına vesile olmuştur. Nitekim Valentin Rose bu neşrin hemen arkasından Deutsche Literatur - Zeitung'da yayımlanan (1883) bir yazısında Esûlûcyâ'nın Plotin'in Enneadlar'ı ile olan ilişkisini kesin biçimde ortaya koymuş, daha sonra da bu iki eser arasındaki münasebetle ilgili pek çok çalışma yapılmıştır (a.g.e., s. 6-37).

Dieterici, İhvân-ı Safâ ile İhvân-ı Safâ Risâleleri üzerine geniş ve o dönem için orijinal olan önemli çalışmalar yapmıştır. Otuz yıl kadar süren ve günümüzde de değerini koruyan bu çalışmalar genellikle metin neşri, tercüme ve giriş mahiyetindeki değerlendirme yazılarından meydana gelmektedir. 1. Der Streit zwischen Mensch und Tier (Berlin 1858). Bu çalışmaların ilkini oluşturan eser, VIII. risâlede yer alan ve insanlarla

hayvanlar arasındaki çekişmeyi anlatan bir masalın muhtasar tercümesidir. 2. Die Propädeutik der Araber (Leipzig 1865). I-VI. risâlelerin tercümesidir. 3. Logik und Psychologie der Araber (Leipzig 1868). VII-XIII. risâlelerin tercümesidir. 4. Naturwissenschaft der Araber (Leipzig 1875). XIV-XXI. risâlelerin tercümesidir. 5. Anthropologie der Araber (Leipzig 1871). XXII-XXX. risâlelerin tercümesidir. 6. Die Lehre von der Weltseele bei der Araber (Leipzig 1873). XXXI-XL. risâlelerin tercümesidir. Dieterici'nin bu çalışmaları genellikle serbest tercüme şeklinde olmakla birlikte orijinal metinlerdeki temel fikirlere uygunluğu bakımından güvenilir kabul edilmiştir (Tibawi, s. 31). Eserlere eklenen önsözlerde risâlelerin müellifleri, kaynakları ve İhvân-ı Safâ topluluğu hakkında bazı tartışmalara yer verilmiş, ayrıca tercümelerin bir kısmına açıklayıcı mahiyette notlar eklenmiştir. 7. Die Philosophie der Araber (I-II, Leipzig 1876-1879). İhvân-ı Safâ felsefesiyle ilgilidir. I. cildi "Makrokosmos", II. cildi "Mikrokosmos" başlığıyla yayımlanmıştır. Müellif bu çalışmasında İhvân-ı Safâ Risâleleri ile ilgili en önemli problemlerden biri olan telif tarihini araştırmış ve şair Mütenebbî'nin bazı beyitlerinin risâlelerde yer alması, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin 350'de (961) İhvân-ı Safâ ile ilgili bir açıklama yapması gibi delillere dayanarak bunların 350-376 (961-986) yılları arasında yazılmış olduğunu ileri sürmüştür. 8. Die Abhandlungen der Ichwan as-Safa in Austwahl (Leipzig 1886). Kırk risâlenin orijinal metindeki

sıralamaya riayet edilmeksizin kısaltılarak yapılmış ilk metin neşridir.

Dieterici'nin başlıca çalışma alanlarından birini Fârâbî'nin eserleri oluşturmuştur. Öncülük ettiği bu alanda büyük ilgi gören ilk çalışması Alfarabı's philosophische Abhandlungen adlı eseridir (Leiden 1890). es-Semeretü'l-marzıyye fî bazi'r-risâlâti'l-Fârâbiyye başlığını da taşıyan neşir, Dieterici'nin önde gelen İslâm filozoflarından Kindî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ topluluğu, İbn Sînâ ve Gazzâlî ile bunların felsefelerine dair kısa bilgiler veren, ayrıca Fârâbî hakkında yapılmış eski ve yeni çalışmalarla felsefesinin kaynaklarına dair yeni tesbitleri de tanıtan bir girişiyle birlikte Fârâbî'nin şu risâlelerini kapsamaktadır: Kitâbü'l-Cemʿ beyne reʾyeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristotâlis, Fî Agrâzi'l-hakîm fî külli makale mine'l-kitâbi'l-mersûm bi'l-hurûf, Makale fî Maʿâni'l-ʿakl, Risâle fîmâ yenbagı en yükaddem kable teʿallümi'l-felsefe, ʿUyûnü'l-mesâʾil, Risâletü Fusûsi'l-hikem, Risâle fî cevâbi'l-mesâʾili süʾile ʿanhâ, Fîmâ yesıhhu ve lâ

yesıhhu min ahkâmi'n-nücûm, Kıtᶜatün min tercümeti'l-Fârâbî ve hiye meᶜhûzetün min Târîhi'l-hükemâʾ. İlk defa Dieterici'nin neşri ve arkasından Almanca'ya yaptığı çevirileriyle (Leiden 1892) ilim âleminde tanınan ve geniş ilgi uyandıran bu risâlelerden "Fusûsü'l-hikem" başlıklı olanı, Fârâbî'nin felsefî sistemine uymayan unsurlar ihtiva etmesi sebebiyle filozofa nisbeti konusunda geniş tartışmalara yol açmış ve ilim adamları arasında bu risâlenin otantik olmadığı kanaati ağırlık kazanmıştır. Bunlardan araştırmacı Halil Cer bir tenkit yazısında yaptığı karşılaştırmalarla Dieterici'nin görüşünün aksine, gerek üslûbu gerekse felsefî karakteri bakımından Fusûsü'l-hikem'i Fârâbî'ye mal etmenin mümkün olmadığını ortaya koymuş, bununla birlikte müellifinin Fârâbî okuluna mensup olabileceğine, ayrıca eserin İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinden de unsurlar taşıdığına işaret etmiştir. Dieterici'nin bu neşri giriş bölümü çıkarılarak el-Mecmûᶜ başlığıyla yeniden yayımlanmıştır (Kahire 1325). Dieterici daha sonra, British Museum (nr. 725/3) ve Oxford Kütüphanesi (nr. 120/3) nüshalarına dayanarak Fârâbî'nin Ârâʾü ehli'l-medîneti'l-fâzıla adlı eserini Alfarabi's Abhandlungen über den Musterstaat başlığıyla yayımlamış (Leiden 1895), ardından da Der Musterstaat von Alfarabi aus dem arabischen başlığıyla Almanca'ya çevirmiştir (Leiden 1900). Dieterici Fârâbî ile ilgili çalışmalarını, filozofun es-Siyâsetü'l-medeniyye adlı eserinin Almanca tercümesini hazırlamakla sürdürmüştür. Ancak ölümü sebebiyle sonuçlandıramadığı bu çalışma, vasiyeti uyarınca öğrencisi Paul Brönnle tarafından tamamlanarak Dieterici'nin hayatı ve ilmî çalışmalarına dair bir girişle birlikte Die Staatsleitung al-Farabı's, Eine methaphysisch-ethische Studie adıyla yayımlanmıştır (Leiden 1904).

BİBLİYOGRAFYA

F. Dieterici, Alfarabı's philosophische Abhandlungen, Leiden 1890, Giriş, s. I-XXIV; Müjgân Cumbur, Fârâbî Bibliyografyası, Ankara 1973, s. 2, 3, 4, 7, 16, 27, 28, 29-30, 36, 40, 50, 60-61; Abdurrahman Bedevî, Eflâtûn ᶜinde'l-Arab, Küveyt 1977, s. 1-37; a.mlf., Mevsûᶜatü'l-müsteşrikın, s. 177-179; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, II, 374; R. Blachère, Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (trc. İbrâhim el-Keylânî), Dımaşk 1985, s. 455-

456; S. Glazer, “The Alfiyya - Commentaries of Ibn Aqıl and Abu Hayyan”, MW, XXXI (1941), s. 401; A. L. Tibawi, “Ikhwan as-Safa and Their Rasa’il”, IQ, II/I (1951), s. 30-31; Halil Cer, “Fârâbî Füsûsu’l-hikem’in Yazarı mıdır?” (trc. Kifayet Özaydın), AÜİFD, XVIII (1970), s. 153-161; Abbas Hamdani, “The Arrangement of the Rasa’il Ikhwan al-Safa and the Problem of Interpolations”, JSS, XXIX/1 (1984), s. 99-100; Y. Marquet, “Ikhwan al-Safa”, DSB, XV, 250; Şeyh İnâyetullah, “Dieterici”, UDMİ, IX, 529.

Mustafa Çağrıcı

DIEZ, Ernst

(ö. 1878-1961)

Avusturyalı Türk ve İslâm sanatları tarihçisi.

Avusturya'nın Lölling şehrinde dünyaya geldi. Graz ve Viyana üniversitelerinde sanat tarihi - arkeoloji öğrenimi gördü. 1902'de ünlü sanat tarihçileri J. Strzygowski ile W. Gurlitt'in huzurunda verdiği imtihanla doktor oldu. Tezinin konusu, XVI. yüzyılda Busbeke'nin İstanbul'da bir yahudi hekiminden satın alarak Viyana'da imparatorun kütüphanesine mal ettiği, çok değerli bir tıbbî bitkiler kitabı olan Dioskorides Pedanius'un (ö. m.s. I. yüzyıl) Peri hyles iatrikes (tıbbî malzemelere dair) adlı eserinin VI. yüzyıl başlarında istinsah edilmiş minyatürlü bir nüshası üzerine idi.

Diez, askerlik görevini tamamladıktan sonra inceleme ve araştırmalarda bulunmak üzere İstanbul ve Roma'ya gitti; 1903-1904 yıllarını bu iki sanat merkezinde geçirdi. 1905'te ülkesine döndüğünde Viyana Sanat ve Sanayi Müzesi'nde gönüllü asistan olarak görev aldı; burada 1907 yılına kadar çalıştıktan sonra 1908'de Berlin Müzesi'ne geçerek Friedländer, von Bode ve Sarre gibi ünlü arkeolog ve sanat tarihçilerinin yanında asistanlık yaptı. O yıllarda İslâm sanatları üzerinde çalışan, bu konuda eserler telif eden ve 1895'te Anadolu'da dolaşarak Selçuklu yapılarını inceleyen ünlü arkeolog F. Sarre'nin teşvikiyle Doğu ve İslâm sanatları üzerinde çalışmaya karar verdi. 1911'de Berlin'den ayrılarak Viyana'ya döndü ve üniversitede kürsü başkanı olan Graz'daki eski hocası Strzygowski'nin yanında asistan kaldı. Diez'in burada İslâm sanatına daha da yaklaşmak için eline bir fırsat geçti. Görünüşte İran ve Afganistan'da coğrafya, jeoloji ve etnografya konularında araştırma yapmak, gerçekte ise Afganistan'da bazı temaslarda bulunarak İngilizler'in Hindistan'daki nüfuzunu kırmaya çalışmakla görevlendirilen teğmen O. von Niedermayer'in yanına, dolaşacağı yerlerdeki İslâm eserlerini tesbit etmek ve incelemek üzere Diez'in de katılması uygun görüldü. Rusya üzerinden İran'a giderek 1913 yılı Şubatında Esterâbâd'da von Niedermayer ile buluşan Diez, bu görevi sayesinde özellikle Râdkân, Meşhed, Horasan, Kişmer, Fîrûzâbâd ve

İsfahan bölgelerinde ilmî çalışmalar yaptı. Daha sonra Basra körfezine inerek kısa bir süre kaldığı Bahreyn adası üzerinden Hindistan'a geçti.

I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine yurduna dönen Diez 1915'te yeniden askere alındı ve 1918'e kadar Avusturya ordusunda hizmet etti. Bu arada 1915 yılında İslâm sanatına dair ilk büyük kitabı, 1918'de de Horasan bölgesindeki Türk - İslâm eserleri üzerine kaleme aldığı eseri basıldı. Aynı yıl yine Viyana Üniversitesi'nde Strzygowski'nin önünde doçentlik imtihanını verdi; 1924 yılında da

kadrosuz profesörlüğe yükseldi. Ancak Müşettâ Sarayı'nın hangi döneme ait olduğu hususunda hocası ile aralarında bir anlaşmazlık çıktı. Strzygowski, işlenmiş bütün cephe taşları Berlin'e götürülen bu sarayın İslâm'dan önceye ait olduğunu ileri sürüyor, Diez ise bir İslâm eseri olduğunda ısrar ediyordu. Bu anlaşmazlık Diez'in Viyana Üniversitesi'nden ayrılmasına yol açtı. 1926'da Bryan Mawr College'in (Pennsylvannia) daveti üzerine Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek on üç yıl süreyle öğretim üyeliği yaptı. 1930-1931 yılları arasında da Uzakdoğu sanatlarını incelemek üzere Çin, Japonya, Hindistan ve Cava'ya gitti.

II. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine, Avusturya'nın Almanya'ya katılması sebebiyle Alman vatandaşı sayılan Diez yurduna dönmek zorunda kaldı ve tekrar Viyana Üniversitesi'nde görev aldı. 1943 yılında İstanbul Üniversitesi'nin davetiyle Edebiyat Fakültesi'nde Türk ve İslâm sanatları derslerini vermeye başladı. Fakat bir yıl sonra Türkiye ile Almanya arasında siyasî ilişkilerin kesilmesi ve arkasından ülkede yaşayan bütün Almanlar'ın Kırşehir ve Yozgat'ta göz altına alınmaları üzerine 1945 yılı sonuna kadar derslerine ara vermek zorunda kaldı. 1946'da İstanbul'da yayımlanan, çok kötü şartlar altında hazırladığı Türk Sanatı, Başlangıcından Günümüze Kadar adlı kitabındaki bazı hatalar bahane edilerek birkaç kişi tarafından günlük gazetelerde başlatılan bir kampanya sonucu üniversite senatosunca "ilmî yetersizlik" gerekçesiyle sözleşmesi uzatılmadığından 1950 yılı içinde Türkiye'den ayrılarak Viyana'ya döndü. İlerlemiş yaşına rağmen çalışmalarına devam eden ve Ankara'da 1959 sonbaharında toplanan I. Türk Sanatları Kongresi'ne de katılan Diez, bir beyin kanaması sonucunda 8 Temmuz 1961'de Viyana'da öldü. Ölümünden sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları arasında hâtırasına bir anma kitabı çıkarılmış

(Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens-In Memoriam Ernst Diez, İstanbul 1963), doğumunun 100. yıl dönümünde de İstanbul'da Avusturya Başkonsolosluğu'nda bir toplantı düzenlenmiştir (21 Aralık 1978).

Diez çok yönlü bir sanat tarihçisi olduğundan Doğu sanatlarının her dalı üzerinde bilgiye sahipti ve Arap, Türk, İran, Afgan, Hint, Çin, Uzakdoğu sanatlarından başka Avrupa, Bizans sanatları hakkında da kalem yürütebiliyordu. Ayrıca sanat tarihini medeniyet tarihinin içinde onun bir parçası olarak gördüğünden ilgilendiği eserleri meydana getiren kişileri ve çevreyi de araştırmaktan hoşlanıyor, sanat tarihini sanat eserlerinin tarifinden ibaret bir çeşit katalog çalışması biçiminde değil felsefesini yaparak bir sentez halinde işlemeyi tercih ediyordu.

Eserleri. Diez'in İslâm sanatına dair ilk eseri Die Kunst der islamischen Völker'dir (Berlin - Neubabelsberg 1915). Bu bol resimli kitabın 1917'de gözden geçirilmiş ikinci, 1925'te de üçüncü baskısı yapılmıştır. Eserde Doğu'nun İslâm'dan önceki sanatları hakkında bilgi verildikten sonra İslâm'ın devlet anlayışına ve İslâm ülkelerinde topluma dair bir özetle konuya girilir. Diez ilk İslâm dinî yapılarını, Emevî mimarisini, çöl kasır ve saraylarını, Abbâsî dönemi camilerini, erken İslâm mimarisinde cephe süslemeleriyle mimari plastiği tanıttıktan sonra İran'daki kule biçimi ve kubbeli türbelerden, medreselerden ve kubbeli camilerden bahseder. Kitabın daha sonraki ana bölümleri Anadolu'da Selçuklu ve Osmanlı dinî mimarilerine ayrılmış olup bunu Kahire'deki Eyyûbî ve Memlük dinî yapıları bölümü takip eder. Kitapta Hindistan'daki İslâm mimarisinden sonra dinî olmayan İslâm mimarisiyle minyatür ve sanayi sanatlarına da birer bölüm ayrılmıştır. Henüz İslâm sanatının çok az bilindiği ve eserlerinin sınırlı ölçüde tanındığı bu dönemde İslâm sanat tarihi hakkında genel ve eksiksiz bir kitap yazmak, hatasız sonuçlara ulaşmak imkânsızdı. Dolayısıyla Diez'in bu ilk İslâm sanatı el kitabı da gerek düzeni gerekse içindeki hükümler bakımından aksaklıklardan arınmış sayılmaz; fakat her şeye rağmen İslâm sanat tarihinin ilk sentezi olarak önemlidir.

Diez I. Dünya Savaşı'ndan önce İran'da, özellikle Horasan bölgesinde yaptığı incelemeler üzerine hazırladığı Churasanische BaudenkmÂler adlı büyük kitabını 1918'de yayımladı (Berlin). Bu eserde Râdkân, Cürcân (Kümbed-i Kabûs), Kişmer kule-türbeleri; Hüsrevgird, Kerât, Fîrûzâbâd

minare ve kuleleri; Sengbest, Tûs, Şeyh Lokman, Hâce Rebî‘ ve Lenger yakınında Mahmud Luganî’deki kubbeli türbeler hakkında bilgi verilmiştir. Ayrı bir bölümde karma tipte yapılar üzerinde durularak Hargird Camii ve Medresesi, Meşhed Musallâsı, Meşhed’de Mescidi Şâh, Şeyh Câm Türbe ve Camii, Çadşam Camii ile Beşşâr Hankahı, son bölümde de Sences Ribâtı ile Cürcân - Meşhed hac yolu anlatılır. Türbelerden bazılarının en sona eklenen kitâbeleri, ünlü Arap epigrafisti Max van Berchem tarafından okunarak işlenmiştir. Horasan bölgesi ve İran’a dair araştırmalarının II. cildini ise beş yıl sonra bastırabildi: Persien. Islamische Baukunst in Churāsān (Darmstadt-Gotha 1923). Bu cilt, önceki ciltte tanıtılan yapıların sanat tarihi bakımından değerlendirilmesi yolunda bir çalışmaydı ve burada hocası Strzygowski’nin sanat tarihi araştırmaları için öngördüğü metoda uygun olarak Horasan mimari eserlerinin önemi ve sanat tarihindeki yerleri tesbit edilmişti. Ayrıca bu cildin içinde o vakte kadar sadece varlıkları bilinen, fakat etraflı surette mimarileri ve kitâbeleri henüz tanınmayan Gazneli Mahmud’un türbesi ve kulesiyle Gazneli Sultanı III. Mesud’un kulesi hakkında bir ek bölüm halinde etraflı bilgi verilmiştir. F. Oelmann bu kitabı oldukça sert biçimde tenkit etmiştir (Der Cicerone, XVII [1925], s. 1059-1060).

Diez’in Viyana Üniversitesi’nde, Strzygowski’nin en gözde öğrencilerinden olan H. Glück ile birlikte hazırladığı eski İstanbul’a dair Alt - Konstantinopel adlı küçük kitap (München - Pasing 1920), bugün çoğu birer belge değeri taşıyan Cornelius Gurlitt’in İstanbul hakkında yayımladığı büyük eserin resimleriyle bunların açıklamalarından meydana gelmiştir. Diez, 1914 yılı Şubatında İran’dan Hindistan’a geçerken Bahreyn adasında gördüğü İslâm sanatı bakımından önemli bir cami harabesini incelemiş ve çalışmasını bir süre sonra yayımlamıştır (“Eine schiitische Moschee - Ruine auf der Insel Bahrein”, JAK, II/2 [Beitraëge zur Kunst des Islam - Festschrift für F. Sarre, 1925], s. 101-105, lv. 73-75). Diez’e göre 740 (1339-40) tarihli camide daha eski bir yapının oyma bezemelere sahip ahşap direk ve kirişlerinin kullanılmış olması, ahşap destekli cami mimarisinin buraya kadar geldiğini göstermektedir. Aynı yıl Glück ile birlikte Propylaëen Kunstgeschichte dizisi için İslâm sanatları cildini yayımladı: Kunst des Islam (Berlin 1925). İyi basılmış bol resimli bu cilt, çeşitli ülkelerdeki İslâm sanatını bütün dalları ile tanıtır. Daha iyisi yapılmadığından eser sanat tarihiyle uğraşanlar için bir başvuru kitabı

olarak kalmıştır.

Diez, Amerika’da bulunduğu yıllarda A. U. Pope’un İran sanatları hakkındaki altı ciltlik büyük kitabına, tarihî çerçeve bölümünün bir kısmını yazmak suretiyle

katıldı (“The Principles and Types”, A. U. Pope, A Survey of Persian Art, Oxford 1939, II, 916-929); yine 1930’lu yıllarda İslâm sanatının felsefesine dair önemli makaleler yayımladı (AI, III [1936], s. 201-212; IV [1937], s. 185-189; V [1938], s. 201-212) ve Encyclopedie de l’Islam’a, “Mschattā”‘, “Mihrāb”, “Masdjid”, “Manāra”, “Minbar”, “Mukarnass”, “Kubba” maddelerini yazdı. Hint sanatı ile de yakından ilgilenen Diez’in Hindistan camileri hakkında güzel fotoğraflarla süslü bir makalesi basıldı (“Moscheen in Indien”, Atlantis, XIII [Zürich 1941], s. 425-445).

Sanat tarihinin yanı sıra medeniyet tarihi üzerinde de çalışan Diez, küçük boy bir kitapta İslâm inanç ve dünyasını tanıtmaya çalışmıştır (Glaube und Welt des Islam, Stuttgart 1941). Bu eser içinde İslâm dininin doğuşu, yayılışı, esasları, devlet anlayışı, mezhepleri, edebiyatı ve mimarisi özetlenmiştir. Fakat İslâmiyet’in bu çok değişik konuları hakkında yazdıkları bir dereceye kadar ihtiyatla karşılanmalıdır. Geniş okuyucu kitlesine hitap eden diğer bir çalışması ise Herodotos’tan Moltke’ye kadar çeşitli yazarların Asya medeniyeti ve sanatları hakkında verdikleri bilgilerin Almanca tercümelerinden oluşan bir antolojidir (So sahen sie Asien, Reiseberichte von Herodot bis Moltke, Wien 1942). İki yıl sonra İslâm sanatı dışındaki sanatlar üzerine de eserler veren Diez, İran’daki sanat hakkında bol resimli bir kitap yayımladı (Iranische Kunst, Wien 1944). Ancak Asya’nın bu bölgesindeki bütün mimari eserleri İran sanatı çerçevesi içinde incelediği için pek inandırıcı olamamıştır.

Diez’in Anadolu’daki Türk sanatına yaklaşması İstanbul Üniversitesi’nde görev alması ile mümkün oldu. 1944-1945 yıllarında çok zor günler yaşamasına ve gerekli başvuru malzemesinden yoksun olmasına rağmen bir kitap yazdı ve eser o yıllarda asistanı olan Oktay Aslanapa tarafından Türkçe’ye çevrilerek İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları arasında Türk Sanatı, Başlangıcından Günümüze Kadar başlığı ile yayımlandı (İstanbul 1946). Diez bu kitapta, o zamana kadar yerli ve

yabancı hiç kimsenin girişmediği bir işi yaparak Türk sanatının bir sentezini ortaya koymaya gayret etmişti. Batı'da o dönemde henüz başlı başına bir Türk sanatının varlığından söz edilmediği düşünülecek olursa bu çalışmanın önemi daha iyi anlaşılır. Diez bu kitabı, birçok hususları henüz karanlıklar içinde olan Türk sanatı hakkında eksik ve yanıltıcı bilgiler içeren yetersiz malzeme ile hazırlamıştı; dolayısıyla bu çalışmada bazı yanlışlık ve eksiklikler oldu. Aynı kitap bir süre sonra pek çok ilâveyle hacmi genişletilmiş olarak Oktay Aslanapa tarafından tekrar yayımlandı (Türk Sanatı, İstanbul 1955). Diez'in İstanbul'daki çalışmalarının diğer bir ürünü de Oktay Aslanapa ve Mesut Koman'ın katkıları ile hazırlanan Karaman Devri Sanatı olup (İstanbul 1950) Diez bu eserin sonundaki bir bölümü yazmıştır (s. 195-213). Diez İstanbul'da yaşadığı yıllarda birkaç önemli makale yazdı. Bunlardan sanatta dış tesirlere dair "Endosmos'lar" (Felsefe Arkivi, II [İstanbul 1947], s. 220-238), "Josef Strzygowski" (a.g.e., s. 1-12); Sivas'taki Gökmedrese'nin taçkapısında yer alan burçlar kabartması üzerine "The Zodiac Reliefs at the Portal of the Gök Medrese in Sivas" (Artibus Asiae, XII [Zürich 1949], s. 99-104); Gazne'de Sultan Mahmud ve Sultan III. Mesud kulelerinin dünya tasavvurunu vurgulayan zafer anıtları oldukları yolundaki görüşünü yansıtan "Die Siegestürme in Ghazna als Weltbilder" (KOr., I [1950], s. 37-46) ilgi çekici makalelerdir. Aynı yıllarda Türk sanatına dair bazı düşünceleri de dört makale halinde bir dergide çıktı ("Türk Sanatı", İstanbul Dergisi, sy. 56, 58, 60, 63 [1946]). Türk - İran mimarlık sanatında step kültürlerinin izlerini konu alan bir yazısı ise Almanca olarak basıldı ("Das Erbe der Steppe in der turcoiranischen Baukunst", Zeki Velidi Togan Armağanı, İstanbul 1950, s. 331-338).

Diez yurduna döndükten sonra da yayınlarını sürdürdü ve genellikle Hindistan'daki İslâm sanatı üzerinde durmayı tercih etti. Öldüğü yıl satışa çıkan Ekber Şah hakkındaki küçük kitabı (Akbar, Gottsucher und Kaiser, Wien 1961), kültür tarihine olan merakının son belirtisi sayılabilir. Bu eserde Ekber Şah'ın şahsiyetini, hayatını, yaşama tarzını, sarayını, edebiyat ve kitap merakını, etrafındaki ressamları, yaptırdığı binaları, bahçeleri ve nihayet türbesini anlatmak suretiyle XVI. yüzyılda Güney Asya'daki bir İslâm medeniyetinin görüntüsünü Ekber'in tarihî varlığı etrafında tasvir eder. Ölümünden kısa bir süre önce önsözünü yazdığı son kitabında da (Die Sprache der Ruinen, Wien 1962) Yakındoğu'nun önemli eski merkezlerinde yapılan kazılarda meydana çıkan ve medeniyet tarihinin kilit taşları olan

buluntuları güzel basılmış resimler eşliğinde anlatır.

Diez çok yönlü bir sanat tarihçisi olup ilim âlemine en büyük hizmetini çeşitli ülkelerdeki İslâm sanatlarını tanıtmakla yapmıştır. Bu arada Türk sanatını da bir sentez denemesi olarak işlemeye çalışmış ve bu yoldaki ilk eseri vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens-In Memoriam Ernst Diez (haz. Oktay Aslanapa), İstanbul 1963, s. XI-XV; Haldun Taner, “Avrupa Bilim Dünyasına Türk Sanat Tarihini İlk Tanıtanlardan Biri Olan Profesör Ernst Diez Dünyamızdan Ayrıldı”, Vatan, İstanbul 4 Ağustos 1961, y. 21, nr. 6860.

Semavi Eyice

DİĞERKÂMLIK

Başkasının iyiliğini isteme, başkasına faydalı olma eğilimi için kullanılan ahlâk terimi

(bk. ÎSÂR).

DİHHUDÂ

(ده خدا)

Mirza Alî Ekber Dihhudâ (1880-1955) Lugatnâme adlı ansiklopedik sözlüğüyle meşhur olan İranlı yazar ve şair.

Tahran’da doğdu. Babası Kazvinli Hânbâbâ Han’ı on yaşında iken kaybetti. Öğrenimini annesinin gözetiminde sürdürdü. Gulâm Hüseyin Burûcirdî gibi döneminin tanınmış bilginlerinden dinî ilimler, Farsça, Arapça ve edebiyat okudu. Medrese-i Siyâsî açılınca tahsiline burada devam etti. 1903’te Vezir Muâvinüddevle-i Gaffârî’nin refakatinde Bükreş’e ve Viyana’ya gitti. Avrupa’da iki yıl kaldıktan sonra meşrutiyetin başlarında İran’a döndü. Cihangir ve Kasım Han’la birlikte yayımladığı Sûr-i İsrâfîl adlı gazete kısa sürede bu dönemin önemli yayın organları arasında yer aldı.

Gazetenin “Çerendperend” (gevezelik) başlıklı sütununda Dihû (دخو) imzası ile yazdığı mizah yazıları, gerek düşünce gerekse üslûp bakımından İran edebiyatında yeni bir çığır açtı. Bu yazılarda mizahî bir üslûpla istibdadı, halka zulmeden devlet ricâlini, büyük mülk sahiplerini ve sahte din adamlarını yerdi. Dihhudâ, Muhammed Ali Şah’ın meclisi kapatması (15 Temmuz 1906) ve Cihangir Han’ı öldürtmesinden sonra Avrupa’ya sürgüne gönderildi. Paris’te İran’ın ünlü bilginlerinden Muhammed Kazvînî ile tanıştı. Daha sonra İsviçre’ye geçerek Iverdon’da Sûr-i İsrâfîl’i yeniden çıkardı (1909). Gazeteyi üç sayı yayımladıktan sonra İstanbul’a gitti ve oradaki İranlılar’ın da yardımıyla ancak on beş sayısı yayımlanabilen Surûş adlı bir gazete çıkardı. Muhammed Ali Şah’ın iktidardan uzaklaştırılması üzerine Tahran’a döndü. Bu arada milletvekili seçildi. I. Dünya Savaşı yıllarında Bahtiyârîler’in bulunduğu İsfahan civarındaki Çehâr Mahal köylerinde yaşadı. Savaştan sonra Tahran’a yerleşti. Bir süre Kültür Dairesi başkanlığı ve Adliye Bakanlığı’nda müfettişlik, Siyasal Bilgiler ve Hukuk Fakültesi’nde dekanlık yaptı. 27 Şubat 1955’te öldü ve Rey’de toprağa verildi.

Eserleri. 1. Lugatnâme*. Dihhudâ’ya asıl şöhretini sağlayan ve yirmi sekiz

ciltten oluşan bu ansiklopedik sözlük, mukaddimesinde belirtildiğine göre, çeşitli konularda yazılmış 2000'in üstünde eserden derlenen malzemeye dayanır. İlk fasikülü 1946'da neşredilen eserin yayımı 1973 yılında tamamlanmıştır. 2. Emsâl ü Hikem* (I-IV, Tahran 1308-1311 hş.). Atasözlerini, hikmetli sözleri, bazı terimleri ve hadisleri ihtiva eder. Eser ayrıca Muhammed Debîr-i Siyâkı tarafından da neşredilmiştir (Tahran 1358 hş.). 3. Ebû Reyhân-ı Bîrûnî. Ünlü bilgin Bîrûnî'nin hal tercümesini ihtiva eden eser, önce Mecelle-i Âmûziş ü Perveriş'in Eylül - Ekim 1945 sayısında, sonra da Lugatnâme'nin içindeki "Bîrûnî" maddesinde yayımlanmıştır. 4. Dîvân. Eski tarzda yazdıklarıyla çağdaş İran şiirinin ilk örneği sayılabilecek şiirlerini ve halk diliyle yazdığı mizahî şiirleri ihtiva eder. Cahil din adamları ile alay eden eski tarz "İnşâallah Gürbest" adlı küçük mesnevisiyle arkadaşı Cihangir Han'ın anısına yazdığı "Yâd Ar Zi Şem'-i Mürde Yâdâr" adlı musammatı çağdaş İran şiirinin ilk örneklerinden biri olarak kabul edilir. Divanı önce Mecmûʿa-i Eşʿâr-i Dihhudâ (nşr. M. Muîn, Tahran 1334 hş.) adıyla, daha sonra bu yayımda yer almayan diğer şiirleri de eklenerek yine aynı isimle Muhammed Debîr-i Siyâkı tarafından neşredilmiştir (Tahran 1358 hş.). 5. Şâhkârhâ-yi Nesr-i Fârsî-yi Muʿâsır (nşr. Saîd-i Nefîsî, Tahran 1330 hş.). Sûr-i İsrâfîl, Surûş, Îrân-ı Künûnî, Âftâb ve Şûrâ gazetelerinde yayımlanan makalelerinden meydana gelmiştir. Daha sonra Muhammed Debîr-i Siyâkı "Mecmaʿu'l-emsâl-i Dihû", "Hezeyânhâ-yi Men", "Yâddâşt-ı Perâkende" gibi makalelerini de ekleyerek eseri Makālât-ı Dihhudâ adıyla tekrar yayımlamıştır (Tahran 1358 hş.). 6. Nâmehâ-yi Siyâsî-yi Dihhudâ (nşr. İrec Efşâr, Tahran 1358 hş.).

Dihhudâ'nın, Fransız yazarlarından Rouchfoucauld'un özdeyişlerinden esinlenerek kaleme aldığı, felsefî ve ahlâkî özlü sözleri ihtiva eden Pendhâ ve Kelimât-i Kusâr adlı eseriyle Ferheng-i Franse be-Fârsî adındaki sözlüğü henüz basılmamıştır. Onun bu çalışmaları dışında, eski şair ve müelliflerin başkaları tarafından neşre hazırlanan eserleri hakkında eleştiri ve düzeltme niteliğinde çeşitli yazıları da yayımlanmıştır. Neşre hazırladığı Minûçihrî, Ferruhî, Mes'ûdî-i Sa'd-i Selmân, Sûzenî ve İbn Yemîn-i Tuğrâî divanları ise henüz basılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Browne, The Press and Poetry of Modern Persia, Cambridge 1914, bk. İndeks; a.mlf., LHP (1951-53), IV, 469-482; E. E. Berthels, Ocerkistorie Perridskog literatur, Leningrad 1928, s. 125-127; Muhammed Muîn, “Dihhudâ: Tercüme-i Ahvâl ve Lugatnâme” (Dihhudâ, Lugatnâme içinde), Tahran 1337 hş., I, 379-394, 397-401; Seyyid Hasan Takızâde, “Dihhudâ” (a.e. içinde), I, 394-396; Muhammed Debîr-i Siyâkı, “Sergüzeşt-i Lugatnâme-i Dihhudâ” (a.e. içinde), I, 430-528; A. Bausani – A. Pagliaro, Storia della litteratura perssiana, Milano 1960, bk. İndeks; Rypka, HIL, bk. İndeks; Yahyâ Âryanpûr, Ez Sabâ ta Nîmâ, Tahran 1350 hş., II, 77-105; Muhammedi İstiʻlâmî, Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981, s. 82-94; Muhammed Muîn, “el-Kāmûsü’l-Fârsiyyü’l-kebîr: Lugatnâme li’l-ʿallâmeti’l-merhûm ʿAli Ekber Dihhudâ”, Dirâsâtü’l-edebiyye, sy. 2-3, Beyrut 1959, s. 147-162; Golam Hoseyn Youssofi, “Dehkhoda’s Place in the Iranian Constitutional Movement”, ZDMG (1975), s. 117-132; Veliyyullâh-i Drüdyân, “Güzîde-i Kitâbşinâsî-yi Dihhudâ”, Neşr-i Dâniş, VI/4-5, Tahran 1365 hş., s. 60-65; Seyyid Ahter Hüseyin, “Nigâhî be Şahsıyyet-i Ali Ekber Dihhudâ”, Dâniş, sy. 22, İslamâbâd 1990, s. 19-23; Vĕra Kublĕkova, “Dehkhodā”, DOL, III, 44; A. H. Zarrinkoob, “Dehkhuda”, EI[2] Suppl. (İng.), s. 207-208.

Dâvud İbrâhimî

DİHKAN

(دهقان)

Sâsânîler'le Ortaçağ'daki bazı İslâm devletlerinin idarî teşkilâtında köy reisi, şehir ve yöre beyi anlamına gelen bir tabir.

Aslı Farsça dih (köy) ile -gân nisbet ekinden meydana gelen dihgân olup dihkan şeklinde Arapça'ya geçmiştir.

Sâsânîler devrinde İran'da ve Orta Asya'da, sayıları hiç de az olmayan soylular sınıfına dihkan deniliyordu. Mes'ûdî'ye göre dihkanlar, Sâsânî hükümdarlarından Hoşeng'in kardeşi Vehgerd'in on oğlundan gelmişlerdir (Mürûcü'z-zeheb, I, 284). Dihkanlar Sâsânîler döneminde umumiyetle köylerin idaresinden sorumlu idiler. Her dihkan bir veya birkaç köyü yönetiyor ve devlet adına vergi topluyordu. Ancak dihkanların Sâsânîler devrinin sonlarında Orta Asya'da olduğu gibi İran'da da şehirleri idare ettikleri görülmektedir. İslâm orduları Sâsânî topraklarında harekâtta bulundukları sırada Deskere, Enbâr, Bâbil, Meysân ve Ahvaz ile diğer birçok şehir dihkanlar tarafından yönetilmekteydi. Ayrıca Horasan'daki Herat, Merverrûz, Nîşâbur dihkanlarının müslümanlara tâbi olarak mevkilerini korudukları bilinmektedir. Bu bilgiler, dihkanların küçük bir asilzade sınıfını teşkil ettiğine dair görüşü (L'Iran sous les Sassanides, s. 106) doğrulama imkânı vermemektedir. Sâsânî Hükümdarı Kisrâ Enûşirvân'ın (531-579) annesinin, Nîşâbur'a bağlı İsferâyin veya İsfahan'a bağlı Erdistan şehri dihkanının kızı olduğu bir kaynakta zikredilmiştir. Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün babası İshak da Horasanlı bir dihkandı. Bu husus, dihkanların asalet ve siyasî mevki bakımından büyük önem taşıdıklarını gösterir. Mes'ûdî dihkanların beş dereceye (merâtib) ayrıldıklarını ve bunlardan her birinin farklı elbiseler giydiğini söyler. Bu da muhtemelen asalet derecelerinden ileri gelmeyip köy dihkanı, şehir dihkanı ve yöre dihkanı gibi memuriyetlerin ehemmiyetleriyle ilgilidir.

Müslümanlar İslâm hâkimiyetini kabul eden dihkanları yerlerinde bıraktılar, diğerlerinin yerine de başkalarını tayin ettiler. Çünkü fâtihler karşılarında

yerli halkın sorumlu temsilcilerini görme ihtiyacını duyuyorlardı. Böylece dihkanlar uzun bir süre mevkilerini korudular ve hem kendi kavimlerine hem de

müslümanlara faydalı hizmetlerde bulundular. Bu sebeple dihkanların sosyal ve iktisadî imtiyazlar karşılığında siyasî ehemmiyetlerinin kaybolmasına razı oldukları şeklindeki görüş (Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 44) kabul edilemez. Çünkü ülkenin idaresi dihkanların iradesine bağlı olmadığı için Sâsânî Devleti'nin yıkılışında onların mesuliyeti yoktu.

Dihkanların İslâmî devirde yaptıkları hizmetler esas itibariyle eskisinden farksızdı. Onların başlıca işleri, halktan topladıkları vergileri âmil ve emîrlere teslim etmekti; dirlik ve düzenliğin sürdürülmesinde hizmetleri görüldüğü gibi silâhlı adamları ile de emîrlerin seferlerine katılıyorlardı.

Dihkanlar varlıklı insanlardı. Horasan'daki bir köy dihkanının, Hârûnürreşîd ile askerlerini bir kıtlık yılında halka külfet yüklemeden dört ay beslediği söylenir (Beyhakī, s. 497). Ya'kubî, IX. yüzyılın sonlarına doğru İsfahan şehrinin Yehûdiye semtiyle Cermaksân köyünde seçkin dihkanlarla Araplar'ın oturduklarını yazdığı gibi yine İsfahan'a bağlı diğer birçok köyde de dihkanların yaşadıklarını haber verir (Kitâbü'l-Büldân, s. 274). Fakat dihkanlar İran'da resmî hüviyetlerini büyük bir ihtimalle IX. yüzyılda kaybettiler. Bunun sebebi, İslâmiyet'in ülkenin her yerinde kesin bir şekilde yerleşmesidir. Gerçekten müslüman halkın kendi devleti karşısında bu temsilcilere artık ihtiyacı kalmamıştı.

IX. yüzyıldan sonra dihkan "köy sahibi, köyün ileri geleni, çiftçi, arazi sahibi" ve "köylü" anlamlarında kullanıldı. Bilhassa XIII. yüzyıldan itibaren dihkan sadece "köylü" mânasını taşıdı. Bunlardan başka dihkanın XI. yüzyılda ve daha önceleri bedevînin zıddı olarak şehirli Araplar, İranlılar ve eski Acem padişahlarının kıssalarını bilen kişileri ifade etmek için de kullanıldığı görülmektedir.

Mâverâünnehir'e gelince, Sâmânîler'in ortaya çıkışlarına kadar siyasî birlikten mahrum bulunduğu için dihkanların durumları burada farklı idi. Gerçekten Mâverâünnehir'de dihkanların yetkileri daha genişti. Sayıları pek çok olan bu dihkanlar müstahkem hisarlarda yaşayarak idarelerindeki

yerleri kontrolleri altında tutuyorlardı. Şehir ve yöreleri yöneten hükümdarlar da bu sınıfa mensup olup onlar da dihkan unvanı ile anılıyorlardı. İbnü'l-Esîr 104 (722-23) yılı olaylarını anlatırken Semerkant dihkanından söz eder (el-Kâmil, V, 109). Ebû Müslim 134'te (751) Semerkant'a geldiğinde daha önce Horasan'da yaptığı gibi o yöredeki dihkanların birçoğunu öldürtmüştü (a.g.e., V, 453). Buna karşılık Halife Mu'tasım-Billâh (833-842) teşkil ettiği hassa ordusunda Mâverâünnehirli dihkanlara da yer verdi. Hatta bu ordudaki "ebnâ" denilen askerî birlik Ferganalı dihkanların çocuklarından teşkil edilmişti (Muhammed b. Ahmed, s. 119). Mâverâünnehir'de dihkanların ehemmiyetlerini kaybetmeleri, İslâmiyet'in bu ülkede de yayılması ve kökleşmesiyle ilgilidir. Sâmânî Devleti'nin ülkenin siyasî kaderine hâkim olması ve Türkler'den oluşan hassa ordusuna sahip bulunması bu sınıfı daha önemsiz bir duruma düşürmüş ve dihkanlık Karahanlılar devrinde tamamen ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh, (Rıdvân), s. 252, 264, 265, 271, 338, 370; Ya'kubî, Târîh, Necef 1384, I, 137-153; a.mlf., Kitâbü'l-Büldân, s. 274, 275; İbn Rüste, el-Aʿlâku'n-nefîse, s. 160, 161; Taberî, Târîẖ (de Goeje), I, 434; II, 1144, 1237, 1244; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 291, 323; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), I, 284; a.mlf., et-Tenbîh, Kahire 1357, s. 90-91, 94; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, II, 449, 471, 488; Hudûdü'l-ʿâlem (Sutûde), s. 83, 84, 112, 114, 120; Makdisî, Ahsenü't-tekāsîm, s. 275, 276; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîhu'l-ʿulûm (nşr. G. van Vloten), Leyden 1968, s. 119; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 192; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (nşr. Kasım Ganî – Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324, s. 492; Nerşahî, Târîh-i Buhârâ (nşr. Rezavî), Tahran, ts., s. 5, 6, 7, 9, 46, 55, 63-64, 72-73, 102; Beyhakī, Târîẖ (Behmenyâr), s. 47, 73, 497; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 30, 90, 92, 109, 153, 184, 216, 238, 453, 455, 480; Târîh-i Sîstân (nşr. Melikü'ş-şuarâ Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 81, 106; Mücmelü't-tevârîh ve'l-kısas, (nşr. Melikü'ş-şuarâ Bahâr), Tahran 1318 hş., s. 34, 69, 420; A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, Copenhagen 1936, s. 106, 107, 254, 295, 508; W. Barthold, Turkestan down to the Mongol Invasion,

London 1958, s. 180, 181, 226, 227, 307-308; a.mlf., İslâm Medeniyeti, Ankara 1963, s. 44, 45, 107; R. Levy, An Introduction to Persian Literature, London 1969, s. 10, 13, 16; Dihhudâ, Lugatnâme, XIV, 461-463; Ann. K. S. Lambton, “Dihkan”, EI^2 (İng.), II, 253-254.

Faruk Sümer

DİHKĀNÎZÂDE UBEYDULLAH KUŞMÂNÎ

(ö. 1808’den sonra)

Nizâm-ı Cedîd’le ilgili eserler yazan Osmanlı seyyahı.

Hayatı hakkında bilinenler hemen sadece kendi eserlerine dayanmaktadır. Kendisini “seyyah bir derviş” olarak niteleyen Kuşmânî Efendi’nin doğum yeri ve tarihi belli değildir. III. Selim’in cülûsundan on sekiz ay sonra yani 1790 yılı içinde seyahate çıktı. Bu seyahatin nereden başladığı ve nereye yönelik olduğu bilinmemektedir. Seyahatinin beşinci yılına rastlayan 1209’da (1794-95) İstanbul’a gelen Kuşmânî’nin hangi beldeleri dolaştığı ve İstanbul’da ne yaptığı hakkında da eserinde bilgi yoktur. Ancak bazı ifadelerinden Rusya’da veya Rus sınırına yakın yerlerde dolaştığı anlaşılmaktadır. 1803-1805 yılları arasında bulunduğu İstanbul’da Nizâm-ı Cedîd aleyhtarı Tayyar Mahmud Paşa’nın casusu olduğu suçlamasıyla hapsedilmiş, ancak Sultan Selim’in müdahalesiyle kurtulmuştur. 1220 (1805-1806) yılında Erzurum’da bulunduğu anlaşılan müellif tekrar İstanbul’a dönmüş, Ekim 1808’de camide yaptığı bir konuşmada yeniçerileri ağır bir dille tenkit edince şehirden uzaklaştırılmıştır. Kuşmânî’nin daha sonraki hayatı, ölüm yeri ve tarihi hakkında bilgi yoktur.

Eserleri. 1. Zebîre-i Kuşmânî fî ta‘rîfi nizâmı İlhâmî. Nizâm-ı Cedîd’i savunmak için kaleme alınmıştır. İlhâmî III. Selim’in mahlasıdır. Ubeydullah Kuşmânî, eserini Kadı Abdurrahman Paşa’nın teşvikiyle ve öldükten sonra iyi bir adla anılmak amacıyla yazdığını belirtir. Eserin telifi, III. Selim’in tahttan indirilmesinden hemen önce yani 1806 yılı içinde tamamlanmıştır. Kitap bir mukaddime, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Mukaddimede III. Selim’in tahta çıkışı ve bazı icraatlarından, özellikle Nizâm-ı Cedîd askerleri için kışlalar yaptırmasından bahseden müellif, yer yer askerî eğitimin ve savaş ilmini öğrenmenin gereğine de temas etmekte, ayrıca Nizâm-ı Cedîd’e dil uzatanlara âyet ve hadislerle cevaplar vermektedir. “Makale” adını verdiği bölümlerin birincisinde yine

Nizâm-ı Cedîd'in savunmasını yapan müellif düşmana karşı koymanın farz olduğunu, eğitimsiz askerin işe yaramadığını belirtmektedir. Yine bu kısımda trampet vb. aletlerin kullanılmasının câiz olduğu, Nizâm-ı Cedîd askerlerinin kıyafetlerinin küfür alâmeti sayılamayacağı çeşitli aklî ve naklî delillerle izaha çalışılmaktadır. İkinci makalede yeniçerilerin bâtıl yolda oldukları, hakiki tevekkülün mânası, tembelliğin kötülüğü, ülü'l-emre itaatin farz olduğu üzerinde durulmakta ve Asr-ı saâdet'ten, Abbâsî ve Selçuklu ordularından örnekler verilmektedir. Bu arada yeniçerilerin müptelâ olduğu kötü alışkanlıklara, özellikle tütün tiryakiliğine dikkat çekilmektedir. Eserin sonuç kısmı daha önceki konuları

takviye amacıyla kaleme alınmış olup burada da yeniçeriler ağır bir dille yerilmekte, bu arada çeşitli nasihatler verilmektedir. Çok miktarda âyet ve hadise yer vererek eserine dinî bir hüviyet kazandıran ve korkusuzca Nizâm-ı Cedîd'in müdafaasını yapan Ubeydullah Efendi'nin Nizâm-ı Cedîd düşmanlarından kendisine bir zarar gelebileceğinin hatırlatılması üzerine, "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" vazifesinin herkese vâcip olduğunu, kendisinin de bunu yaptığını ifade etmesi (Zebîre-i Kuşmânî, s. 22), eserin yeni düzene karşı askerî ve dinî çevrelerin tepkilerini frenleme gibi bir görev üstlendiğini göstermektedir. Zebîre-i Kuşmânî'nin İstanbul'da Arkeoloji Kütüphanesi ile (nr. 375) İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 1603; İbnülemin, nr. T 3595) ve Berlin Devlet kütüphanelerinde (Sahrweide, V, 123-124) dört nüshası bilinmektedir. Bunlardan baş tarafında madalyon ve takrizler bulunan, bend başlıkları altın yaldızlı Arkeoloji Kütüphanesi nüshasının III. Selim'e takdim edilmek üzere bir hattata istinsah ettirildiği anlaşılmaktadır. Bazı biyografik ve bibliyografik eserler dışında adı pek geçmeyen, ancak Cevdet Paşa tarafından kaynak olarak kullanılan Zebîre-i Kuşmânî'yi Ömer İşbilir yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamıştır (bk. bibl.). 2. Fezleke-i Nasîhât-ı Kuşmânî. Bilinen tek nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde Cevdet Paşa kitapları arasında bulunan (nr. 75) ve tamamı 30 varak olan bu eser iki bölümden ibarettir. 1806 yılında Osmanlı - Rus savaşının başlaması dolayısıyla Avrupa devletlerine hitaben yazılmış bir beyannâme ile başlayan birinci bölümde Kabakçı İsyanı anlatılmaktadır. İkinci bölümde ise müellifin öteki eserlerinde olduğu gibi yeniçerilerin kötü durumları ele alınmakta, askerî eğitim ve savaş ilminin zaruretinden söz edilmektedir. Fezleke-i Nasîhât-ı Kuşmânî de Cevdet Paşa tarafından kaynak olarak kullanılmıştır (Târih, I, 11). Eserin iki bölümü arasındaki

üslûp farkı, bunlardan birincisinin başka biri tarafından yazılmış olabileceği intibaını vermektedir. 3. Mevâiz-i Kuşmânî. Müellifin, “ümmetin nizamına vesile olacak” bazı tavsiyelerini ihtiva etmektedir. Bilinen tek nüshası Millet Kütüphanesi’nde bulunan (Ali Emîrî, Şer‘iyye, nr. 591) ve 7 varaktan ibaret olan eser beş maddeden oluşmaktadır.

Kuşmânî’nin Zebîre-i Kuşmânî’de kaydettiği Risâle-i İhsâniyye, Terkîb-i Rehber, Nevâibnâme-i Kuşmânî, Seyahatnâme-i Kuşmânî ve Kanunnâme adlı eserlerinin nüshalarına henüz rastlanmamıştır.

Kitaplarını mev‘iza tarzında kaleme alan Ubeydullah Kuşmânî’nin dili ağdalı, ifadeleri muğlak ve cümleleri uzundur. Müellif beğendiği kişileri uzun uzun methederken beğenmediği kimseleri de kötü sıfatlarla yermekten çekinmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dihkānîzâde Ubeydullah Kuşmânî, Zebîre-i Kuşmânî fî ta‘rîfi nizâmı İlhâmî (haz. Ömer İşbilir, yüksek lisans tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Fezleke-i Nasîhât-ı Kuşmânî, Beyazıt Devlet Ktp., Cevdet Paşa, nr. 75; a.mlf., Mevâ‘iz-i Kuşmânî, Millet Ktp., Ali Emîrî – Şer‘iyye, nr. 591; Câbî Saîd, Târih (haz. M. Ali Beyhan, doktora tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 309; Cevdet, Târih, I, 11; Îzâhu’l-meknûn, s. 613; Osmanlı Müellifleri, III, 123; H. Sahrweide, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1981, V, 123-124.

Ömer İşbilir

DİHLEVÎ, Abdülazîz b. Ahmed

(bk. ABDÜLAZÎZ ed-DİHLEVÎ).

DİHLEVÎ, Abdülhak b. Seyfeddin

(عبد الحق بن سيف الدين الدهلوي)

Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-Dihlevî (ö. 1052/1642)

Hindistanlı muhaddis.

958 yılı Muharreminde (Ocak 1551) Delhi'de seçkin bir Türk ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Ecdadından Hindistan'a ilk göç eden Âga Muhammed et-Türk el-Buhârî (ö. 790/1388), Moğol istilâsından dolayı Buhara'yı terkederek buraya yerleşmişti. Bu sebeple Dihlevî Buhârî nisbesiyle de anılır. Hindistan'da hadis ilminin temelini ilk defa o attığı için "muhaddis", soyunu göstermesi bakımından da "Türk" lakapları onun adının ayrılmaz parçaları haline gelmiştir. Bir diğer lakabı da Hakkı'dır. Babası Şeyh Seyfeddin âlim, zâhid ve edip bir kimse idi. Akaid ve tasavvufa dair bazı kitapları ile şiirleri bulunmaktadır. Dihlevî ilk öğrenimini ondan yaptı. Önce bir yıl içinde Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi, sonra Arapça öğrenimine başladı. Yedi yıl süre ile hocası Muhammed Mukım'den ve Delhi Medresesi'ndeki diğer hocalardan İslâmî ilimler tahsil etti ve yirmi iki yaşında tahsilini tamamladı.

Babasının isteği üzerine onun medresesinde birkaç yıl hocalık yapan Dihlevî, yine babasının arzusuyla Abdülkadir-i Geylânî'nin torunlarından olan Şeyh Mûsâ b. Hâmid el-Hasenî'ye intisap etti (985/1577). Babasının ölümünden sonra (990/1582) devrinin önemli bir eğitim ve öğretim merkezi sayılan Ekber Şah'ın sarayına girdi. Burada gösterdiği başarı sebebiyle imparatorun lutuf ve ihsanına nâil oldu. Zamanının büyük kısmını imparatorun şairi Feyzî-i Hindî ve Tabakat-ı Ekberî'nin müellifi Mirza Nizâmeddin Ahmed el-Herevî ile birlikte geçiriyordu. Bu arada tarihçi ve ilim adamı Molla Abdülkadir el-Bedâûnî ile de irtibat kurdu. Sarayın önde gelenlerinin, dindarlığını ve şöhretini kendi şahsî gayeleri için suistimal ettiklerini anlayınca saraydan ayrıldı ve hacca gitmeye karar verdi. Bu maksatla Delhi'den ayrıldı, fakat gemiyi kaçırdığı için bir yıl

Ahmedâbâd’da beklemek zorunda kaldı. Burada kendisini Mirza Nizâmeddin

b. Muhammed el-Herevî misafir etti ve onu Hicaz’a bizzat uğurladı (996/1588). Mekke’ye vardığında Kenzü’l-ʿummâl müellifi Ali el-Müttakı’nin talebesi muhaddis Abdülvehhâb b. Veliyyullah el-Müttakı’nin ders halkasına iki yıl devam etti ve bu arada ona Mişkâtü’l-Mesâbîḥ’i okudu. Hocasından icâzet aldıktan sonra Hicaz’da bulunan diğer âlimlerden de faydalandı. Mekke’ye yerleşmek ve özellikle hadis ilmindeki hizmetlerine burada devam etmek istiyordu. Ancak hocası Abdülvehhâb onu Hindistan’a dönerek hizmetini kendi vatanında sürdürmeye ikna etti. Dihlevî bunun üzerine 1000 (1591-92) yılında Hindistan’a döndü ve Delhi’de bir medrese kurarak hadis öğretimiyle meşgul olmaya başladı. Diğer medreselerden farklı olarak bütün ilimleri Kur’an ve hadis temeli üzerine dayandıran metodu ve ciddi gayretleriyle Hint yarımadasında hadis ilminin temelini ilk defa onun attığı ve oğlu Nûrulhak ed-Dihlevî ile diğer talebelerinin bu geleneği devam ettirdiği kabul edilir.

O dönemde dinî ve kültürel yönden büyük bir cehalet içinde bulunan Hindistan’da sapık fırkalar, bozuk tasavvuf ekolleri, bid‘at ve hurafe son derece yaygındı. Abdülhak ed-Dihlevî bunlarla mücadeleye başladı. Halk arasında dinî şuurun yayılması ve kabuğuna çekilmiş ulemânın uyarılması hususunda gayret gösterdi. Hükümetin ileri gelen şahsiyetlerini de sünneti ihya etmeye, bid‘atları ortadan kaldırmaya teşvik ederek bu konuda çeşitli kitaplar ve risâleler yazdı, dersler ve konferanslar verdi. Bu maksatla halk üzerinde son derece etkili olan Hâce Muhammed Bâkı-Billâh ve Şeyh Ahmed-i Serhendî gibi âlim ve sûfî şahsiyetlerle iş birliği yaptı. Onun tasavvuf konusundaki kanaati şudur: “Tasavvuf fıkha muhtaç, ancak fıkıh tasavvufa muhtaç değildir. Tasavvuf ne kadar yüce ve değerli olursa olsun fıkhın faydası daha kapsamlıdır. Kısacası fıkıh ve şeriatla amel her şeyden önce gelir”.

Abdülhak ed-Dihlevî’nin sapık cereyanlara karşı durmaları için kendilerine mektup yazdığı devlet adamları arasında Moğol veziri Abdürrahim Hân-ı Hânân ve nâib Murtaza Han da bulunmaktaydı. İmparator Ekber Şah’ın vefatından sonra yerine geçen oğlu Cihangir’e verilmek üzere Murtaza Han’a uzun bir mektup yazdı ve bu mektubuna Tenbîhü’l-gāfilîn bi-

fenâʾi'd-dünyâ ve erbâbihâ ve'gtirâri'l-câhilîn bi-zehârifihâ ve esbâbihâ adını verdi. Daha sonra imparatoru on dördüncü cülûs yıl dönümünde ziyaret etti. Cihangir'in Şiî olan karısı Nurcihan'ın kendisine duyduğu nefrete rağmen imparatordan hürmet ve ikram gördü ve ona ayrıca er-Risâletü'n-Nûriyye fî beyâni kavâʿidi's-saltana ve ahkâmihâ ve erkânihâ ve esbâbihâ ve âlâtihâ adlı bir risâle sundu.

Abdülhak ed-Dihlevî, hadis ilimlerinde yarım asrı aşan hocalığı, Hanefî fıkhındaki dirayeti, yetiştirdiği binlerce talebesi, telif ettiği birçok eseri yanında Hint yarımadasında gerçek İslâm anlayışını yerleştirmek için sapık cereyanlarla, bâtıl fırkalarla, bid'at ve hurafelerle mücadele eden bir mürşid ve lider şahsiyetti. Sıddık Hasan Han onu hadis ilminde bir otorite kabul etmemekle beraber bu ilme yaptığı hizmetleri takdirle yâdetmektedir. İleri gelen talebelerinden biri olan, dindarlığı ve dürüstlüğü ile tanınan oğlu Nûrulhak, Agra kadılığı yanında yazdığı birçok eserle ve özellikle Sahîh-i Buhârî'yi Teysîrü'l-karî adıyla ve altı cilt halinde Farsça'ya tercüme etmesiyle şöhret bulmuştur. Dihlevî 23 Rebîülevvel 1052'de (21 Haziran 1642) vefat etti, vasiyeti üzerine Delhi'de Havz-ı Şemsî yakınında yaptırılan türbeye gömüldü.

Eserleri. Abdülhak ed-Dihlevî, Teʾlîfü'l-kalbi'l-elîf bi-kitâbeti fihristi't-tevâlîf adlı risâlesinde eserlerinden otuz kadarını saymakta ve her biri hakkında bilgi vermektedir. Bütün eserlerinin 100'ü bulduğu söylenmektedir. Bunların çoğunun dili yaşadığı bölgede hâkim olan Farsça'dır. Bir kısmını da Arapça olarak kaleme almıştır. Önemli eserleri şunlardır:

A) Hadisle İlgili Olanlar. 1. Lemaʿâtü't-tenkıh fî şerhi Mişkâti'l-Mesâbîh. Dihlevî'nin en büyük eseridir. Arapça olarak kaleme aldığı kitabın ilk iki cildi Muhammed Ubeydullah tarafından Lahor'da basılmış (1390/1970), diğer ciltleri daha sonra neşredilmiştir. Müellif hadisleri Hanefî mezhebini ön planda tutarak yorumlamıştır. Eserin hadis usulüne dair mukaddimesi Mişkâtü'l-Mesâbîh, ile birlikte Hindistan'da basıldığı gibi (1312, 1899) Selmân el-Hüseynî en-Nedvî tarafından Mukaddime fî usûli'l-hadîs adıyla ayrıca neşredilmiştir (Beyrut 1404 / 1984). Dihlevî, Mişkâtü'l-Mesâbîḥ'e daha büyük hacimde Farsça olarak Eşiʿatü'l-Lemaʿât fî şerhi Kitâbi'l-Mişkât adıyla bir şerh daha yazmıştır. Bu eser dört cilt halinde Leknev'de

basılmıştır (1277). Mişkât üzerinde Arapça olarak kaleme aldığı Esmâʾü'r-ricâl ve'r-ruvâti'l-mezkûrîn fî Kitâbi'l-Mişkât (bk. GAL Suppl., I, 621) ve Câmiʿu'l-berekât fî müntehabi şerhi'l-Mişkât adlı iki eseri daha vardır. 2. Mâ sebete bi's-sünne fî eyyâmi's-sene (Kalküta 1253/1837; Leknev 1307). Eserde muhtelif aylarda yapılması tavsiye edilen ibadet ve davranışlara dair rivayetler tenkit edilmektedir. 3. Tarîku'l-ifâde (Kalküta 1252 / 1836). Fîrûzâbâdî'nin Sifrü's-saʿâde adlı eserine Farsça olarak yazılmış şerhtir. Kitap et-Tarîku'l-kavîm şerhu's-sırâti'l-müstakım adıyla da bilinmektedir. 4. Tahkıku'l-işâre ilâ taʿmîmi'l-beşâre bi'l-cenne. Aşere-i mübeşşere*den başka muhtelif hadislerde cennetle müjdelendikleri belirtilen sahâbîlere dairdir. Dihlevî'nin ayrıca bazı kırk hadis çalışmaları, Risâle fî aksâmi'l-hadîs adlı bir kitabı ile Hz. Peygamber'e salâtü selâma dair eserleri de vardır.

B) Tasavvufla İlgili Olanlar. 1. Miftâhu'l-Fütûh (Leknev 1298 / 1881). Abdülkadir-i Geylânî'nin Fütûhu'l-gayb adlı eserinin Farsça tercüme ve şerhidir. 2. Cezzâbü'l-kulûb ilâ tarîki'l-mahbûb. Tasavvufa intisap eden kişinin yapması gereken şeyleri otuz üç babda özetlediği bir eserdir. 3. Meracü'l-bahreyn fi'l-cemʿi beyne't-tarîkayn (Delhi 1265/1848). Şeriatla tarikatın uyum içinde bulunduğunu göstermek üzere Farsça olarak kaleme alınmış bir eserdir. 4. Tahsîlü't-taʿarruf fî maʿrifeti'l-fıkhi ve't-tasavvuf. Müellif bu Arapça eserinde de aynı konuyu işlemiştir. 5. Âdâbü's-sâlihîn. Gazzâlî'nin İhyâʾü ulûmi'd-dîn'inden yeme, içme, uyuma, âdâb-ı muâşeret ve benzeri konuları özetlediği Farsça bir eserdir. Dihlevî'nin tasavvufa dair Mektûbât ve Terceme-i Gunyeti't-tâlibîn adlı eserleri de vardır.

C) Biyografiyle İlgili Olanlar. 1. Medâricü'n-nübüvve ve merâtibü'l-fütüvve (I-II, Delhi 1281 / 1864). Hz. Peygamber'in hayatına dair Hindistan'da yazılan kitapların en mükemmeli kabul edilen Farsça bir eserdir. Menâhicü'n-nübüvve adıyla Urdu diline de tercüme edilmiştir (Leknev 1277). 2. Matlaʿu'l-envâri'l-behiyye fi'l-hilyeti'l-celiyyeti'n-nebeviyye.

Arapça olan bu eser de Hz. Peygamber'in ahlâkı ve şemâiline dairdir. Kitabın bir nüshası Bengladeş'te el-Cem'iyyetü'l-Asyeviyye Kütüphanesi'ndedir. 3. el-Envârü'l-celiyye fî ahvâli'l-meşâyihi'ş-Şâzeliyye. Şâzeliyye tarikatına mensup sekiz büyük âlimin hal tercümesidir. 4. Zâdü'l-

müttakın fî sülûki tarîki’l-yakın. Ali el-Müttakı ile onun talebesi ve kendi hocası Abdülvehhâb b. Veliyyullah ve daha başkalarının biyografilerini ihtiva eden eserin iki yazma nüshası bilinmektedir (bk. bibl.). 5. Zübdetü’l-âsâr fî ahbâri kutbi’l-ahyâr (Bombay 1304 / 1887). Abdülkādir-i Geylânî’nin hal tercümesine dairdir. 6. Ahbârü’l-ahyâr fî ahvâli’l-ebrâr (Delhi 1270 / 1853). Kendi biyogrofisini de ihtiva eden kitap Hintli âlim ve mutasavvıflara dair olup Dihlevî’nin ilk eseridir. Aynı konuda Farsça olarak kaleme aldığı Ahvâl-i E˒imme-i İsnâ ˓Aşer ve Zübdetü’l-esrâr fî menâkıbi gavsi’l-ebrâr adlı kitapları da vardır.

D) Diğer Eserleri. Dihlevî’nin ayrıca tarih, fıkıh, mantık, nahiv ve diğer ilimlere dair muhtelif çalışmaları olup bunlardan bazıları şunlardır: 1. Cezbü’l-kulûb ilâ diyâri’l-mahbûb. Farsça olarak kaleme alınan ve Târîh-i Medîne olarak da bilinen eser Hakîm Seyyid Ali İrfan tarafından Urduca’ya tercüme edilmiş ve yayımlanmıştır (Lahor 1988). 2. Fethu’l-mennân fî te˒yîdi mezhebi’n-Nu˓mân. Fıkhî konuları hadislerle açıkladığı bir eserdir (bk. GAL Suppl., II, 603). 3. Tekmîlü’l-îmân ve takviyetü’l-îkān. Akaide dair olan bu Farsça eserinde hilâfet konusunu geniş bir şekilde ele almıştır. 4. et-Târîhu’l-Hakkı. Farsça olarak kaleme alınan eser Hindistan’da İslâmiyet’in yayılışından X. (XVI.) yüzyıla kadar geçen dönemi içine alan bir Hint tarihidir. 5. Zikrü’l-mülûk. Bu eserde Gurîler devrinden Ekber Şah zamanına kadar olan dönemi içine alan bir Hint tarihidir. 6. İrşâdü’l-mekâtîb ve’r-resâ˒il ilâ erbâbi’l-kemâl ve’l-fezâ˒il. Müellifin çoğu tasavvufa dair altmış yedi risâlesinden meydana gelmiştir.

Dihlevî bunlardan başka, Ali b. Ömer el-Kâtibî’nin mantığa dair Şemsiyye adlı eserini hem şerhetmiş hem de ed-Dürretü’l-behiyye adıyla ihtisar etmiştir. Ayrıca tecvide dair ed-Dürrü’l-ferîd fi’l-kırâ˒ati ve’t-tecvîd (fî beyâni kavâ˓idi’t-tecvîd) adlı bir çalışması, tefsire dair Ta˓lîku’l-hâvî ˓alâ tefsîri’l-Beyzâvî adlı bir kitabı olduğu kaydedilmektedir. Âdâbü’l-libâs adlı kitabı da önemli eserlerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhak ed-Dihlevî, Mukaddime fî usûli’l-hadîs (nşr. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî), Beyrut 1404/1984, nâşirin mukaddimesi, s. 27-30; Keşfü’z-zunûn, I, 581; Sıddık Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), III, 228-229; a.mlf., el-Hıtta fî zikri’s-sıhâhi’s-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 146; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 725-728; Serkîs, Muʿcem, I, 889; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-havâtır, V, 206-215; Brockelmann, GAL Suppl., I, 621; II, 603; Îzâhu’l-meknûn, I, 88, 360, 608; II, 16, 66, 179, 419, 526; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 503; Muhyiddin el-Elvâî, ed-Daʿvetü’l-İslâmiyye ve tetavvüruhâ fî şibhi’l-kārreti’l-Hindiyye, Dımaşk 1406/1986, s. 379, 384, 387, 401, 412, 427, 433; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü’l-ʿArabiyye, s. 85-86, 9697; Muhammed Ahmed es-Sıddîkı, “eş-Şeyh ʿAbdülhak el-Muhaddis ed-Dihlevî”, Sekāfetü’l-Hind, XII/4, New Delhi 1961, s. 39-44; Mahmûd Ahmed Gazî, “el-İmâmü’l-muhaddis ʿAbdülhak ed-Dihlevî”, MMLADm., LI/3 (1976), s. 592-611; M. S. Akhtar, “An Introduction to the Life and Works of Sheikh ʿAbd al-Haqq Muhaddith Dihlavı”, MW, sy. 68 (1978), s. 205-214; Iqtidar Hussain Siddiqui, “Zad al-Muttaqeen wa Saluk-i Tariq al-Yaqin”, Bulletin of the Institute of Islamic Studies, sy. 17-21, Aligarh 1984-88, s. 69-79; Mohammad Shafi, “ʿAbd al-Hakk b. Sayf al-Dın”, EI^2 (İng.), I, 60-61; a.mlf., “ʿAbdülhak Hakkı b. Seyfiddîn”, UDMİ, XII, 830-832; N. H. Zaidi, “ʿAbd al-Haqq Dehlawı”, EIr., I, 113-114.

İsmail Hakkı Ünal

DİHLEVÎ, Abdülkādir b. Ahmed

(عبد القادر بن أحمد الدهلوي)

Abdülkādir b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdirrahîm ed-Dihlevî (ö. 1230/1815)

Kur'ân-ı Kerîm'i Urduca'ya çeviren İslâm âlimi.

1167 (1753) yılında Delhi'de doğdu. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Abdülaziz ve Refîuddin'den sonra üçüncü oğludur. Dokuz yaşında iken babasını kaybettiği için daha çok ağabeyi Abdülazîz ed-Dihlevî'den faydalandı. Tasavvufî yönden Şeyh Abdüladlî ed-Dihlevî'ye intisap etti. Tahsilini tamamladıktan sonra Mescidi Ekberâbâdî adıyla bilinen Delhi büyük camiindeki ders halkalarında hadis, fıkıh ve tefsir okuttu ve çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Abdullah b. Hibetullah el-Betrhânevî, İsmâil b. Abdülganî ed-Dihlevî, Fazl-ı Hak Hayrâbâdî, Mirza Hasan Ali eş-Şâfiî el-Leknevî, İshak b. Efdal el-Ömerî ed-Dihlevî, Mahbûb b. Ali el-Ca'ferî, İshak b. İrfân el-Birîlvî ve Seyyid Ahmed Şehîd onun öğrencilerindendir. 19 Receb 1230 (27 Haziran 1815) tarihinde vefat etti ve Delhi'de babası Şah Veliyyullah'ın kabrinin yanına defnedildi. Dihlevî kaynaklarda zâhid, müstağni ve mütevekkil bir kimse olarak tavsif edilir.

Dihlevî'ye ün kazandıran eseri, Urduca'ya çevirdiği tefsirî mahiyetteki Kur'an tercümesidir. Mûzıhu'l-Kurân (Mûzıh-ı Kurʾân) adını verdiği bu tercümeyi 1205 (1791) yılında tamamladı. Ağabeyi Şah Refîuddin'in halkın ilgisini kazanamayan edebî nitelikteki tercümesine karşılık bu tercüme Hint müslümanları arasında çok yayılmış ve benimsenmiştir. Eserin ilk neşri, 1245 (1829) yılında Delhi'de Abdullah b. Seyyid Bahâdır Ali tarafından gerçekleştirilmiştir. Daha sonraki baskıları en çok Delhi'de olmak üzere Mîrut, İlâhâbâd, Ludhiana, Kanpûr, Leknev, Bombay ve Lahor'da yapılmıştır. Bu baskıların hepsinde Urduca tercüme yanında Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça metnine de yer verilmiştir. Eser ayrıca babası Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Farsça, ağabeyi Refîuddin'in Urduca Kur'an tercümeleriyle birlikte neşredilmiştir. Bazı baskılarında ise İbn Abbas

tefsiri, Sa‘dî-i Şîrâzî’ye isnat edilen tefsir, Hüseyin b. Ali’nin Tefsîr-i Hüseynî’si ve Ahmed Hasan ed-Dihlevî’nin Ahsenü’t-tefâsîr’i de yer almaktadır (geniş bilgi için bk. Binark-Eren, s. 527-532).

BİBLİYOGRAFYA

Sıddık Hasan Han, el-İksîr fî usûli’t-tefsîr, Kanpûr 1290, s. 106; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-havâtır, VII, 295-296; Muhammed Sadiq, A History of Urdu Literature, Delhi 1984, s. 311; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, ʿUlemâʾü’l-ʿArab fî şibhi’l-kārreti’l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 629; İsmet Binark – Halit Eren, World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur’an, Printed Translations 1515-1980, İstanbul 1406/1986, s. 527-532; M. S. Agwani, Islamic Fundamentalism in India, Chandigarh 1986, s. 14; “Abdülkadir ed-Dihlevî”, İA, I, 83; Sh. Inayatullah, “Abd al-Kadir Dihlawı”, EI² (İng.), I, 68; a.mlf. – [İdare], “(Şah) Abdülkādir Dihlevî”, UDMİ, XII, 935.

Mustafa Öz

DİHLEVÎ, Rahmetullah b. Halîlürrahman

(bk. RAHMETULLAH el-HİNDÎ).

DİHLEVÎ, Refîuddin

(bk. REFÎUDDİN ed-DİHLEVÎ).

DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah

(bk. ŞAH VELİYYULLAH).

DİHLEVÎ, Şeyh Abdullah

(bk. ABDULLAH ed-DİHLEVÎ).

DİHLİ

(bk. DELHİ).

DİHYE b. HALÎFE

(دحية بن خليفة)

Dihye b. Halîfe b. Ferve el-Kelbî (ö. 50/670 [?])

Hz. Peygamber'in Herakleios'a elçi olarak gönderdiği sahâbî.

Kuzey Arabistan'daki Kelb kabilesine mensup olan Dihye'nin hicretten önceki hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakla beraber onun genç yaşta sahâbî olduğu anlaşılmaktadır. Bedir Gazvesi'nden çok önce İslâmiyet'i kabul ettiği halde bu savaşa katılamamış, fakat Uhud Gazvesi'nden itibaren önemli savaşlarda bulunmuş, bir seriyyenin de kumandanlığını yapmıştır.

Hz. Peygamber, Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra heyetler tertip ederek komşu kabile ve devlet başkanlarına dine davet mektupları göndermiştir. Bunlardan Bizans İmparatoru Herakleios'a yazılan mektup, Dihye b. Halîfe tarafından hicretin 7. yılı Muharreminde (Mayıs 628) götürülmüştür. Dihye'nin asıl görevi, mektubu Herakleios'a ulaştırmak üzere Bizans'ın Busrâ (Filistin) valisine teslim etmekti. Ancak bu sırada imparatorun Filistin'de bulunması sebebiyle onun huzuruna çıkması teklif edildi. Kaynaklarda Dihye'nin bizzat Herakleios'la görüştüğü ve o esnada ticaret için Gazze'de bulunan Ebû Süfyân'ın da imparatorun isteği üzerine oraya gelerek görüşmede hazır bulunduğu belirtilir. Ancak Bizans kaynaklarında bu hususta herhangi bir bilgi mevcut değildir. Daha sonra Herakleios Dihye'ye bir mektup verdi; mektubu ileri gelen hıristiyan âlimi ve kendisinin yakın dostu Dagātır 'a götürmesini ve İslâmiyet hakkında onunla görüşmesini istedi. Dagātır 'a Hz. Peygamber'den de bir mektup getirmiş olan Dihye Rûmiye'ye onun yanına gitti. Dagātır İslâmiyet'i hemen kabul ettiği gibi Rumlar'ı kilisede toplayarak onları da müslüman olmaya davet etti. Daha önce kendisine son derece bağlı olmalarına rağmen Rumlar bu teklif üzerine Dagātır 'ı döverek öldürdüler (daha geniş bilgi için bk. DAGĀTIR). Muhammed Hamîdullah'ın tesbitine göre Hz. Peygamber'in Herakleios'a gönderdiği mektubun aslı günümüze kadar gelmiş bulunmaktadır (İslâm Peygamberi, I, 373 vd.).

Dihye b. Halîfe'nin başkanlık ettiği heyet, dönüş yolunda (Hamîdullah'a göre gidişte) Cüzâm kabilesinin yurdundan geçerken Hismâ mevkiinde soyulmuş, ancak çevredeki müslümanlar Dihye'nin yardımına koşarak eşyalarını geri almışlardır. Medine'ye dönüşte durum Hz. Peygamber'e anlatılınca Zeyd b. Hârise kumandasında Cüzâmlılar'a karşı bir askerî birlik sevkedilmiştir.

Dihye b. Halîfe'nin ticaretle meşgul olduğu ve Kur'an'daki bir âyetin (Cum'a 62/11) onun ticaret kervanının Medine'ye gelişi dolayısıyla indiği rivayet edilmektedir (Fahreddin er-Râzî, VIII, 208). Ancak bunun gerçeğe uymadığı ve bu âyetin Câbir b. Abdullah'ın kervanı hakkında nâzil olduğu belirtilmektedir (İbn Kesîr, IV, 367; Elmalılı, VII, 4992).

Cebrâil'in Dihye sûretine girerek Hz. Peygamber'e vahiy getirdiği ve ashaptan birçoğunun onu Dihye zannettiği hususu, kaynakların ittifakla vermiş olduğu bilgiler arasındadır. Enes b. Mâlik'in ifadesine göre Dihye ashâbın en güzeli olup iri cüsseli ve beyaz tenli idi (bk. Heysemî, IX, 378).

Dihye'nin Hz. Peygamber'den sonraki hayatı hakkında kesin bilgi yoktur. Onun Yermük Savaşı'na kumandan olarak katıldığı, Suriye'nin fethinden sonra Şam'ın Mizze semtine (İbn Ebû Hâtim'e göre Mısır'a) yerleştiği ve orada vefat ettiği rivayet edilir. Kaynaklarda ölüm tarihi de verilmemiş, sadece Muâviye devrine kadar yaşadığı belirtilmiştir. Bundan hareketle onun 50 (670) yılı dolaylarında vefat ettiği söylenebilir.

Dihye'nin rivayet etmiş olduğu hadis sayısı beş civarındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, Muʿcem, "dihye" md.; İbn Hişâm, es-Sîre, Beyrut 1381/1971, VI, 260-261; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 259, 276; II, 88, 116, 117; III, 422; IV, 249-251; VIII, 50, 68, 122; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 65, 75, 90, 93, 121; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), Beyrut 1390/1970, s. 44; Taberî, Târîḫ

(Ebü'l-Fazl), II, 582, 583, 642, 646-651; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, III, 349; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr, Musul 1405/1984, IV, 224-226; İbn Abdülber, el-İstî'âb, I, 472-474; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, VIII, 208; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, Kahire 1284, II, 130; Nevevî, Tehzîb, Beyrut, ts. (İdâretü't-tıbâ'ati'l-münîriyye), I/1, s. 185; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, VIII, 159-163; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 550-556; İbn Kesîr, Tefsîr, Beyrut 1388/1969, IV, 367; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IX, 378; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Kahire 1384/1964, III, 283-290; Elmalılı, Hak Dini, VII, 4992; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 13; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 361 vd., 373 vd., 576; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VII, 37 vd.; Suliman Bashear, "The Mission of Dihya al-Kalbı and The Situation in Syria", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIV, Jerusalem 1991, s. 84-114; H. Lammens, "Dihye", İA, III, 586; a.mlf. – [Ch. Pellat], "Dihya", EI² (Fr.), II, 283.

Ali Yardım

DÎKÜLCİN

(ديك الجن)

Ebû Muhammed Abdüsselâm b. Rağbân b. Abdisselâm b. Habîb el-Hımsî el-Kelbî (ö. 235/850)

Arap şairi.

Aslen Humus'a bağlı Selemye'den olup 161 (777-78) yılında Humus'ta doğdu. Göz renginin koyu yeşil olması sebebiyle "cin horozu" mânasına "Dîkü'l-cinn" lakabı ile meşhur olmuştur. Büyük dedesi Habîb b. Abdullah, Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında Dîvânü'l-atâ görevinde bulunmuştur. Dîkülcin ömrünün çoğunu Humus'ta geçirmiş, Suriye bölgesinden hiç ayrılmamış, hatta hilâfet merkezi olan Bağdat'a dahi gitmemiştir. Yazdığı şiirlere karşılık kimseden câize istemediği gibi kimseyi de hicvetmemiştir. Aynı dönemin şairlerinde pek nâdir görülen bu tutum, onun şiir konusunda kendisine güvensizliğinden kaynaklanmış olabilir. Nitekim Mısır'a giderken Humus'a da uğrayan Ebû Nüvâs Dîkülcin'le görüşmek istemişse de Ebû Nüvâs'a göre daha aşağı seviyede bir şair olduğunu düşünen Dîkülcin onunla görüşmekten kaçınmış, ancak Ebû Nüvâs'ın ısrarı üzerine görüşmeyi kabul etmiştir. Suriye bölgesinin dışına çıkmaması şöhretinin ve şiirlerinin yayılmasına engel olmuştur. Buna rağmen şiir tenkitçileri ve râviler onun usta bir şair olduğunu ifade etmektedirler.

Kaynaklarda mûtedil bir Şiî olduğu kaydedilen Dîkülcin, Ahmed b. Ali el-Hâşimî'nin ölümü üzerine yazdığı ve kardeşi Ca'fer b. Ali el-Hâşimî'ye tâziye için sunduğu mersiyede gulât-ı Şîa'ya mensup olanların imamlarına atfettiği sıfatları Ahmed b. Ali için kullanmıştır.

Şuûbiyye taraftarı olan Dîkülcin, Arap ırkçılığını eleştirerek Suriyeli hemşehrilerini Araplar'a karşı savunmuştur. Arap olmayanları hakir görenlere, "Arap'ın bize bir üstünlüğü yoktur; biz de onlar da İbrâhim'in çocuklarıyız, onlar gibi biz de İslâmiyet'i kabul ettik" derdi. Ayrıca bir

şiirinde, Mudar kabilesine ait üç ev dışında tamamı Yemenli Kahtânîler'den meydana gelen Humuslular'ın, Mudar kabilesinin bir koluna mensup olan Hz. Peygamber'e minberde üç defa salâtü selâm getirdiği için camilerinin imamını kabile taassubundan dolayı görevden nasıl uzaklaştırdıklarını anlatır (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XIV, 67). Şiirlerinde hemşehrilerinin Araplar'a karşı hukukunu

savunması ve kuzey Arapları ile güney Arapları arasındaki husumeti şiddetli bir dille kınaması dikkat çekicidir. Şuûbiyye taraftarı olduğunu ifade eden şiirlerinden çok azı günümüze kadar gelebilen Dîkülcin Humus'ta vefat etti.

Dîkülcinn'in şiirleri genel olarak mersiye ve gazel türündedir. Özellikle mersiye alanında büyük bir başarı göstermiştir. Bunlar arasında Hz. Hüseyin hakkında söylediği mersiyeler, birçok kimsenin duygularına tercüman olduğu için sık sık terennüm edilmiştir. Bazı şiir tenkitçileri Dîkülcinn'in mersiye türünde, kendisinden faydalanarak şiir kabiliyetini geliştiren çağdaşı meşhur Ebû Temmâm'dan daha üstün olduğunu kabul etmişlerdir (İbn Reşîk, II, 149). Merzübânî, Dîkülcin ile Muhammed b. Selâme b. Ebû Zür'a ed-Dımaşkı'yi Suriye bölgesinin en önemli iki şairi saymıştır (Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ, s. 428).

Babasından kalan mirasla Ahmed b. Ali el-Hâşimî ve kardeşi Ca'fer'den gördüğü yardımlar sayesinde maddî sıkıntı çekmeyen Dîkülcin, yeğeni Ebû Vehb'in ifadesine göre zevk ve safadan başka bir şey düşünmeyen, maddî hazlar uğruna varını yoğunu harcayan bir sefihti. Şiirlerinde de görülen bu hali yüzünden çok dindar bir kimse olan amcasının oğlu Ebü't-Tayyib ile araları açılmıştır. Bu arada Verd adlı Humuslu hıristiyan bir câriyeye âşık olan şair onun İslâmiyet'i kabul etmesi üzerine kendisiyle evlenmiştir. Pek azı günümüze kadar gelen şiirlerinin çoğunu Verd için söylediği gazellerle onun bu câriye ile evlenmesini istemeyen amcasının oğlunun evlilikten sonraki bir tertibi üzerine öldürdüğü, sonra da suçsuz olduğunu öğrendiği hanımı için söylediği hüzün ve pişmanlık dolu mersiyeler teşkil eder.

Dîkülcinn'in şiirlerini ilk defa, 377 (987) yılında hayatta olan Ali b. Muhammed eş-Şimşâtî bir divan halinde toplamıştır. Ancak bu divan günümüze kadar gelmemiştir. Çeşitli edebiyat kitaplarında bulunan 424

beyit kadar şiiri Muhammed b. Tâhir es-Semâvî (ö. 1950) tarafından bir araya getirilmiştir. Bundan başka Abdülmuîn el-Mellûhî ile Muhyiddin ed-Dervîş de onun çeşitli antoloji ve edebiyat kitaplarındaki şiirlerini bir araya getirerek Dîvânü Dîkilcin el-Hımsî adıyla neşretmişlerdir (Humus 1960). Şairin, Semâvî tarafından toplanan şiirleri görülmeden neşredilen bu divanında 417 beyit vardır. Dîkülcinn'in şiirleri, Semâvî'nin yayımlanmamış derlemesi de dikkate alınarak Ahmed Matlûb ve Abdullah el-Cübûrî tarafından Dîvânü Dîkilcin adıyla yeniden neşredilmiştir (Beyrut 1964). Divanın bu neşrinde 641 beyit bulunmaktadır. Mazhar Reşîd el-Haccî, daha sonra bu iki baskıdan faydalanarak Dîkülcinn'in divanını yeniden yayımlamış (Dımaşk 1987), ayrıca Dîkülcin el-Hımsî: Dirâse fî mükevvenâti'ş-şâʿir ve medâmîni şiʿrih (Dımaşk 1989) adlı bir eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîkülcin, Dîvân (nşr. Ahmed Matlûb – Abdullah el-Cebûrî), Beyrut 1981, nâşirlerin mukaddimesi, s. 5-21; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 102; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, XIV, 51-68; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354 → Beyrut 1402/1982, s. 428; Dâvûd-i Antâkî, Tezyînü'l-esvâk, Beyrut 1986, I, 292-293; İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1383/1963, II, 149; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 184-188; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 163-164; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XIV, 311-317; Brockelmann, GAL, I, 85; Suppl., I, 137; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 12-15; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), II, 85-86; Sezgin, GAS, II, 475; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿârâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 169; Şevkı Dayf, Târîhu'l-edeb, III, 324-326; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 271-273; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 5; "Dîvânü Dîkilcin el-Hımsî", Ahbârü't-türâsi'l-ʿArabî, XXXI, Küveyt 1987, s. 15; Şâkir el-Fehhâm, "el-Müstedrek ʿalâ Dîvâni Dîkilcin", MMLADm., LXVI/4 (1991), s. 690-726; A. Schaade, "Dîkülcin", İA, III, 586-587; a.mlf. – [Ch. Pellat], "Dık al-Djinn al-Hımsı", EI² (İng.), II, 275-276.

Hüseyin Elmalı

DİL

Türk devletlerinde ve özellikle Osmanlılar'da, ülkeleri ve orduları hakkında bilgi edinmek amacıyla düşman esirlerinden edinilen casus

(bk. CASUS).

DİL

(دل)

Kalp ve gönül anlamına gelen bir tasavvuf terimi

(bk. KALB).

DİL OĞLANI

Dîvân-ı Hümâyun’da ve sefâret tercümanları nezdinde çeşitli hizmetler
gören lisan bilir gençler için kullanılan bir tabir

(bk. TERCÜMAN).

DİL ve TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi tarafından çıkarılan dergi.

Ankara Üniversitesi kurulmadan önce faaliyete geçen Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde süreli bir yayın çıkarma çalışmaları 1940'ta başladı. Dört yıl sonra da Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi I (1940-1941) adıyla bir dergi İstanbul'da yayımlandı. 1067 sayfadan oluşan bu dergi kullanışsız bir ebattaydı ve herhangi bir sunuş yazısı da bulunmuyordu. Derginin sayfaları fakülteyi oluşturan bölümler arasında paylaştırılmış, bazı bölümler kendi hedefleriyle ilgili kısa sunuş yazıları koymuşlardı. Her bölüm ayrı basım yaptırdığı için bazı kayıtlarda bunlar müstakil dergiler şeklinde geçmektedir. Bu derginin ikinci bir sayısı çıkmamıştır.

Fakülte idaresi bu arada yeni bir süreli yayın projesini uygulamaya koyarak ilk sayısı Eylül 1942'de Ankara'da basılan Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi adıyla bir dergi yayımlamaya başladı. Derginin başında devrin Maarif vekili Hasan Âli Yücel ile fakülte dekanı Şevket Aziz Kansu'nun birer sunuş yazısı bulunmaktadır. Bazı makalelerin Batı dillerinden birine tercümelerinin de yayımlandığı derginin sonunda "Yayımlar Üzerine" başlığı altında yeni yayımlanmış kitaplar, "Haberler" başlığı altında da fakülte ve üniversite ile ilgili haberlere yer verilmiştir. Yazı işleri müdürlüğünü fakülte dekanının yaptığı derginin bir yayın kurulu vardı. Tatile rastlayan aylar dışında iki

ayda bir olmak üzere yılda beş sayı ve bir cilt olarak planlanan derginin 2. sayısı Ocak - Şubat 1943'te çıktı ve TemmuzAğustos 1943 sayısı ile ilk cilt tamamlandı. I. ciltte her sayıya ayrı sayfa numarası konmuş ve cildin sonunda her sayının ayrı ayrı fihristleri verilmiştir. II. cildin ilk sayısından itibaren (Kasım - Aralık 1943) her cilde baştan sona tek sayfa numarası verilmiş, IV. ciltten itibaren de (1946) cildin kendi içindeki sayı numaraları

terkedilmiş ve her cildin başına tek bir fihrist konulmuştur.

1942-1948 yılları arasında yayımlanan ilk altı cilt beşer sayı olarak planlandığı halde VII. cildin ilk sayısından itibaren (Mart 1949) mart, haziran, eylül ve aralık olmak üzere üç aylık periyotlarla yılda dört sayı yayımlanması kararlaştırıldı. Fakat bu da uzun sürmedi; dergi bazan iki (Mart - Haziran 1951), bazan üç sayı (Haziran - Eylül-Aralık 1953) bir arada çıkarılarak genelde yılda iki defa yayımlanmıştır. 1960'lı yıllardan itibaren fakülte bünyesindeki bölümler kendi dergilerini çıkarmaya başlayınca bu dergi önemli değişikliklere uğradı ve 1987'de XXXI. cilt ile birlikte yeni bir şekil aldı. Yaklaşık elli yıllık bir geçmişi olması dolayısıyla Türkiyat Mecmuası, Şarkiyat Mecmuası, Tarih Dergisi gibi doğrudan doğruya üniversite yayın organı olan dergiler arasında önemli bir yer işgal eden Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi'nin içinde yer alan araştırma ve incelemelerin daha çok tarih, arkeoloji, antrepoloji, coğrafya ağırlıklı olduğu, zaman zaman da dil ve edebiyatla ilgili yazıların neşredildiği görülmektedir.

1970'li yıllara kadar dergide yayımlanan makalelerin büyük kısmı küçük birer kitap hacminde iken son yıllarda çıkan sayılardaki makalelerin hacmi giderek küçülmüştür. Dergide yayımlanan geniş hacimli makalelerin belli başlıları şunlardır: Necati Akder, "Bir Aksiyon Problemi Olarak Felsefe" (1946, IV, 537-596); Mehmet Altan Köymen, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihinde Oğuz İstilâsı" (1947, V, 563-620); Faruk Demirtaş, "Osmanlı Devrinde Anadolu'da Oğuz Boyları" (1949, VII, sy. 2, s. 321-385); Ekrem Akurgal, "Bayraklı Kazısı" (1950, VIII, sy. 1, s. 1-97); M. Altan Köymen, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun Kuruluşu" (I-II, 1957, XV, sy. 1-3, s. 97-191; sy. 4, s. 1-107); Mübahat Türker, "Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri" (1958, XVI, sy. 3-4, s. 165-286); Faruk Sümer, "Oğuzlar'a Ait Destanî Mahiyette Eserler" (1961, XVII, sy. 3-4, s. 359-456).

Dergide özel sayı niteliğinde bazı sayılar da çıkmıştır. Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın birinci ölüm yıldönümü dolayısıyla hazırlanan özel bölüm (Mart - Nisan 1945, III, sy. 3); ünlü Alman şair ve yazarı Goethe ile ilgili olarak yayımlanan Goethe sayısı (Eylül 1949, VII, sy. 3); "Atatürk'ün 100. Doğum Yılına Armağan" adıyla çıkan sayı ile (1982, XXX, sy. 1-2) "Türkiye'de Eski Eser Kaçakçılığı, Tahribatı ve Korunması Sempozyumu"

başlığı ile bu konuya ayrılan bölüm (1990, XXXIV, sy. 1-2, s. 289-472) bunların en önemlileridir.

Çıkışından itibaren bugüne gelinceye kadar dergide birçok ilim adamı ve araştırmacının makaleleri yayımlanmıştır. Bunların belli başlıları arasında şu isimler yer almaktadır: Mustafa Akdağ, Necati Akder, Ekrem Akurgal, Şinasi Altundağ, Necla Aytür, Ünal Aytür, Bekir Sıtkı Baykal, Niyazi Berkes, Emin Bilgiç, Necdet Bingöl, Pertev Naili Boratav, Orhan Burian, Saadet Çağatay, W. Eberhard, Nusret Hızır, Halil İnalcık, Reşat İzbırak, Zeynep Korkmaz, Mehmet Altan Köymen, Akdes Nimet Kurat, Bahaeddin Ögel, Muhaddere N. Özerdim, Melâhat Özgü, Tahsin Özgüç, Faruk Sümer, Muzaffer Şenyürek, Selahattin Tansel, Mehmet Tuğrul, Osman Turan, Şerafettin Turan, Mübahat Türker, Ahmet Edip Uysal, Kemal Edip Ünsal (Kürkçüoğlu).

Elli yıllık geçmişine rağmen derginin genel bir dizini henüz yapılmamıştır. Sadece Enver Koray'ın hazırladığı Tarih Yayınları Bibliyografyası ciltlerinde süreli yayınlar kısmında söz konusu edilmiştir. Başlangıçta her cilt için yapılan toplu fihrist uygulaması sonradan terkedilmiş, kitap tanıtma ve haberler bölümleri de zaman içinde kaldırılmıştır.

Fakültenin bütün profesör, doçent ve asistanları derginin tabii yazarları sayıldıklarından dergi ile birlikte fakülte elemanlarının ilmî faaliyetlerinin gelişimi de takip edilebilmektedir. Ayrıca II. Dünya Savaşı öncesinde Türkiye'ye gelerek Türk üniversitelerinde hizmet veren bazı ilim adamlarının makaleleri de bu dergide yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi [koleksiyonu], I-XXXV; Enver Koray, Türkiye Tarih Yayınları Bibliyografyası, İstanbul 1971-87, IIV, tür.yer.

Mahmut H. Şakiroğlu

DİLÂVER HAN

(ö. 808/1405)

Hindistan’da Mâlvâ Devleti’nin kurucusu.

Bazı kaynaklara göre asıl adı Hasan, Hüseyin veya Âmid Şah Dâvud’dur. Onun Muizzüddin Muhammed b. Sâm’ın (Şehâbeddin Gurî) soyundan geldiği kabul edilmektedir. Tarih sahnesine çıkışı Delhi Sultanı Fîrûz Şah Tuğluk dönemine rastlar. Bu sırada kendisine sultan tarafından bir unvan ve mansıb verilmiştir. Dhâr şehrindeki Şeyh Kemâleddin Mâlvî’nin türbesinde bulunan bir mezar taşı kitâbesinden, 1392-1393 yıllarında Mâlvâ valisi olduğu anlaşılmaktadır. Dilâver Han adını ne zaman aldığı tam olarak bilinmemekle birlikte bunun kendisine Fîrûz Şah Tuğluk tarafından verilmiş olduğu tahmin edilmektedir. Fîrûz Şah’ın oğlu Muhammed Şah da onu Mâlvâ sûbedar*ı tayin etmiştir.

Dilâver Han, Fîrûz Şah’ın ölümünden sonraki karışık dönemde de Mâlvâ’daki görevini sürdürmekteydi. 1398’de Timur’un Hindistan seferi sırasında ülkesinden kaçan Delhi Sultanı Nâsırüddin Mahmud Şah Tuğluk’un Mâlvâ’ya sığınmasını sağladı; ona hükümdar muamelesi yaptı ve 1401’e kadar onu himaye etti. Ancak oğlu Alp Han (Hûşeng Şah Gurî) babasının bu bağlılığını tasvip etmeyerek ona karşı çıktı ve bu yüzden Mândû’ya gönderildi. Mahmud Şah’ın 1401’de Delhi’ye gidişi üzerine 1392’den beri yıllık vergisini ödememiş olan Dilâver Han oğlunun da teşvikiyle bağımsızlığını ilân etti. Ancak ömrü bu bağımsızlığın sonuçlarını görmeye yetmedi ve 1405’te âniden öldü. Kendisinin muhteris oğlu Alp Han tarafından zehirletildiği de iddia edilmektedir. Nitekim komşu Gucerât Sultanı I. Muzaffer Şah, yakın dostu ve kan kardeşi Dilâver Han’ın zehirletildiğini öne sürerek intikam için Mâlvâ’ya yürümüş ve Alp Han’ı yakalamışsa da daha sonra serbest bırakarak Dhâr’a göndermişti.

Mâlvâ’da ilk defa müstakil bir devlet kuran Dilâver Han’ın Dhâr’da bir cami-mescid yaptırdığı bilinmektedir. Tüzük-i Cihângîrî’de bu binanın inşasına dair verilen 870 (1465-66) tarihi, doğu kapısı üzerindeki kitâbenin

yanlış okunuşundan ileri gelmiş olup kuzey girişi üzerinde mevcut kitâbe yapılış tarihi olarak 807 yılı Receb ayını (Ocak 1405) gösterir.

Ayrıca onun Mândû'da kendi adını taşıyan bir mescidle kalenin Târâpûr girişini yaptırdığı da anlaşılmaktadır. Bu sonuncu eserdeki kitâbede her ne kadar onun adı zikredilmekteyse de bu yapının ölümünden sonra tamamlanmış olduğu sanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî, Leknev 1323, II, 234; The Tuzuk-i Jahangırı or Memoirs of Jahangır (trc. Alexander Rogers), London 1909, I, 407-408; J. Fergusson, History of Indian and Eastern Architecture, London 1910, s. 541; G. Yezdanî, Mandu: the City of Joy, Oxford 1929; Amır Ahmad Alavı, Shahan-i Malva, Lucknow, ts., s. 14-17; E. Barnes, "Dhar and Mandu", Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, XXI (1900), s. 339-391; Zafer Hasan, "Inscriptions of Dhār and Māndu", Epigraphia Indo - Moslemica (1909-10), s. 11-12, 19, 20-21; A. S. Bazmee Ansarî, "Dilawar Khan", EI² (İng.), II, 276.

A. S. Bazmee Ansarî

DİLÂVER PAŞA

(ö. 1031/1622)

Osmanlı sadrazamı.

Hırvat asıllı olup Enderun'da yetişti. Sırasıyla zülüflü baltacı ve çaşnigîr oldu; bir süre Mısır'da kullar ağalığı, Deşîşe nâzırlığı ve cizye eminliği görevlerinde bulundu. Daha sonra İstanbul'a getirilerek sarayda çâşnigîrbaşılığa tayin edildi. Bu görevde iken 1610'da Kırım Hanı Selâmet Giray'ın ölümü üzerine, İstanbul'da bulunan Canı Beg Giray'la birlikte Kırım'a giderek onun han olmasında rol oynadı.

1613 yılı başlarında çaşnigîrbaşılıktan Kıbrıs beylerbeyiliğine tayin edilen Dilâver Paşa, bir yıl sonra Cigalazâde Mahmud Paşa'nın yerine vezir rütbesiyle Bağdat beylerbeyiliğine getirildi. 1616'da Revan Seferi'ne katıldı ve İranlılar'ın muhtemel saldırılarına karşı Zekiye Kalesi civarında iki kale inşa ederek muhafazaları için buralara Bağdat'tan mühimmatla yeterli kuvvetler sevketti. Bu arada Bağdat'taki defterdarlık, bölük ağalıkları ve kâtiplik gibi mansıblardan azledilenlerin mülâzemet için İstanbul'a gönderilmelerini sağladı. Hille sancağına yasakçı olarak gidip reâyâya zulmeden Bağdat yeniçerilerinden bu görevi aldı. Yine aynı sancakta, sâdâttan olanların "cürm ü cinâyet" ve "bâd-ı hevâ" gibi sancak beyine ait gelirlere el koymak istemelerine engel oldu.

Dilâver Paşa, Ocak 1616'da vezâretle Diyarbekir beylerbeyiliğine getirildi; bu görevi sırasında vakıf ve timar meselelerindeki haksızlıkları, eyaleti dahilindeki isyan hareketlerini ve bazı ihtilâfları halletti (BA, MD, nr. 81, s. 118). Yine bu vazifede iken Revan kuşatmasına katıldı; Sadrazam Damad Mehmed Paşa'nın başarısız muhasarası sırasında bazı yararlıklar gösterdi (Topçular Kâtibi, s. 513-514).

II. Osman'ın tahta çıkışından (1618) sonra Rumeli beylerbeyiliğine getirilen Dilâver Paşa, bu görevde iken emrindeki kuvvetlerle Sadrazam Kayserili Halil Paşa'nın İran seferine katıldı. 10 Eylül 1618 tarihinde Osmanlı

ordusunun yenilgisiyle sonuçlanan Tebriz - Erdebil arasındaki Pulişikeste mevkiinde yapılan savaşta hazır bulunan Dilâver Paşa, Osmanlı kaynaklarında Serav Savaşı olarak geçen bu bozgundan sonra ikinci defa Diyarbekir beylerbeyiliğine tayin edildi. Bu sırada 26 Eylül 1618'de İran'la yapılan Serav Antlaşması'nda önemli rol oynadı. Daha sonra ikinci defa Bağdat beylerbeyi olan Dilâver Paşa'nın görevi çok geçmeden üçüncü defa Diyarbekir beylerbeyiliğine çevrildi. II. Osman'ın Lehistan üzerine 1621'de yaptığı Hotin seferine eyaletinin askeriyle katıldı ve Leh ordularının muhasarasında Turla (Dinyestr) nehrine dayanan sağ kolda yer aldı. 17 Eylül 1621'de Ohrili Hüseyin Paşa'nın yerine vezîriâzamlığa getirildi (Peçuylu İbrâhim, II, 377-378). Dilâver Paşa sadrazam olduktan sonra yapılan iki umumi hücum da başarısızlıkla neticelendi. Ruslar'ın Lehler'le anlaşması üzerine esasen savaşın aleyhinde olan Dilâver Paşa padişahı Lehistan'la barışa ikna etti (Hammer, VIII, 205-206).

Dilâver Paşa, Hotin seferinden dönüldükten sonra II. Osman'ın âsi Dürzî emîri Ma'noğlu Fahreddin'i cezalandırmak üzere Suriye'ye gitme fikrine karşı çıktığı gibi hacca gitmesine de muhalefet etti. Ancak Sultan Osman'ın Hicaz'a gitmekte ısrar etmesi ve bunu açıklaması, askerin padişah ve yakınları aleyhine ayaklanmasına yol açtı. İsyanın ilk günü olan 18 Mayıs 1622'de, padişahı hacca gitmekten vazgeçirmek üzere vezîriâzam sarayına gelen askerler üzerine Dilâver Paşa'nın adamlarının ateş açarak bazılarını öldürüp bir kısmını da yaralamaları, ertesi gün Sultan Ahmed Camii'nde ulemâ ile müzakereye girişen isyancıların idamını istedikleri kimseler arasında Sadrazam Dilâver Paşa'nın da yer almasına sebep oldu. II. Osman âsilerin istediği kişileri önce vermedi. Ancak isyancıların tahttan indirilmiş sultan I. Mustafa'yı tekrar tahta çıkarmaya hazırlandıklarını öğrenince Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhı'na sığınan Dilâver Paşa'yı onlara teslim etmek zorunda kaldı. Âsiler tarafından derhal parçalanan (19 Mayıs 1622) Dilâver Paşa'nın naaşı Üsküdar'da Miskinler Mezarlığı'na defnedildi (Sicill-i Osmânî, II, 339).

Osmanlı kaynaklarında tedbirsiz ve başarısız bir devlet adamı olarak nitelendirilen Dilâver Paşa (Kâtib Çelebi, II, 31), Urfa ile Birecik arasında Çâr Melik denilen yerde büyük bir han inşa ettirmiş, Seyitgazi'de yaptırmaya başladığı han ise IV. Murad zamanında tamamlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 80, s. 138, 219, 220, 234; nr. 81, s. 9 vd., 32, 73 vd., 116, 118, 189; Hüseyin Tûgı Çelebi, Musîbetnâme, Wien nationale Bibliothek, nr. H. O. 74, tür.yer.; Atâî, Zeyl-i Şekaik, s. 658, 679; Hasan Beyzâde Ahmed Paşa, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3277, II, 340, 342, 343, 344; Bostanzâde Yahyâ Efendi, Vak‘a-i Sultan Ahmed Han, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 611, tür.yer.; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 80, tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 368, 377 vd.; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 374-375, 390 vd., 406 vd.; II, 1 vd., 31; Solakzâde, Târih, s. 702-714; Mehmed Halîfe, Beşâretnâme-i Sultan Mustafa Han, Wien nationale Bibliothek, nr. Mixt. 21, tür.yer.; Abdurrahman Hibrî Efendi, Defteri Ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 3648, vr. 16b vd., 104ª; Naîmâ, Târih, II, 162 vd., 202 vd.; Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 67; Hammer (Atâ Bey), VIII, 158, 178-179, 203-206; Atâ Bey, Târih, II, 53; Sicill-i Osmânî, II, 339; M. Tayyib Gökbilgin, “Dilâver Paşa”, İA, III, 587-588; V. J. Parry, “Dilawar Pasha”, EI^2 (Fr.), II, 285.

Nezihi Aykut

DİLDÂR ALİ

(دلدار علي)

Dildâr Alî b. Muhammed Muîn b. Abdilhâdî en-Nasîrâbâdî (ö. 1235/1820)

İmâmiyye Şîası'nın Hindistan'da yetişen Usûliyyûn ekolüne bağlı âlimlerinden biri

1166 (1753) yılında Hindistan'ın Nasîrâbâd şehrinde doğdu. Nesebi, on birinci imam Hasan el-Askerî'nin kardeşi Ca'fer b. Ali el-Hâdî'ye ulaşır. Ailesi Sebzevâr'da ikamet etmekte iken büyük dedelerinden Necmeddin Ali, Sultan Mahmûd b. Sebük Tegin'in hizmetine girmesinden dolayı Hindistan'da yerleşmiştir.

Dildâr Ali, ilk öğrenimini Leknev yakınındaki Sendîle'de Haydar Ali b. Mevlâ Hamdullah'tan yaptıktan sonra İlâhâbâd'da Seyyid Gulâm Hüseyin'den matematik okudu. Ardından Ray Bereylî'de (Rai Bareilly) aklî ilimler konusunda Mevlâ Bâbullah'tan faydalandı. Daha sonra öğrenimine Feyzâbâd ve Leknev'de devam etti. Vahîd el-Bihbehânî diye tanınan Muhammed Bâkır Bihbehânî'den kendi eseri el-Fevâʾidü'l-Hâʾiriyye'yi ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin el-İstibsâr'ını, Seyyid Ali Tabâtabâî'den de Riyâzü'l-mesâʾil adlı eserini okudu. Bu arada hadis ve tarih konusunda Muhammed Mehdî eş-Şehristânî'den faydalandı. Daha sonra Necef'e giderek Muhammed Mehdî Bahrülulûm'un derslerine devam etti. Bir müddet Sâmerrâ'da kaldıktan sonra Meşhed'e gitti. Burada Muhammed Mehdî b. Hidâyetullah el-İsfahânî'nin derslerine katıldı ve 1200 (1786) yılında ondan icâzet aldı. Hindistan'a dönerek memleketi olan Nasîrâbâd'a yerleşti. Nasîrâbâd'da bir mescid ve on muharrem törenlerinin icrası için Gufrân Meâb adını verdiği bir Hüseyniyye* inşa ettirdi. Çalışmalarından haberdar olan Udhîler (Evedhîler) Devleti'nin başveziri Hasan Rızâ'nın daveti üzerine Leknev'e giderek oraya yerleşti. Burada ilmî faaliyetlerini sürdüren ve Sultan Âsafüddevle ile iyi münasebetler kuran Dildâr Ali, bu bölgede İsnâaşeriyye Şîası'nın ilk defa cuma namazı ve cemaatle namaz kılmasını, ilim ve vaaz meclisleri kurmasını sağladı. Şiî-Ca'ferî anlayışının

yayılması için sarfettiği gayretlerden dolayı çevresinde “el-allâmetü’l-fâik, kitâbullahi’n-nâtık, hâtemü’l-müctehidîn, şemsü’l-enâm, hüccetullah ale’l-âlemîn, âyetullāhi’l-uzmâ fi’l-evvelîn ve’l-âhirîn” gibi unvanlarla anıldı ve şöhreti Hindistan sınırlarını aştı. Bazı eserlerinin Irak’ta yayılması neticesinde kendisinden ders okumak için çok sayıda talebe Leknev’e geldi. Öğrencileri arasında en ünlüleri Seyyid Ahmed el-Muhammedâbâdî, Muhammed Ali en-Nîsâbûrî el-Kentûrî, Emîr Murtazâ b. Muhammed el-Keşmîrî ve oğlu Sultânülulemâ Seyyid Muhammed’dir. Dildâr Ali 19 Receb 1235’te (2 Mayıs 1820) Leknev’de vefat etti ve daha önce yaptırdığı Gufrân Meâb Hüseyniyyesi’nde defnedildi.

Eserleri. Dildâr Ali’nin hadis, akaid ve kelâm, fıkıh, tarih, felsefe, mantık ve diğer konularda yazdığı otuza yakın eserin bir kısmı şunlardır: 1. el-Erbaʿûne hadîsen. İlim ve âlimlerin faziletine dair hadisleri ihtiva eder (Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa, I, 415). 2. ʿİmâdü’l-İslâm fî ʿilmi’l-kelâm (Mirʾâtü’l-ʿukul). Beş büyük ciltten oluşan eserde kelâm ilminin beş konusu (tevhid, adl, nübüvvet, imâmet ve meâd) işlenmiştir. Eserin ilk üç cildi neşredilmiştir (Leknev 1318; yazma nüshaları için bk. Zübeyd Ahmed, II, 369). 3. İhyâʾü’s-sünne ve imâtetü’l-bidʿa. Abdülazîz ed-Dihlevî’nin Tuhfe-i İsnâ ʿAşeriyye adlı eserinin meâd ve rec‘at konularına karşı yazılan bu reddiye müellifin hayatında Kalküta’da basılmıştır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa, I, 309). 4. Hüsâmü’l-İslâm. Dihlevî’nin Tuhfe’sinin nübüvvet bahsi üzerine yazılan Farsça bir reddiyedir (Hindistan 1215; bk. a.g.e., VII, 12). 5. es-Savârimü’l-ilâhiyye. Tuhfe’nin adl konusu üzerine yazılmış bir reddiyedir (Ali el-Fâdıl en-Necefî, s. 420). 6. Hâtimetü Kitâbi’s-Savârim fî isbâti’l-imâme (Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa, X, 44). 7. Zülfikār. Tuhfe’nin on ikinci babı üzerine yazılan reddiyedir (a.g.e., X, 44). 8. Risâle fi’l-gaybe fi’r-reddi ʿale’t-Tuḥfe (Zübeyd Ahmed, II, 326). 9. Müntehe’l-efkâr fî usûli’l-fıkh. Çağdaşı Muhakkık el-Kummî’nin Metâlibü’l-kavânîn adlı eserine yazdığı reddiyedir (Leknev 1330). 10. Esâsü’l-usûl fi’r-reddi ʿale’l-Fevâʾidi’l-medeniyye. Muhammed Emîn elEsterâbâdî’nin ictihad ve taklit konusundaki düşüncelerini reddetmek amacıyla yazılan bu kitap, Seyyid Mehdî Bahrülulûm ve Seyyid Ali Tabâtabâî’nin takrizleriyle Hindistan’da neşredilmiştir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa, II, 4-5). 11. Şerhu bâbi’t-tahâre. 12. Şerhu bâbi’s-savm. 13. Şerhu bâbi’z-zekât. Bu üç kitap, Bihârü’l-envâr yazarı Muhammed Bâkır el-Meclisî’nin babası Muhammed Takı el-Meclisî’nin Hadîkatü’l-

müttakın adlı eserinin anılan bablarının şerhleridir. 14. Risâle fi'l-cumʿa. 15. er-Risâletü'z-zehebiyye. Altın ve gümüş kapları kullanmanın fıkhî hükmüne dairdir. 16. İsâretü'l-ahzân fî makteli'l-Hüseyin ʿaleyhi's-selâm. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesi konusunu işleyen bir eserdir. 17. Şerhu Hidâyeti'l-hikme. Sadreddin eş-Şîrâzî'ye ait felsefî eser üzerine yazılan şerhtir (son yedi eser için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, Tabakāt, II, 521-522). 18. Hâşiyetü Şerhi Süllemi'l-ʿulûm. Hamdullah Sendîlevî'nin mantık konusundaki eserinin hâşiyesidir. Bazı bölümleri Süllemü'l-ʿulûm ile birlikte neşredilmiştir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa, VI, 123). 19. eş-Şihâbü's-sâkıb. Sûfiyye'nin vahdeti vücûd anlayışına karşı yazılan bir reddiyedir. 20. Risâle fi'l-cevâb ʿan esʾileti Muhammed Semîʿ es-Sûfî.

Dildâr Ali'nin bunlardan başka oğlu Mehdî Ali'nin ölümü üzerine yazdığı Meskenü'l-kulûb ile Şehîd-i Sânî'nin vefatı dolayısıyla kaleme aldığı Meskenü'l-fuʾâd ve el-Mevâʿizü'l-Hüseyniyye, Gufrân meʾâb adlı eserleri de zikredilebilir (geniş bilgi için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, Tabakāt, II, 519-523; Aʿyânü'ş-Şîʿa, Muhsin el-Emîn, VI, 426).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Ali Habîbâbâdî, Mekârimü'l-âsâr der Ahvâl-i Ricâl-i Devre-i Kacâr, İsfahan 1351 hş., III, 987-988; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 772; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâtır, VII, 166-168; Brockelmann, GAL Suppl., II, 852; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VI, 425-426; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Tabakātü aʿlâmi'ş-Şîʿati'l-kirâmi'l-berere, Meşhed 1404, II, 519-523; a.mlf., ez-Zerîʿa ilâ tesânifi'ş-Şîʿa, Beyrut 1983, I, 115, 228, 309, 415, 523; II, 4-5; III, 483; IV, 127, 221, 440; V, 191, 289, 293; VI, 123; VII, 12; X, 44; XI, 177; XII, 40; XV, 169; XVI, 229; XVIII, 250; XIX, 71; XXIII, 269, 272; XXIV, 66; XXV, 219; XXX, 350; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, I, 142; II, 326, 369, 418; Ali el-Fâdıl en-Necefî, Muʿcemü müʾellifi'ş-Şîʿa, Tahran 1405, s. 420; Murtaza Hüseyin Fâdıl, "Gufrân Meʾâb", UDMİ, XIV/2, s. 542-549.

Mustafa Öz

DİLENCİLİK

Arapça'da s-e-l kökünden suâl, tese'ül ve mes'ele "sorma, isteme, dilenme" anlamına gelir. Dilenciliği ifade etmek üzere bu kökten gelen kelimelerin yaygın kullanımının yanı sıra III. (IX.) yüzyıldan itibaren küdye ve tekdie kelimelerine de rastlanmakta, dilenci karşılığında mükeddî kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Özellikle meselâ Câhiz'e ait Kitâbü Hiyeli'l-mükeddîn adlı eserin adında da görüldüğü üzere edep* literatüründe rastlanan bu kelimenin aslı, muhtemelen Farsça'da "dilenci" anlamına gelen gedâ kelimesidir. Klasik Arapça'nın daha sonraki dönemlerinde "etrafta dolanmak, dilenmek" anlamında derveze fiili, dilenci karşılığında ise mütederviz kelimesi yer yer kullanılmıştır. Bu kelimenin de Farsça asıllı olduğu bilinmektedir. Ayrıca İslâm Ortaçağı'nda dilenci, dolandırıcı, şarlatan ve hilebazların topluca kastedildiği benû sâsân tabirine de rastlanmaktadır ki bu tabir toplumun en düşük tabakasını oluşturan, kısmen Fars kökenli serseri dilenciler güruhunu ifade etmek üzere kullanılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, diğer anlamları dışında özellikle dilencilikle ilgili olarak üç âyette "isteyen, dilenen" anlamında sâil, bir âyette bunun çoğulu (sâilîn) geçmektedir; ayrıca bir âyette de fiil kalıbında kullanılmıştır (lâ yes'elûn = dilenmezler). Bu âyetlerin ikisinde, ihtiyacından dolayı isteyenin ve yoksulun zenginlerin mallarında belli bir hakkı olduğu bildirilmekte (ez-Zâriyât 51 / 19; el-Meâric 70 / 25), birinde de Hz. Peygamber'e hitaben, "İsteyeni azarlama" buyurulmaktadır (ed-Duhâ 93 / 10). İyi bir müminin başlıca dinî ve ahlâkî niteliklerinin sıralandığı diğer bir âyette ise (el-Bakara 2 / 177) bu müminin malından verdiği kimseler arasında ihtiyacından dolayı isteyenler de sayılmaktadır. Böylece Kur'ân-ı Kerîm'in, ihtiyacını arzederek yardım isteyen bir kimsenin boş çevrilmesini uygun görmediği anlaşılmaktadır. Fakat öte yandan Bakara sûresinin 273. âyetinde dilencilik insan haysiyetiyle bağdaşmayan bir tutum olarak değerlendirilmiştir. Burada mal yardımı yapılmaya ehil kimselerden söz edilirken, "Durumlarını bilmeyen, müstağni davranmalarından dolayı onları zengin zanneder. Sen onları görünüşlerinden tanırsın; onlar insanlardan ısrarla yardım dilenmezler" denilmektedir. Fahreddin er-Râzî, özellikle son cümleye dayanarak âyette ısrarlı olmaksızın ve yüzsüzlük etmeden

dilenenlerin kınanmadığı görüşünde olanların bulunduğunu hatırlatarak kendisinin ise bu görüşe katılmadığını belirtmiştir. Zira âyetin başında geçen, “Durumlarını bilmeyen, müstağni davranmalarından dolayı onları zengin zanneder” ifadesi dilenciliğin onur kırıcı bir davranış olduğunu açıkça göstermekte ve dolaylı olarak dilencileri kınamaktadır (Mefâtîhu’l-gayb, VII, 88).

Hadis kaynaklarında dilencilikle ilgili açıklamalar geniş yer tutar. Hatta birçok hadis kitabında bu konuya dair özel bablar ayrılmıştır. Hz. Peygamber, prensip olarak en temiz kazancın el emeği ve alın teriyle sağlanan kazanç olduğunu vurgulamıştır (bk. Wensinck, Miftâhu künûzi’s-sünne, “suâl” md.). Resûl-i Ekrem’in, yeni müslüman olan bazı kimselerden Allah’ın birliğine inanıp O’na ibadet etmeleri ve namaz kılmaları yanında dilencilik yapmayacaklarına dair söz alması (bk. Müslim, “Zekât”, 108; İbn Mâce, “Cihâd”, 41; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 27), İslâm’ın dilencilik karşısındaki tavrını göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

Kur’an’da olduğu gibi hadislerde de şerefini koruyan yoksullarla fakirliği istismar eden ve dilenmeyi bir kazanç yolu sayanlar arasındaki ahlâkî farka dikkat çekilmiştir. Bu hadislerin birinde, “Yoksul (miskin) bir iki hurma veya birkaç lokma ile baştan savılan kişi değildir; asıl yoksul müstağni davranan (müteaffif) kimsedir. İsterseniz, «Onlar insanlardan ısrarla istemezler” âyetini okuyunuz” (Müslim, “Zekât”, 102) denilerek dilenmenin İslâm ahlâkında başlıca bir fazilet olan malî iffet anlayışıyla bağdaşmadığı ortaya konmuştur. Elinin emeğiyle geçinme imkânı varken dilenenlerin, özellikle bu şekilde mal biriktirmek için avuç açıp isteyenlerin aslında cehennem ateşi talep ettiklerini (Müslim, “Zekât”, 105); bunların, dünyada yüzsüzlük ederek dilenmelerine karşılık âhirette yüz etleri soyulmuş olarak Allah’ın huzuruna çıkacaklarını ifade eden (Buhârî, “Zekât”, 52; Müslim, “Zekât”, 103, 104) hadisler dilenciliğin uhrevî cezasının ağırlığını göstermektedir. Âyet ve hadislerde, başkasından yardım istemenin hem onur kırıcı hem de uhrevî cezalar gerektiren bir tutum olarak gösterilmesi sahâbîleri derinden etkilemiştir. Nitekim, “Onlardan birinin kamçısı yere düşse herhangi bir kimseden kamçısını kendisine vermesini bile istemez” anlamındaki rivayet, sahâbîlerin dilencilik karşısındaki duyarlılıklarını ifade etmek üzere çeşitli kaynaklarda ve değişik ifadelerle nakledilmiştir (meselâ bk. Müslim, “Zekât”, 108; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 27).

İslâm âlimleri dilenciliğin prensip olarak câiz görülmemesinin sebeplerini şöyle sıralamışlardır: 1. Allah Kur'ân-ı Kerîm'de insanlar da dahil olmak üzere bütün canlıların rızıklarını vereceğini vaad etmiştir (meselâ bk. Hûd 11/6). Bundan dolayı ihtiyaç sahibi olan insan bunu önce Allah'a arzetmelidir. Şu halde başkalarına el açmak, Allah'ın bütün canlılara verdiği rızık garantisine güvenmeme anlamı taşır. Kölenin dilenmesi nasıl efendisine hakaret ise kullarının başkalarına el açması da Allah'a karşı saygısızlıktır. 2. Bir müslüman kendisini sadece Allah karşısında küçük görebilir. Bu durum kulluk anlamına geldiği için zillet değil izzettir. Dilenci ise sabırsızlık göstererek ihtiyacını Allah'tan başkasına arzettiği için kendisini küçük düşürmüştür. Böyle davranmakla da kendisine haksızlık etmiş sayılır. 3. Dilenciye yardım eden kişi her zaman samimi olmayabilir. Başka bir ifadeyle insan bazan vermediği takdirde kendisine yapılacak tarizlerden utandığı, bazan da gösterişten (riya) hoşlandığı için dilenciye yardım yapma durumunda kalabilir. Bu şekilde gerçekleşen dilencilik ise vereni psikolojik baskı altında tutma anlamı taşıdığından bir bakıma zulüm ve eziyet olur.

Tarih boyunca her ülkede zenginlerin yanında fakirler ve yoksullar da bulunmuştur. Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uygun olan davranış, ülkedeki fakirlerin tesbit edilerek ihtiyaçlarının devletin sosyal kuruluşları tarafından karşılanmasıdır. Eğer devletin bu tür kuruluşları yoksa veya bunlar yetersiz kalıyorsa o takdirde zengin olan kişilerin fakirlerin ihtiyaçlarını karşılaması gerekir. İslâm âlimlerine göre bir kişi çalışamayacak derecede güçsüz düşmüş ve herhangi bir şekilde zaruri ihtiyaçları karşılanmamışsa onun dilenmesi câizdir. Buna göre İslâm'da dilencilik kazanç yolu değil zaruret haliyle sınırlı bir ruhsattır. İslâm âlimleri bu ruhsatın verilmesinde aşağıdaki şartları aramışlardır: 1. Başkalarına el açan kişinin gerçekten zaruret içinde olması gerekir. Bu durumdaki bir kimse, bir süre beklemekle ihtiyacını karşılama imkânına sahipse ve bundan dolayı ağır zarar görmeyecekse beklemeyi tercih ederek dilencilik yapmamalıdır. Dilenmeyi mubah kılan zaruret halinin tesbiti çeşitli dönem ve yerlerdeki ekonomik şartlara göre değişmektedir. Meselâ bir günlük (sabah akşam) yiyeceğe sahip bulunan müslümanın dilenmeye hakkı olmadığı vurgulanmıştır. Buna göre sabit gelirli kimseler ücret veya maaşlarını alabilecekleri, ticaret veya zanaatla uğraşanlar da malî imkânlarına kavuşacakları zamana kadar ödünç vb. bir

yolla asgarî geçimlerini sağlayamayacak durumda bulunuyorlarsa dilenebilirler. Dilenme, ihtiyaç sahibinin içinde bulunduğu zaruret haliyle orantılı ve onunla sınırlı olmalıdır. Zaruret hali ortadan kalkınca başkalarına el açmaktan vazgeçmek gerekir. 2. Dilenen kişi şahsiyetini korumalıdır. Uygun gördüğü varlıklı kişiye ihtiyacını anlatmakla yetinmeli, ondan açıkça bir şey istememelidir. Eğer istemek mecburiyetinde kalırsa ısrar etmemeli ve kendisini küçük düşürücü davranışlardan kaçınmalıdır. 3. Kendisinden yardım istenen kişinin seçiminde isabetli hareket edilmelidir. Yardımına başvurulacak kimsenin fakirin halinden anlayan, malında yoksulun da hakkı

bulunduğunun şuurunda olan, dilenciyi azarlamayan, yaptığı iyiliği başa kakmayan (bk. el-Bakara 2 / 264), ayrıca alçak gönüllü, güler yüzlü ve hoşgörülü bir kişi olması arzu edilir. Âlimler, gönül rızâsı ile vermeyen kişiden sadaka almayı câiz görmemişler ve bu şekilde alınan şeyin mümkünse aynının, değilse bedelinin geri verilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, “sʾel” md.; Wensinck, Muʿcem, “sʾel” md.; Miftâhu künûzi’s-sünne, “süʾâl” md.; Müsned, I, 164, 167; II, 15, 88, 248, 257, 300, 395, 418, 495; V, 172, 181; Buhârî, “Zekât”, 18, 50, 52, 53, “Müsâkāt”, 13; Müslim, “Zekât”, 102, 103, 104, 105, 108; İbn Mâce, “Zekât”, 15, “Cihâd”, 41, 42; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 27; Nesâî, “Zekât”, 85; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 490; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, İstanbul 1985, s. 191-200; Gazzâlî, İhyâʾ, IV, 197-203, 216; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, Beyrut 1410/1990, VII, 88; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 20-24; Hüseyin b. Abdüssamed el-Hârisî, Nûrü’l-hakıka ve nûrü’l-hadîka (nşr. M. Cevâd el-Celâlî), Kum 1403/1983, s. 235-240; Ali el-Kārî, Mirkātü’l-mefâtîh, Beyrut 1412/1992, II, 456; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Huccetullāhi’l-bâliga (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-hadîse), II, 512-514; Tecrid Tercemesi, V, 89-96; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 73-74; Ch. Pellat, “Mukaddī”, EI² (İng.), VII, 493-495; C. E. Bosworth, “Banū Sāsān”, EIr., III, 721.

Ali Toksarı

TASAVVUF.

Dilencilik bir meslek, dilenmek de bir geçim yolu olarak kabul edilmemekle beraber başlangıçtan beri İslâm toplumunda çeşitli sebeplerle dilenenler ve bu yolla geçimlerini sağlayan zümreler görülmüştür. Bunların başında bazı mutasavvıflar ve dervişler gelir. Dünyayı terkeden, var olan mal ve servetlerini elden çıkardıktan sonra fakir bir hayat yaşayan bazı sûfîler geçinebilmek için zaman zaman dilenmek zorunda kalırlardı. İlk sûfîlerden Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin dilendiği, Ebû Saîd el-Harrâz'ın "şey'en lillâh" deyip halka avuç açtığı bilinmektedir (Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 206; Gazzâlî, IV, 216). Büyük sûfîler de müridlerin kibrini kırmak ve mütevazi olmalarını sağlamak maksadıyla onları dilendirir, melâmet ehli ise kınanmak için hem dilenir hem de çevrelerinde toplananlara dilencilik yapmalarını emrederlerdi. Bu yüzden Bağdatlı bir sûfî, nefsine dilencilik zilletini tattırmadan ağzına bir lokma koymazdı (Serrâc, s. 253).

Çalışıp kazanmayı terkederek bütün zamanı ibadete ayırmanın ve rızık konusunda Allah'a tevekkül etmenin dinî bir tavır olduğuna inanan dervişler geçim sıkıntısı çekince dilenmek zorunda kaldıklarından (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 29; II, 192) Cüneyd-i Bağdâdî gibi ünlü sûfîler sadakalarını dervişlere veren servet sahiplerini övmüşlerdir (Serrâc, s. 466). Şeyhler, tasavvuf yoluna girmek isteyenleri odun taşıtmak, abdesthane temizletmek ve dilencilik yaptırmak suretiyle dener, çile çektirir ve bu şekilde benliklerini kırarlardı.

Tekkeler kurulduktan sonra dervişlerin eline "keşkül-i fukarâ" denilen bir çanak verilir, bunu alan derviş "şey'en lillâh" diyerek topladığı sadakaları ve erzakı tekkeye getirirdi; böylece vakıfların yanı sıra bu yoldan da bazı tekke sakinlerinin gıda ihtiyacı karşılanırdı. Bununla beraber sûfîlerin çoğunda bir zaruret hali olmadan dilenmeme, dilenmek zorunda kalınca da bunu ihtiyaç haliyle sınırlı tutma yönünde kuvvetli bir temayül mevcuttur. Bişr el-Hâfî üç çeşit derviş bulunduğunu söyler. Bazıları ne dilenir ne de verileni alır; bazıları dilenmez, ancak verilince alır; bazıları da zaruret halinde ihtiyacı kadar dilenir (Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 195; Sülemî, s. 47).

Sûfîlikte aslolan, Allah'tan başka hiç kimseden hiçbir şey beklememek ve istememektir. Bundan dolayı Râbia el-Adeviyye gibi sûfîler, belli bir mertebede Allah'tan kendi zâtından başkasını istemeyi uygun bulmamışlardır. Bununla beraber mecburiyet karşısında dilenenlerin davranışlarını düzenleyen birtakım kurallar da konulmuştur. Buna göre ihtiyaç içinde bulunan fakir önce sabreder, dilenmez, mecbur olunca sadece zaruri ihtiyacını karşılayacak kadar dilenir; helâl yoldan kazananlardan yardım ister; dilenmeyi âdet ve meslek haline getirmez; kendisine yardım edeni övmez, vermeyeni de yermez; verilenin ihtiyaçtan fazla olan kısmını tasadduk eder (Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 195; Gazzâlî, IV, 206).

İlk sûfîler arasında yaygın olmayan dilencilik sonraki asırlarda yaygınlaşmış ve birtakım dilenci derviş zümreleri ortaya çıkmıştır. Uzun saçlı, sakallı, yırtık ve yamalı cübbeli, derbeder görünümlü dervişler dualar ve ilâhiler okuyarak, bazan halkın kerâmet saydığı acayip hareketler yaparak özellikle üç aylarda ve hasat zamanlarında dolaşır ve bu yoldan geçimlerini sağlamaya çalışırlardı. Esasen sözlükte derviş kelimesi "dilenci" anlamına gelir (Dihhudâ, XIII, 520).

Bazı medrese öğrencileriyle hocalarının bilhassa üç aylarda ve hasat mevsimlerinde halkı irşad amacıyla dolaşıp vaaz ve nasihat etmelerini, buna karşılık halkın onlara aynî veya nakdî hediyeler vermesini dilencilik şeklinde yorumlamak isabetli değildir. Zira İslâmî bilgi ve kültürün halk arasında yayılmasında önemli payı olan bu uygulamanın istismarı neticesinde ortaya çıkan ve dilenciliğe varan tutum ve davranışlara karşı bizzat ulemâ ve vâizler de mücadele etmişlerdir (bk. CER).

İslâm'da dilenmek hoş karşılanmamakla beraber Kur'ân-ı Kerîm varlıklı kişileri isteyene yardımda bulunmaya teşvik eder (bk. el-Bakara, 2/177; ez-Zâriyât 51 / 19; el-Meâric 70 / 25; ed-Duhâ 93 / 10; Fahreddin er-Râzî, V, 42; XXVIII, 205-220; XXXII, 219). At üstünde bile gelse dilencinin elinin boş çevrilmemesini tavsiye eden bir hadis de rivayet edilir (el-Muvatta, "Sadaka", 3; Ebû Dâvûd, "Zekat", 33).

İslâm âleminde çaresiz kaldıklarından dilenenler olduğu gibi dilenciliği meslek edinenler de mevcuttur. Yollarda, kavşaklarda, cami kapılarında avuç açıp dilenenler arasında, bu yoldan kazandıkları paralarla büyük servet

sahibi olanlar bulunduğu gibi sakat insanları ve özellikle çocukları dilenmeye zorlayanlar, hatta sırf dilencilik yaptırmak için çocukları sakat hale getirenler de vardır. Geçinmek için yüzsuyu dökerek zaruret ölçüsünde dilenenlerle para kazanmak için dilenenlerin eşit tutulamayacağı açıktır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvattaʾ, "Sadaka", 3; Ebû Dâvûd, "Zekât", 33; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd, III, 38-40; VI, 204-217; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 253, 255, 466; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kutü'l-kulûb, Kahire 1310, I, 29, 31; II, 192-208; Sülemî, Tabakat, s. 47; a.mlf., Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1981, Arapça kısmı, s. 187-207; a.mlf., Usûlü'l-Melâmiyye ve galetâtü's-sûfiyye, Kahire 1985, s. 177-178; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Jukovski), s. 467-470; Gazzâlî, İhyâʾ, IV, 203, 206, 210, 216; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâʾ, Leiden, ts., II, 339; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, V, 42; XXVIII, 205-220; XXXII, 219; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 153; Nevevî, Şerhu Müslim, VII, 124-138; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 38; Hatîb et-Tebrîzî, Mişkâtü'l-Mesâbîh, (nşr. M. Nâsıruddin el-Elbânî), Dımaşk 1380/1961, I, 578-584; Ahmed Refik [Altınay], Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (haz. Abdullah Uysal), Ankara 1987, 28 Rebîülevvel 982, 17 Ağustos 1575 tarihli ferman; Muhammed b. Müflih el-Makdisî, el-Âdâbü'ş-şerʿiyye ve'l-minehu'l-merʿiyye, Kahire 1987, III, 280-282; Dihhudâ, Lugatnâme, XIII, 520.

Süleyman Uludağ

DİLKEŞ - HÂVERÂN

(دلکش خاوران)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Eski nazariyat kitaplarının bir kısmında zilkeş ve zîrkeş - hâverân adlarıyla da geçer. En az beş asra yakın bir geçmişi olduğu tahmin edilen eski makamlardandır. Dizisi, yerinde hüseynî makamı dizisine ırak perdesindeki segâh dörtlüsünün veya ırak makamı dizisinin bir bölümünün eklenmesiyle meydana gelmiştir. Nota yazımında donanımına si koma bemolü ve fa bakiye diyezi yazılır, gerekli değişiklikler ise eser içerisinde gösterilir. Makamın birinci derecede güçlüsü hüseynî perdesi olup bu perdede uşşak çeşnisiyle yarım karar yapılır. Üzerinde hüseynîli asma karar yapılan dügâh perdesi ise makamın ikinci derecede güçlüsüdür. Bütün birleşik makamlar gibi inici olarak seyreden dilkeş - hâverân makamının durağı ırak perdesidir. Makam dizisinin şematik gösterilişi şöyledir:

Makam, hüseynî makamında olduğu gibi hüseynî dizisine muhayyerde bir bûselik beşlisi getirilmek suretiyle genişletilir. Ancak makamın karakteristiği tiz perdelerde fazla dolaşmaya uygun olmadığından bu genişlemenin ancak bir iki sesi kullanılabilir.

Hüseynî makamı dizisi dilkeş - hâverân makamının teşkilinde çok önemli bir yer tutar. Bu sebeple hüseynî makamının asma kararları olan nevâda rastlı veya bûselikli, çârgâhta pençgâhlı veya çârgâhlı, segâhta segâhlı veya ferahnâkli, dügâhta hüseynîli asma kararlar dilkeş - hâverân makamında da aynen yer alır. Ayrıca dilkeş - hâverân makamındaki eserlerde özellikle giriş seyrinde zaman zaman nîm hicaz (do) perdesinin seyre karıştığı görülür (geniş bilgi için bk. Özkan, s. 466-470). Ancak nîm hicaz perdesinin hiç kullanılmadığı dilkeş - hâverân eserler de mevcuttur. Bunun yanı sıra dilkeş - hâverân makamında, dügâhtaki rast beşlisinin nîm hicaz perdesi altındaki seslerinin pek kullanılmayıp hemen hüseynî beşlisi ile yerindeki hüseynî dizisine geçildiğini de ifade etmek gerekir.

Dilkeş - hâverân makamına örnek olarak bestekârı ihtilâflı olan meşhur sabâ salâsı; Arapzâde’nin çifte düyek usulündeki peşrevi ile aksak semâi usulündeki saz semâisi; Zekâi Dede’nin zencir usulündeki, “Gönül o gonca - femin çâker-i kemînesidir” mısraı ile başlayan birinci bestesiyle ağır aksak usulündeki, “Sâyesinde şimdi olduk şâd u hurrem serteser” mısraı ile başlayan şarkısı verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla’, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 13ª, 32b; Ezgi, Türk Musikisi, I, 163-164; IV, 225-226; Özkan, TMNU, s. 466-470; Arel, Türk Musikisi, s. 190-191.

İsmail Hakkı Özkan

DİLMAÇOĞULLARI

1085-1394 yılları arasında Bitlis ve Erzen'de hüküm süren bir Türk beyliği.

Anadolu'nun en eski beyliklerinden olan Dilmaçoğulları'nın kurucusu, Sultan Alparslan'ın kumandanlarından Dilmaçoğlu (Dimlaçoğlu, Demleçoğlu) Alp Tegin Mehmed Bey'dir. Malazgirt Savaşı'na katılan ve savaştan sonra Güney Anadolu'da fetihlere devam eden Dilmaçoğlu Mehmed Bey, Halep Mirdâsî emîri Nasr'ın ölümü üzerine kardeşler arasında başlayan iç mücadeleler sırasında Emîr Sâbık'ı desteklemek üzere 500 atlısıyla Halep'e giderek Türkmen Emîri Ahmed Şah ve Sâbık'la birleşti; yapılan savaşta Sâbık muhaliflerini Türkmen askerleri sayesinde kesin bir yenilgiye uğrattı (Zilhicce 468/Temmuz 1076). Bu savaştan sonra Mehmed Bey yeniden Anadolu'ya döndü. Kutalmışoğlu Süleyman Şah'ın Anadolu'ya hâkim olması üzerine onun hizmetinde bulunmak istemeyen Afşin, Sunduk, Duduoğlu, Türkmân, Aytegin, Arslantaş vb. Türkmen beyleri gibi Anadolu'dan ayrılarak Suriye ve Filistin Selçuklu Devleti Hükümdarı Tâcüddevle Tutuş'un hizmetine girdi (470/1077-78). Fakat Tutuş'un Suriye fâtihi Atsız b. Uvak'ı öldürtmesi üzerine Mehmed Bey adları geçen Türkmen beyleriyle birlikte onun hizmetinden ayrıldı (471/1079). Birkaç yıl sonra da Diyarbekir ve çevresinde hüküm süren Mervânîler'e ait toprakların Büyük Selçuklu Devleti'ne ilhak edilmesi için düzenlenen sefere katıldı. Selçuklu ordusunun başkumandanı Fahrüddevle İbn Cehîr Bitlis ve yöresini ele geçirdikten sonra Sultan Melikşah burayı Mehmed Bey'e iktâ* etti (478/1085). Böylece Dilmaçoğulları Beyliği Büyük Selçuklu Devleti'ne tâbi olarak kurulmuş oldu; daha sonra da Siirt yakınlarındaki Erzen şehri (Garzan = Yanarsu) bu beyliğin sınırları içine alındı.

Mehmed Bey'den sonra beyliğin başına oğlu Togan Arslan geçti (yaklaşık 497/1104). Togan Arslan önce Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan'a, daha sonra da Ahlatşahlar'a tâbi oldu. 504 (1110-11) yılında Silvan'a bağlı birçok köyü ele geçirdi ve bir süre sonra da bağımsızlığını ilân etti. Ancak bağımsızlığı uzun sürmedi, Mardin Artuklu Emîri Necmeddin İlgazi'ye tâbi olarak onunla birlikte Haçlılar'a ve Gürcüler'e karşı düzenlenen seferlere

katıldı. İlgazi, Togan Arslan'ın yardımıyla Antakya Haçlı Prensi Roger'i Tel İfrîn'de ağır bir yenilgiye uğrattı; ordusu hemen hemen imha edilen Roger de bu savaşta hayatını kaybetti (Rebîülevvel 513 / Haziran 1119). İlgazi ayrıca Gürcü Kralı II. David'in Tiflis'i istilâ ve talan etmesi üzerine Togan Arslan, Kadı Alemüddin, oğlu Alemüddin, Ebü'l-Kebîr, Emîr Ebû Temmâm, Saltuklu Emîri Ali ve Germiyanlı Türkmenleri ile birlikte Gürcüler'e karşı harekete geçti. Fakat İlgazi'nin ordusu, Kıpçaklar'dan da yardım gören Gürcüler karşısında ağır bir yenilgiye uğradı (Cemâziyelâhir 515 / Ağustos 1121). Togan Arslan'ın

Artuklular'a tâbi olması üzerine Ahlatşah İbrâhim ona karşı harekete geçerek 518 (1124) yılında Bitlis'i kuşattıysa da başarılı olamadı. Fakat çok geçmeden bu defa Hasankeyf (Hısnıkeyfâ) Artuklu Emîri Rükneddin Dâvûd beyliğinin sınırlarını genişletmek gayesiyle Bitlis'i muhasara etti; ancak o da şehri alamadı. Togan Arslan 527'de (1133) Hama Emîri Hayır Han'la birlikte Haçlılar'a karşı bir sefere çıktı. Ertesi yıl Musul Atebegi İmâdüddin Zengî Ahlatşahlar'ın başşehri Ahlat'a yürüdüğü sırada Bitlis üzerine sevkettiği kuvvetleri durduran Togan Arslan aynı yıl veya 532 (1137) yılında vefat etti ve yerine oğlu Hüsâmüddevle Kurtî geçti.

Kurtî babasının zamanında Sökmenli emîrleriyle Gürcüler'e karşı düzenlenen seferlere katılmış (524-525 / 1130-1131) ve pek çok başarı kazanmıştı. Emîr olduktan bir müddet sonra Irak Selçuklu Sultanı Mesud'un, kardeşi Selçuk Şah'a Mardin, Erzen, Malazgirt ve Ahlat'ı dirlik* olarak vermesi üzerine Kurtî de Mardin Artuklu Emîri Timurtaş'a tâbi oldu. Kurtî'nin 538 (1143) yılında ölümü üzerine yerine kardeşi Yâkut Arslan geçtiyse de kısa süre sonra o da vefat etti. Bunun üzerine beyliğin başına kardeşi Nûreddin Devletşah geçti. Hükümdarlığı oldukça uzun süren Devletşah, II. Sökmen ve İzzeddin Saltuk ile birlikte Gürcüler'e karşı düzenlenen başarısız bir sefere katıldı (556/1161). Ayrıca Harput Artuklu emîri Kara Arslan ve Mardin Artuklu emîri Necmeddin Alpı ile birlikte Dânişmendli Yağıbasan'a karşı harekete geçerek Sivas'a kadar ilerlediyse de sonradan barış yapıldı ve herhangi bir çarpışma olmadı. Devletşah 558 (1163) yılında Gürcüler'e karşı düzenlenen yeni bir sefere, Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah b. Tuğrul ve Azerbaycan Atabegi Şemseddin İldeniz ile birlikte katıldı. Devletşah 1168'de Mardin Artuklu hükümdarı Necmeddin Alpı'ya tâbi olmak zorunda kaldı. Son olarak da sınırlarını Güney ve Doğu

Anadolu’ya kadar genişletmek isteyen Selâhaddîn-i Eyyûbî’ye karşı teşkil edilen birleşik orduda II. Sökmen, Musul hâkimi İzzeddin Mesud ve Artuklu Emîri II. İlgazi ile birlikte görev aldı (579/1183).

Devletşah muhtemelen 1192’de ölmüştür. Onun ölümünden sonra Dilmaçoğulları Beyliği’nin hâkimiyet sahası sadece Erzen ve civarına münhasır kaldı. Devletşah’ın yerine geçen oğlu Hüsâmeddin Tuğrul 1229 yılında Celâleddin Hârizmşah’a, ardından da Anadolu’yu istilâ eden Moğollar’a tâbi oldu. Moğol istilâsı sırasında beyliğin başında kimlerin bulunduğu bilinmemektedir. Ancak 1310’dan itibaren sırasıyla Melik Sâlih, Melik Kebîr İmâdüddin Devletşah, İzzeddin Muhammed, Melik Celâleddin ve Sultan Ali beyliği idare ettiler. Timur Anadolu’yu istilâ edince diğer beyler gibi Sultan Ali de ona tâbi oldu. Dilmaçoğulları Beyliği Akkoyunlular zamanında tamamen ortadan kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Azimî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: h. 430-538) (trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 42, 46, 48, 113-114, 129, 135; İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşk, (Amedroz), s. 205, 208, 267; İbnü’l-Ezrak el-Fârikı, Târîḫu Meyyâfârikīn ve Âmid, British Museum, Or. 5803, vr. 167a-169b; Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş. / 1965, s. 213; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 554, 617; XI, 66; XII, 462; İbnü’l-Adîm, Bugyetü’t-taleb, s. 41-42, 46, 326-327; Ebü’l-Fidâ, Târîḫ, III, 153; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf, Kahire 1317, s. 34-35; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 111-116; Erdoğan Merçil, Müslüman - Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 261-267; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1989, s. 22, 48, 85, 88-90, 92, 113.

Ali Sevim

DİLMEN, İbrahim Nemci

(ö. 1889-1945)

Dille ilgili yazıları ve edebiyat tarihine dair eserleriyle tanınan âlim.

Selânik'te doğdu. Avukat Mehmed Tayfur Bey'in oğludur. İlk öğrenimini Gümülcine'de, orta öğrenimini Selânik İdâdîsi'nde tamamladı. İstanbul Hukuk Mektebi'nden mezun olduktan sonra (1909) Selânik Hukuk Mektebi'nde devletler hukuku ve malî kanunlar derslerini okuttu. Bu arada yazı işleri müdürlüğü ve başmuharrirliğini yaptığı Zaman gazetesini çıkardı. Balkan Savaşı sonucunda Selânik'in kaybedilmesi üzerine İstanbul'a döndü (1913). 1913-1916 yılları arasında Dârüşşafaka, Vefa ve Davud Paşa liselerinde edebiyat öğretmenliği yaptı. 1917'de Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde Ural - Altay Dilleri Kürsüsü'nde Giese'nin yanında müderris muavini oldu. Giese'nin Almanya'ya dönmesiyle Nazariyyât-ı Edebiyye Kürsüsü'nde Ali Ekrem Bolayır'ın muavinliğini yaptı. Daha sonra yeniden lise hocalığına döndü ve 1928 yılına kadar Galatasaray Lisesi ile Erkek Muallim Mektebi'nde edebiyat tarihi dersleri okuttu. Latin harflerinin kabulü üzerine birçok kurumda yeni Türk harfleriyle ilgili dersler verdi. Daha harf inkılâbının ilânından önce 1928 yılı Mayıs - Ekim ayları arasında bu konuda bir dizi makale yayımlamıştı. Milliyet gazetesindeki bu yazılarıyla harf inkılâbını savunanların önde gelen isimlerinden biri oldu.

Yeni alfabenin öğretilmesi ve yaygınlaştırılması faaliyetlerinin ardından gramer çalışmalarına ağırlık veren İbrahim Necmi, 1931'de Gazi Terbiye Enstitüsü ve Mûsiki Muallimliği Mektebi'nde edebiyat öğretmenliğine tayin edilerek Ankara'ya yerleşti. 26 Eylül 1932'de Dolmabahçe Sarayı'nda toplanan I. Türk Dil Kurultayı'ndan sonra Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin (Türk Dil Kurumu) merkez kuruluna üye seçildi. Bir süre sonra da kurumun genel sekreterliğine getirildi (1933). Yine aynı yıllarda Maarif Vekâleti umumi müfettişliğine tayin edildi. 1935'te Burdur milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdi. Türk Dil Kurumu genel sekreterliğiyle milletvekilliği görevi ölümüne kadar devam etti.

Harf inkılâbına yaptığı hizmetlerden dolayı Atatürk tarafından kendisine Dilmen soyadı verilen İbrahim Necmi, 1936'da Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi'ne profesör olarak tayin edildi ve 1941 yılına kadar burada

Güneş - Dil teorisinin esasları ve Tanzimat edebiyatı üzerinde durdu. Geçirdiği bir kaza üzerine kaldırıldığı Ankara Numune Hastahanesi'nde öldü (5 Mart 1945). Cenazesi İstanbul'a getirilerek Büyükada Mezarlığı'nda defnedildi.

Köklü bir dil öğrenimi görmeyen ve dil konularına sonradan ilgi duymaya başlayan İbrahim Necmi, harf inkılâbının ardından başlatılan dili sadeleştirme ve tasfiyecilik hareketlerini şiddetle savunmuştur. Tasfiyecilik hareketinin dili bir çıkmaza soktuğunu gören Atatürk, "dünya dillerinin Türk dilinden doğmuş olabileceği" var sayımına dayanan Güneş - Dil teorisini ortaya atınca devrinin pek çok dilcisi gibi İbrahim Necmi de çalışmalarının hemen hemen tamamını bu teorinin ana hatlarının açıklanması ve öğretilmesine hasretti. Ancak Güneş - Dil teorisi ilmî bir esasa dayanmadığından konuyla ilgili olarak yapılan çalışmaların ve bu arada Dilmen'in dille ilgili eserlerinin de ilmî bir değeri olmadığı bilinmektedir.

Eserleri. 1. Târîh-i Edebiyyât Dersleri (I-II, İstanbul 1922). Galatasaray Lisesi ve Erkek Muallim Mektebi'ndeki hocalık yıllarında hazırladığı bu eserin I. cildinde müellif, Türk dilinin en eski örneklerinden Tanzimat'a kadar eski Türk edebiyatının önde gelen şair ve yazarlarını tanıtmış ve eserlerinden örnekler vermiştir. II. ciltte ise Tanzimat'tan millî edebiyata kadar olan dönemdeki edebî gelişmeleri ele almıştır. 2. Türkçe Gramer (İstanbul 1929). Lise ve muallim mekteplerinde okutulmak üzere hazırlanmış iki ciltlik bir eserdir. Kitapta gramer kaidelerinin yanı sıra kompozisyon ve edebiyat kurallarına da yer verilmiştir. 3. Abdülhak Hâmid ve Eserleri (İstanbul 1932). Abdülhak Hâmid hayatta iken hazırlanan bu çalışmada Hâmid'in hayatı üzerinde durulmuş, ayrıca onun Türk edebiyatındaki yerine temas edilerek eserleri ayrı ayrı ele alınmış ve değerlendirilmiştir. 4. Türk Dil Bilgisi Dersleri (I-II, İstanbul 1936). Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi'nde verdiği derslerden meydana gelen eserin I. cildinde dillerin ana kaynağı meselesi kısaca ele alınıp Güneş - Dil teorisinin esasları, II. cildinde ise dilin fonetik kuruluşu ve Güneş - Dil

teorisinin analiz metodu üzerinde durulmuştur. 5. Tanzimat Edebiyatı Tarihi Notları (Ankara 1942). Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi'ndeki hocalığı sırasında 1940-1941 ders yılında okuttuğu derslere ait talebe tarafından tutulan notların kitap haline getirilmiş şeklidir.

Dilmen'in bunlardan başka yayımlanmış eserleri şunlardır: Türkiye'de Tütün Meselesi (İstanbul 1925); Yeni Türkçe Okuma Yazma Dersleri (İstanbul 1928); Muallimlere Mahsus Yeni Harflerle Türkçe Okuma Yazma Dersleri (İstanbul 1928); Yeni Türkçe Gramer Hakkında Bir Kalem Tecrübesi (İstanbul 1929); Küçük Türkçe Gramer (İstanbul 1930); Güneş - Dil Teorisinin Ana Hatları (Les Lignes Meres et Essentielles de la Théorie Güneş - Dil) (İstanbul 1936); Dilin ve Dillerin Kaynağı Sorunu Üzerine Teoriler (Ankara 1939).

BİBLİYOGRAFYA

Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1972, s. 420 vd.; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, I, 262, 483, 489; Kâzım Yetiş, İbrahim Necmi Dilmen, Ankara 1989; "Pek Acıklı Bir Ölüm", Ulus, 6 Mart 1945; "Kıymetli Bir İlim Adamımızı Kaybettik", Cumhuriyet, 6 Mart 1945; Neşet Halil Atay, "Ölümü Dolayısıyla İbrahim Necmi Dilmen", Ulus, 14 Mart 1945; TA, XIII, 277; A. B., "Dilmen - İbrahim Necmi", AA, I, 339; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 104; "Haberler: İbrahim Necmi Dilmen", DTCFD, III/3 (1945), s. 346; R. Ekrem Koçu, "Dilmen (İbrahim Necmi)", İst.A, VIII, 4581; TDEA, II, 311.

Mustafa Özkan

DİLSİZ

Konuşma yeteneğinden yoksun bulunan kimse demektir. Arapça'daki karşılığı ahrestir. Bu kelime Türkçe'de de ahras, ahraz şeklinde kullanılır. Sözlü beyanın önem taşıdığı dinî ve hukukî meselelerde dilsizin konumu, hak ve görevleri İslâm hukuk kaynaklarında ayrıca ele alınmış ve dilsizle ilgili bazı özel hükümlere yer verilmiştir. Anadan doğma dilsizlerin konuşamamanın yanı sıra bilgi edinme ve anlama imkânlarının kısıtlı olduğunu göz önünde bulunduran fıkıh âlimleri, bu durumun dinî mükellefiyete ve edâ ehliyetine kısmen veya tamamen engel teşkil eden bir ârıza olduğu kanaatine varmışlardır. Buna karşılık günümüzde dilsizlerin özel eğitimle okuma yazma ve iletişim imkânına kavuşturulduğu da bilinmektedir. Konuyla ilgili olarak geçmiş asırlardaki tıbbî bilgilerin ve imkânların yetersizliği sebebiyle olmalıdır ki klasik literatürde dilsizle ilgili dinî ve hukukî hükümlere yer verildiği halde dilsizliğin kaynağı, derecesi, okuma yazma ve iletişim imkânı gibi açılardan birtakım ayırımlara ve farklı hükümlere pek rastlanmaz. Öyle anlaşılıyor ki İslâm hukukçuları dilsiz tabiriyle genelde söyleneni işiten ve anlayan, fakat diliyle ifade edemeyen kimseyi kastetmişlerdir. Halbuki anadan doğma dilsizlerle konuşma yeteneğini sonradan kaybeden veya söyleneni anlayan, okuma yazma bilen dilsizlerin farklı hükümlere tâbi olacağı açıktır.

İslâm'ı din olarak benimsediğini belirtmek kelime-i tevhidi söylemekle mümkündür, fakat dilsizlerin işaret yoluyla bunu ifade etmeleri câiz görülmüştür. Bazı Şâfiî fakihleri, böyle kimselerin İslâm'ı kabul ettikten sonra namaz kılmalarını şart koşmuşlar ve ancak bu durumda müslüman olduklarına hükmedilebileceğini söylemişlerse de mezhep içindeki hâkim görüş, namaz kılmanın şart olmadığı ve diğer mezheplerdeki gibi hâricî emârelerin yeterli bulunduğu şeklindedir. Namazda özellikle iftitah tekbiri ve kıraat esnasında telaffuz gerekli olmakla birlikte özel durumları göz önüne alınarak dilsizlerin bundan muaf oldukları konusunda görüş birliği vardır. Cemaatle kılınan namazlarda imamın herkesin duyacağı şekilde tekbir getirmesi ve cehren kılınan namazlarda açıktan okuması gerekli olduğundan dilsizin imam olması kabul edilmemiştir. Ancak Şâfiî ve Hanbelî fakihleri bu konuda cemaatin dilsiz veya konuşabilen kimseler

olması arasında bir ayırım yapmaz ve her hâlükârda dilsizin imâmetini geçersiz sayarken Hanefî ve Mâlikî fakihleri dilsizin bir başka dilsize imam olmasını mahzurlu saymamışlardır. Dilsizin kestiği hayvanın şer‘an temiz sayıldığı ve yenilebileceği de kabul edilmiştir.

Hukukî işlemler açısından söz, akidle ilgili iradeyi yansıtan vasıtaların başında gelmektedir. Ancak belli ihtiyaç ve zaruret hallerinde bu irade başka usullerle de dışa yansıtılabilir. Dilsizin işareti bunlardan biridir. İslâm hukukunda yerleşik, “Dilsizin anlaşılan işareti dil ile beyan gibidir” (Mecelle, md. 70) ilkesi de bunu ifade eder. Bununla birlikte nazariyede, dilsizin okuma yazma bilmesi halinde yazısının en geçerli irade beyanı aracı olduğu ve bu takdirde onun işaretinin kabul edilmemesi, hukukî işlemlerinin ancak yazılı beyanı ile sahih olacağı görüşü ağırlık taşımaktadır (Zerkā, I, 328). İslâm hukukçuları alışveriş, kiralama, hibe, rehin, nikâh, talâk ve ibrâ gibi hukukî işlemlerde, yazı bilmeyen dilsizin başkalarınca bilinen ve anlaşılan işaretlerinin sözlü irade beyanı yerine geçeceğinde görüş birliği içindedir. Sonradan konuşamaz hale gelen kimsenin dil tutukluğu kalıcı ise onun da işareti irade beyanı olarak kabul edilmekle birlikte bu usulle meydana gelen hukukî işlemlerin ölümüne veya dilinin açılmasına kadar askıda (mevkuf) olacağı ifade edilir. Ancak dilin bir yıl süre ile tutulmasının aslî dilsizlik hükmünde kabul edileceği şeklindeki ikinci görüş daha isabetli görünmektedir. Öte yandan dilsizin işareti kural olarak sözlü irade beyanı yerine geçiyorsa da belli konularda farklı hükümlere tâbi tutulmuştur. Bu hükümler şöylece özetlenebilir:

Hanefî ve Mâlikî fakihleri dilsizin işaretiyle boşamanın meydana geleceğine hükmetmişler, Şâfiî ve Hanbelîler ise bu konuda bir ayırım yaparak işaretin herkes tarafından anlaşılması halinde sarih, aksi durumda ise kinaye sayılacağını ve buna göre hukukî hükümler doğuracağını belirtmişlerdir (bk. TALÂK). Fakihlerin çoğunluğuna göre dilsizin anlaşılır işaret veya yazı ile yapmış olduğu ikrarı geçerlidir. Bu ikrar bir hukukî işlemin veya bu işlemden doğan bir borcun kabul edilmesi şeklinde olabileceği gibi kısas veya haddi gerektiren bir suçun itiraf edilmesi şeklinde de olabilir. Çünkü bu hukukçulara göre geçerli bir ikrarın konusuna göre farklı değerlendirilmesi ve bazı suçlarda geçerli kabul edilip diğerlerinde edilmemesi tutarlı değildir. Hanefî fakihleri ise dilsizin işaretle veya yazı ile yapmış olduğu ikrar ve itirafı her türlü hukukî işlemde ve

ta‘zîr suçlarında geçerli saymışlarsa da işaretin yanlış anlaşılabileceği ve bu sebeple suçun sabit olması bakımından bir şüphe doğurabileceği endişesiyle, ayrıca, “Şüphe durumunda hadleri uygulamayın” (İbn Mâce, Hudûd”, 5; Tirmizî, “Hudûd”, 2) hadisinin de desteğiyle had ve kısası gerektiren suçlarda bu tür itirafın geçerli olmamasını ihtiyata daha uygun bulmuşlardır.

Hanefîler’e ve Şâfiî mezhebinde hâkim görüşe göre dilsizin şahitliği kabul edilmez. Çünkü şahitliğin şüphe ve tereddüde yer vermeyecek şekilde açık ve kesin ifadelerle yapılması gerekir. Bu ise dilsizin işaretinde yoktur. Hanbelîler dilsizin yazılı şahadetini kabul ederler. Mâlikîler ise yazılı şahitliğin yanı sıra anlaşılan bir işaretle yapılan şahadetin de geçerli olduğu görüşündedirler. Hanefî ve Mâlikî fakihleri, dilsizin anlaşılabilir mahiyette bir işaretle yapacağı yeminin geçerli olduğuna hükmettikleri halde Şâfiî ve Hanbelî fakihleri bu konuda olumlu ve olumsuz iki görüş belirtmişlerdir.

Dilsizin diline yönelik haksız fiillerde “hükûmet-i adl” denilen ve miktarını meydana gelen zarara göre hâkimin belirlediği bir tazminata hükmedilir. Dilsizin bu organından gerektiği gibi faydalanamadığı, dolayısıyla bu tür haksız fiille herhangi bir menfaatin tam olarak zâil olmadığı göz önüne alınarak kısas uygulaması veya sabit bir ceza - tazminat mahiyetinde olan diyetin (erş) ödenmesi gerekli görülmemiştir. Şâfiî fakihleri, hükûmet-i adl ile yetinilmesi için haksız fiille dilin tat alma duyusunun izâle edilmemesi kaydını getirmişler, söz konusu duyunun yok olması halinde diyet gerekeceğini söylemişlerdir. Hanbelî mezhebindeki bir görüşe göre ise diyetin üçte biri takdir edilir. Çünkü Hz. Peygamber, görmeyen göz ve tutmayan ele yönelik haksız fiilde diyetin üçte birini takdir etmiştir (Nesâî, “Kasâme”, 43).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, “Hudûd”, 5; Tirmizî, “Hudûd”, 2; Nesâî, “Kasâme”, 43; Sahnûn, el-Müdevvene, VI, 310; Şîrâzî, el-Mühezzeb, II, 291; Kâsânî, Bedâʾi, VII, 3, 307, 308, 311, 323; Mergınânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, IV, 270; İbn

Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), I, 463; III, 566, 600; VIII, 1516, 195-196, 716, 717, 723; IX, 219; İbn Ebü'd-Dem, Edebü'l-kazâ ͗ (nşr. Muhammed Mustafa ez-Zühaylî), Dımaşk 1402/1982, s. 70, 74; Nevevî, el-Mecmû ͑, IX, 77, 86; Mevsılî, el-İhtiyâr, II, 114; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr (Bulak), I, 260; II, 350; III, 42, 93, 259; IV, 117; VIII, 511-513; Şirbînî, Mugni'l-muhtâc, I, 152; III, 284; IV, 346; Buhûtî, Keşşâfü'l-kınâ ͑, I, 331, 378; VI, 209, 227; V, 392, 552, 556, 557; a.mlf., Şerhu Müntehe'l-irâdât, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 246; III, 130, 207-208, 407, 570; Haraşî, Şerhu Muhtasarı Halîl, IV, 130; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (Kahire), I, 324, 399; II, 425, 589, 590; III, 144, 162; IV, 302, 379; V, 353, 369; Desûkī, Hâşiye ͑ale'ş-Şerhi'l-kebîr, I, 131, 233; II, 106, 313, 327, 384, 464; Mecelle, md. 70; Zerkā, el-Fıkhü'l-İslâmî, I, 328-329; Mv.Fİ, IV, 133-147; Mv.F, XIX, 91-98.

Salim Öğüt

TARİH.

Osmanlı sarayının Enderun kısmında görev yapan dilsizler, kelimenin Farsça karşılığı olan bîzebân adıyla da anılır. Osmanlılar'dan önceki devletlerin hükümdar saraylarında da bulunan bu görevlilerin istihdamında hükümdara, hânedan üyelerine ve devlet adamlarına hizmet etmeleri dolayısıyla güvenlik ve konuşulan devlet işlerinin dışarıya yansıtılmama gerekçesi rol oynamış olmalıdır. Dilsizlerin Osmanlı sarayına alınmaları Fâtih Sultan Mehmed döneminde veya bir rivayete göre Yıldırım Bayezid zamanında gerçekleşmiştir.

Doğuştan sağır ve dilsiz olan siyah veya beyaz hadım*ların en zekilerinden seçilen bu zümre mensupları esas olarak Seferli Koğuşu'na bağlıydılar. Ayrıca Enderun koğuşlarında da her birinde üç veya beş görevli bulunmak üzere istihdam edilirlerdi. P. Rycaut'ya göre XVII. yüzyıl ortalarında sayıları kırk olan dilsizlerin aynı yüzyılın ortalarında Harem'de bir, Has Oda'da iki, Hazine Koğuşu'nda yedi, Kiler Koğuşu'nda dört, Seferli Koğuşu'nda ise on bir olmak üzere yirmi beş kişi kadar oldukları anlaşılmaktadır. Bunların başlarında "başdilsiz" adı verilen idarecileri bulunurdu.

Dilsizler kıdemleri arttıkça “soyunuk eski, bıçaklı eski” gibi Enderun’a has unvanlar alırlar ve başdilsizliğe kadar yükselebilirlerdi. Kıdemli olanlar kendilerine ait camekânlarda dinlenme, eskiler sofrasında yemek yeme gibi birtakım imtiyazlar elde edebilirlerdi. Ancak başdilsiz Enderun’daki bütün dilsizlerin âmiri durumunda değildi. Dilsizler bulundukları koğuş âmirinin nezaretinde o koğuşun günlük hayat düzeni içinde yaşarlardı. Taklitçilikte usta olan dilsizler padişah musâhibliğine ayrılır ve cüceler gibi çeşitli soytarılıklarla padişahı eğlendirirlerdi. Dilsizlerin asıl vazifesi padişah kapısında nöbet tutmak, onun sadrazam ve şeyhülislâmla özel görüşmelerinde iç hizmette bulunmak, padişah haremde iken kapı beklemekti. Belli bir hizmet süresinden sonra başdilsiz ve dilsizlerden isteyenler muayyen maaşlarla emekli edilerek saraydan çıkarılırlardı; çıkmak istemeyenlerse ömürlerinin sonuna kadar sarayda kalabilirlerdi. Fakat başdilsizlik makamında uzun süre kalarak bu kadroyu işgal edenler, buraya aday olan dilsizlerin düşmanlığını kazanırlardı (Atâ Bey, I, 172). Uygunsuz durumları görülen dilsizler belli bir maaşla saraydan çıkarılır, suçu daha büyük olanlarsa uzak eyaletlere sürgüne gönderilirdi.

Önceleri sadece sarayda istihdam edilen dilsizler daha sonra Bâbıâli’de, özellikle XIX. yüzyılda Meclisi Hâs’ta gizli meselelerin görüşülmesi sırasında da kullanılmaya başlandı. 1819 yılında İstanbul’a gelen Fransa elçisi Vicomte de Marsellus hâtıralarında, II. Mahmud tarafından kabulü sırasında sarayda siyah ve beyaz dilsizler gördüğünden bahsetmektedir. Bazı belgelerden anlaşıldığına göre câriyeler arasında da cüceler ve dilsizler vardı. Kalfalığa yükselen câriyelerin kendilerine mahsus dilsiz hizmetçileri

olurdu; hatta dilsizlerden ustalığa yükselenlere bile rastlanırdı. II. Abdülhamid, imparatorluğu otuz üç yıl idare ettiği Yıldız Sarayı’nda gizli haberlerin dışarıya ulaştırılmasında ve bazı şeylerin saraya getirilmesinde cüce ve dilsizlerden faydalanmıştır (Uluçay, s. 8, 15). Bu zümre varlığını devletin yıkılışına kadar korumuştur.

Dilsizler padişah ve devlet erkânı ile özel işaretlerle anlaşır, verilen emirleri ustalıkla ve en kısa yoldan gerekli yerlere iletirlerdi. Bu bakımdan padişahın gizli emirlerini arz ağaları denilen Dârüssaâde ağasına, kapı ağasına, silâhdar ağaya, başçuhadar vb. ağalara çok defa bunlar tebliğ ederlerdi. Bu özellikleri sebebiyle oldukça rağbet gören dilsizlerin en

kalabalık ve etkili oldukları dönem III. Murad'ın saltanatı zamanıdır (1574-1595). Dilsizler cücelerle birlikte padişahı etkileri altına almışlar, hatta uzun süre saraydan cuma selâmlığına çıkmasını dahi önlemişlerdi. III. Mehmed tarafından bunların çoğu saraydan uzaklaştırılmışsa da (Selânikî, II, 441) Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed döneminde yine devlet işlerinde etkili bir rol oynamışlardır.

Nöbette olmadıkları zamanlarda Ağalar Camii önünde toplu olarak bekleyen dilsizler aralarında işaretle konuşurlardı. Bu konuşma sadece bazı belirli şeyleri anlatmaktan ibaret olmayıp masal, hikâye nakletme, dinî ve hukukî konuları tartışma derecesine varabilirdi (Rycaut, s. 34). Bunların bir kısmının okuma yazma bildiği (Atâ Bey, I, 171), bazılarının da dışarıya bilgi sızdırdıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa, kızlar ağasının Sultan II. Ahmed'e kendi aleyhinde söylediği sözleri Mehmed adlı bir dilsizden öğrenmişti (Kantemir, III, 211-212). Padişahların şehir içi gezilerinde halka çil para dağıtma hizmetini de dilsizler yapardı. Biniş denilen padişah gezilerine çok defa musâhib dilsizler de katılır, çeşitli komikliklerle padişahı eğlendirirlerdi (Hızır İlyas, s. 80-81). Dilsizler cellât olarak da vazife görmüşlerdir. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Mustafa'nın bunlar tarafından boğularak idam edildiği bilinmektedir. XVII. yüzyılda İstanbul'a gelen J. B. Tavernier'ye göre dilsizler ve cüceler boş zamanlarını genellikle kavuk sararak geçirirlerdi (Topkapı Sarayında Yaşam, s. 82). Kanûnî Sultan Süleyman'ın, son seferi esnasında Sigetvar'da vefatı üzerine öteki Enderun halkı gibi dilsizlerin de çullar giyip matem tuttuklarını Selânikî kaydeder (Târih, I, 50).

Mûtat ulûfelerinden başka öteki rikâb hizmetkârları gibi nöbetçi dilsizlerin de rikâb-ı hümâyuna dahil olanlardan aldıkları belli aidatları vardı. Ayrıca kendilerine bayramlarda üçer esvaplık kumaş verilirdi. Padişahın diğer iç oğlanlarıyla birlikte zaman zaman dilsizlere de birer altın ihsan etmesi âdetti (Koçi Bey, s. 83; TV, I, 468). Bahşiş tutarlarının yılda kişi başına 30 altını bulduğu anlaşılmaktadır.

Dilsizlerin özel üniformaları ve merasim kıyafetleri vardı. Bayram ve cuma günleri bol yenli istüfeden ağır kaftan üzerine bol yenli kontoş kürk giyerler, başlarına Has odalılara mahsus "düz kaş" denilen işlemeli kavuk

takarlar, bellerine de donluk şal kuşanırlardı; ayrıca bellerinde altın köstekli, mücevherli bıçak taşırlardı. Normal günlerde de başlarına, sol tarafına sırmadan uzunca bir dil resmi bulunan kısa takke, sırtlarına öteki koğuş mensuplarının giydiği kaftan ve dolama giyerler, bellerine de kanun kuşağı, yazın ise şal kuşanırlardı. Dolamaları gül, şeftali veya menekşe renkli çuhadandı. Dilsizler evlerine gidince öteki ağalar gibi başlarına paşalı kavuğu giyerler, bellerine donluk şal kuşanırlardı. Başdilsizlikten nanpâre alanların, yani belli bir tahsisat veya musâhiblikle çırağ buyurulanların öteki musâhibler gibi mevsime göre arkalarına bol yenli kürk, başlarına ise yine paşalı kavuğu giymeleri âdetti (Atâ Bey, I, 283).

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), I, 50, 258, 264; II, 441, 444, 518; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 83; “Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa Lâyihası” (nşr. Faik Reşit Unat), TV, I, 468; J. B. Tavernier, Topkapı Sarayında Yaşam (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984, s. 82; Rycaut, s. 34-35; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 211-212, 442; d’Ohsson, Tableau général, VII, 45; Hızır İlyas, Letâif-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 80-81, ayrıca bk. tür.yer.; Atâ Bey, Târih, I, 171-172, 283; Uzunçarşılı, Merkez - Bahriye, s. 305; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 55, 75, 88, 311, 330; Danişmend, Kronoloji, II, 284; İsmail H. Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953, s. 62-65; Reşat Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul, ts., s. 133; M. Çağatay Uluçay, Harem, Ankara 1985, s. 8, 15, 141; TA, XIII, 277; Pakalın, I, 237; B. Lewis, “Dilsiz”, EI² (Fr.), II, 285-286.

Abdülkadir Özcan

DİMETOKA

Yunanistan’da Trakya kesiminde eski bir Osmanlı kasabası.

Bugün Didymóteikhon veya Demotika adıyla anılmakta olup Türkiye sınırına yakın, Edirne’nin 40 km. güneyinde ve Uzunköprü’nün 20 km. batısında Evros vilâyetine (Nomos) bağlı yaklaşık 10.000 nüfuslu bir kasabadır (1981’de nüfusu 8571). Kasabanın bir kısmı kayalık plato, bir kısmı ise Kızıl Deliçay’ın (Erythropotamos) Meriç nehrine bağlandığı yerdeki düzlük arazi üzerinde kurulmuştur. Plato kısmında büyük bir Bizans ve Osmanlı kalesinin kalıntıları bulunmaktadır. Dimetoka Bizans döneminde Trakya’nın en önemli müstahkem kasabası olup Osmanlı döneminde (1361-1912) bir ilim merkezi ve Osmanlı sultanlarının zaman zaman gelip kaldıkları bir yerdi. Bu sebeple kalenin bulunduğu tepede sultanlar için büyük bir saray yapılmıştı. Edirne’nin fethine kadar I. Murad’ın, daha sonra da Şehzade Mûsâ Çelebi ve Fâtih Sultan Mehmed’in burada ikamet ettiği söylenmektedir. Fâtih’in oğlu Bayezid burada doğmuştur. Yıldırım Bayezid’in inşasına başladığı ve oğlu I. Mehmed’in 824’te (1421) tamamladığı Rumeli’nin en büyük camii Dimetoka’dadır. Küçük şehrin silüetine hâkim olan bu cami hâlâ ayaktadır.

Dimetoka’nın, İmparator Trajanus (98117) tarafından düzlük arazide kurulan Plotinopolis’in yerini aldığı belirtilir. Plotinopolis Barbar istilâları sırasında tahrip olunca Bizans İmparatoru I. Iustinianos (527-565) tarafından Kızıl Deliçay nehriyle çevrili platoda tekrar kurulmuş, yeni şehir çift surla çevrildiği için buraya “çift surlu” anlamına gelen Grekçe Didymóteichon adı verilmiş ve bu isim Türk hâkimiyeti döneminde Dimetoka şeklini almıştır. 813’te Türk / Bulgar Hanı Krum tarafından ele geçirilen şehrin adı eski bir kitâbede Kastron Didymóteichon olarak zikredilir.

III. Haçlı seferi sırasında 1189’da Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa tarafından alınan, kadınlar ve çocuklar hariç bütün halkı katledilen (yaklaşık 1500 kişi) Dimetoka bundan sonra Bulgarlar’ın saldırılarına

uğradı. 1206'da Çar Kaloyan kumandasındaki Bulgar ordusu Dimetoka'ya iki defa saldırdı; ikinci hücumda kuşatma altına alınan şehrin surları

yıkıldı ve birçok kişi hayatını kaybetti. Bundan az sonra Konstantinopol'ün Haçlı idarecileri tarafından geri alınarak yeniden inşa edildi. 1230-1246 yılları arasında Bulgarlar'ın hâkimiyetinde kaldıysa da bu son tarihten itibaren Bizans'ın yönetimi altına girdi. V. Ioannes Palaiologos ve Ioannes Kantakuzenos arasında çıkan Bizans iç savaşları sırasında önemi daha da arttı. Bu dönemde Bizans ordusunda bulunan ücretli Türk askerlerinin, özellikle Aydınoğlu Gazi Umur Bey idaresindeki kuvvetlerin askerî üssü haline geldi ve Enverî tarafından kaydedildiği üzere Umur Bey'in Sırplar'a karşı saldırılarında harekât noktası olarak kullanıldı.

Bizans kroniklerine göre Dimetoka'nın Osmanlılar tarafından zaptı 1361'de, Hacı İlbey liderliğinde yarı bağımsız hareket eden akıncılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Floransalı tarihçi Matteo Villani, Osmanlı gazilerinin Dimetoka'yı alış tarihini 1359 ve 1361 olarak vermektedir. Dolayısıyla Villani'den alıntı yapan tarihçiler 1359 tarihini kabul etmişlerdir. Babinger, Schreiner ve Vogiatzis ise Kasım 1361 tarihinin daha doğru olacağını savunmaktadır. Osmanlı kroniklerine göre kale, dışarı çıkan tekfurunun yakalanması sonucu Hacı İlbey'e teslim olmuş, buna karşılık halkın can güvenliği ve malı teminat altına alınmıştır. Burayı ele geçiren Osmanlılar, Orta Meriç bölgesinin tamamını kontrol altına alarak Kuleli Burgaz (Pythion), Efremköy (Feruggion) ve Şeyh Bedreddin Simâvî'nin doğum yeri olan Simavna (Ammovounon) gibi küçük kaleleri zaptettiler.

Osmanlılar Dimetoka'yı aldıktan sonra burayı kaza haline getirdiler. XVI. yüzyılın başında bu kazaya bağlı en az 198 köy vardı. Edirne'nin fethinden önce Osmanlı sultanlarının burada oturmaları ve Yıldırım Bayezid'in Rumeli'nin en büyük camiini bu şehirde inşa ettirmesi Dimetoka'nın bu ilk dönemlerindeki önemini ortaya koyar. Eski Bizans yapısı olan iç kaledeki Osmanlı sarayı ise uzun yıllar varlığını sürdürmüştür.

XIV. yüzyıl Bizans Dimetokası'nın nüfusu hakkında herhangi bir kayıt yoktur. Sur içinde kalan kısmın 20 hektar olduğu ve Bizans şehirlerinde hektar başına genellikle 80-100 kişi düştüğü göz önüne alınırsa Dimetoka'nın o zamanki nüfusunun 1600-2000 civarında olduğu tahmin

edilebilir. Gregoras ve Kantakuzenos tarafından kesin şekilde belirtildiği üzere Bizans'ın son döneminde surların dışı da yerleşmeye açılmış durumdaydı; fakat 1342 yılındaki Bizans iç savaşları sırasında burasının ortadan kalktığı sanılmaktadır. Osmanlılar'ın eline geçtikten sonra dışarıdan getirilen Türk aileleri, eski kale dışında yeniden oluşturulan mahallelere yerleştirilmişlerdi. Surla çevrili kesimde özellikle kiliselerin etrafında hıristiyan gruplar toplanmıştı. Bu durum, Osmanlı kroniklerinin şehrin savaşmaksızın teslim olduğu şeklindeki bilgilerini doğrulamaktadır.

Osmanlılar'ın Dimetoka'da kurduğu ilk sosyal ve dinî kurum Abdal Cüneyd Zâviyesi'dir. Buranın dervişleri, şehrin zaptından kısa süre sonra I. Murad döneminde buraya yerleşmişlerdi. En eski eğitim kurumu ise Yıldırım Bayezid'in şehzadeliği zamanında 1389'dan önce yaptırdığı medresedir. Bu medreseden, 1530 tarihli Tahrir Defteri'ndeki vakıflarıyla ilgili bir kayıtta "Medrese-i Çelebi Yıldırım Han" şeklinde bahsedilir (BA, TD, nr. 370, s. 35). Evliya Çelebi de aynı medreseye temas etmiştir. Hakkında daha çok bilgi bulunan diğer bir medrese de Rumeli Beylerbeyi Timurtaş Paşa'nın oğlu Oruç Bey tarafından 803'te (1400-1401) kurulmuştur. Oruç Bey ayrıca Fısıltı Hamamı olarak bilinen bir de hamam yaptırmıştır. 1329 (1911) tarihli Edirne Vilâyeti Salnâmesi hamamın binasının sağlamlığından bahseder. Şehrin güneybatı kesimindeki bu hamam 1991 yılında harabe halinde bulunuyordu. II. Murad döneminde bir ara Rumeli beylerbeyiliği yapan Oruç Bey'in türbesi de Dimetoka'dadır (Edirne Vilâyeti Salnâmesi [1310 senesi], s. 340). XVIII. yüzyılda yeniden yapılan bu türbe, bugün bütün mezar taşları kaldırılmış olan eski bir müslüman mezarlığının kenarında tarihî bir bina halinde korunmakta ve ziyarete açık bulunmaktadır. Yıldırım Bayezid döneminden kalma diğer önemli yapılar bir hamam ve Kuyumcu mahallesinde Ahî Denk için yaptırılan zâviyedir (BA, TD, nr. 370; nr. 470). Buna, daha önce zikredilen dört sütunlu ve iki ahşap kubbeli Beyazıt Camii de ilâve edilebilir. Yıldırım Bayezid tarafından başlatılan ve oğlu Çelebi Mehmed zamanında tamamlanan bu binanın ahşap kubbelerinin o dönemden kaldığı ve yeni yapılmadığı, buranın ağaç malzemesi üzerinde yapılan bir araştırmada (dendrochronology) bunun 823-824 (1420-1421) tarihli kitâbelerle aynı yıla ait olduğu tesbit edilmiştir. Caminin mimarı, Yeşilcami'yi yapan İvaz Paşa ve Amasya'daki Bayezid Paşa Camii - Zâviyesi'nde çalışmış olan Tugan (Doğan) b. Abdullah'tır. Kitâbede ise yalnızca Çelebi Sultan Mehmed'in

adı geçer. Fakat XIX. yüzyıl salnâmelerinde olduğu gibi XVI. yüzyıl tahrir defterlerinde de bu camiden “Câmi-i Atîk-i merhûm ve mağfûrün leh Sultan Yıldırım Bâyezid Han” şeklinde bahsedilmektedir. Bilindiği kadarıyla caminin kendine has bir vakfı yoktur. XVII. yüzyılda cami personelinin maaşı Filibe vilâyeti cizye gelirlerinden ödenmekteydi.

Dimetoka’nın Osmanlı dönemindeki durumu hakkında ilk bilgi, 1433’te burayı iki defa ziyaret eden Bertrandon de la Broquière tarafından verilmektedir. Ona göre Dimetoka güzel bir kaleye sahip iyi bir kasaba hüviyetini taşıyordu ve burada yaklaşık 400 kadar ev bulunuyordu. İkinci gelişi sırasında şehri “Dimotiq” adıyla zikreden Broquière burayı ilk gelişinden daha iyi bulduğunu, padişahın hazinelerini burada sakladığını ve burayı muhafaza ettiğini de belirtir. Bu yüzyılda şehirde bazı eserler de inşa edildi. XV. yüzyıla ait olup kaynaklarda adı geçen eserler arasında II. Murad’ın adamlarından Kutluca Bey Mescidi, II. Bayezid’in veziri Karagöz Bey (sonra paşa) Mahallesi Mescidi, Karagöz Paşa Medresesi ve Nasuh Bey Camii, imareti, zâviyesi ve hanı sayılabilir. Ancak bu eserlerden hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir. Silistre ve İskenderiye sancak beyliklerinde bulunan Nasuh Bey II. Bayezid’in kızı Şah Hatun’la evlenmiş ve 910’da (1504-1505) kendilerine Beyköy temlik edilmişti. Bunların bu köyde bir camii ve bir de sıbyan mektebi mevcuttu. 1327 (1909) tarihli Edirne Vilâyeti Salnâmesi Nasuhbey köyünde Kara Baba Tekkesi’nden de bahsetmektedir ki bu tekke Nasuh Bey vakfına sonradan ilâve edilmiş olmalıdır.

Dimetoka’nın nüfusu ve nüfus yapısı hakkında XVI. yüzyıl tahrir defterlerinde ve daha sonraki dönemlere ait diğer bazı kaynaklarda ayrıntılı bilgiler vardır. Bu kaynaklardan anlaşıldığına göre Osmanlı dönemi boyunca Dimetoka, İslâmî hayatı yansıtan binalarla süslü, fazla büyük olmayan bir şehir olarak kalmıştır. 1516-1517’de Dimetoka’da 203 hâneden ibaret on müslüman, 111 evden oluşan üç hıristiyan ve on yedi evden oluşan bir yahudi mahallesi bulunuyordu (BA, TD, nr. 77, s. 139 vd.). Müslüman nüfusun yarıya yakınını sonradan müslüman olmuş gruplar oluşturuyordu. Bu sayının kabarık olmasının sebebi, XII. yüzyılda Bizanslılar’ın bölgeye yerleştirdikleri hıristiyan Peçenek Türkleri’nin dil birliği dolayısıyla kolayca müslüman olmalarıdır. Bu dönemde Türkçe isimli birçok hıristiyan köyünün mevcudiyeti de bu fikri doğrular mahiyettedir (Akalan, Başkilise,

Çekirdekli, Çobanlı, Gökçepınar, Ketenlik, Kozluca, Saltuk, Soğanlı, Üçpınar vb.). 1528-1530 tarihli Tahrir Defteri'ne göre şehirdeki müslümanların sayısında önemli bir azalma olmuş (165 hâne), buna karşılık hıristiyan aile sayısı artmıştır (145 hâne). III. Mehmed dönemine (1595-1603) ait tahrir defteri müslümanları 365, hıristiyanları 170 ve yahudileri yirmi sekiz hâne olarak vermektedir. Bu rakamlara göre Dimetoka'nın nüfusu yaklaşık 2600-2800 arasındaydı ve bunun % 65'i müslümandı. 1626-1627 tarihli Cizye Defteri ise hıristiyan nüfusun sürekli arttığını göstermektedir.

XVI. yüzyılda şehirde birkaç yeni medrese, cami ve büyük bir de hamam yapılmıştı. Yeni yapılanlar arasında Perviz Efendi, Cerrahbaşı ve Abdülvâsi Efendi medreseleri sayılabilir. Abdülvâsi Efendi (ö. 945/1538-39) ayrıca bir cami ve mektep de inşa ettirmişti. XVI ve XVII. yüzyıllarda burada en az altı medrese bulunuyordu ki bu da şehrin önemli bir ilim merkezi olduğunu gösterir. Ayrıca Dimetoka'da Nişancı Feridun Ahmed Bey'in bir camii ile büyük bir hamamı vardı. Abdurrahman Hibrî Efendi bu binanın 979'da (1571-72) yapıldığını ve 1030'da (1620-21) tamir edildiğini yazar.

XVII. yüzyılda Dimetoka'daki Oruç Paşa Medresesi'nde müderrislik yapan (1636) Abdurrahman Hibrî, şehrin bu yüzyılın otuzlu yıllarındaki durumu hakkında kısa fakat doğru bilgiler verir. Kalenin ve bazı tarihî eserlerin tavsifini yaptığı gibi medresede görev yapan müderrislerin listesini de kaydeder. 1668 Ocağında Dimetoka'ya gelen Evliya Çelebi önce şehrin kalesini anlatır; burada dizdardan başka müslüman bulunmadığını, 100 kadar kiremit örtülü evde gayri müslimlerin yaşadığını, kale dışındaki asıl şehir kesiminde on iki mahalle, bağlık ve bahçelik 600 ev, on iki cami ve mescid bulunduğunu yazar. Evliya Çelebi'nin bahsettiği cami ve mescidler çevresinde teşekkül eden bu mahalleler, XVI. yüzyıl tahrir defterlerindekilerle benzerlik göstermektedir. Evliya Çelebi'nin kale içindeki gayri müslimlerle ilgili olarak verdiği bilgi de doğru olmalıdır. Nitekim tahrir defterlerine göre dört hıristiyan mahallesinin üçü kiliselerin ismini taşımaktadır (Aya Nikola, Aya Dimitri, Manastır). 1626-1627 tarihli Cizye Defteri'nde gayri müslimlerin 197 hâneden ibaret olduğu kaydedilmekte, ayrıca bir de hıristiyan Arnavut mahallesinin kurulmuş bulunduğu görülmektedir. Bu mahalle, 1600 yılı civarında âsi Arnavut dağlılarının göç ettirilmeleriyle ilgili olmalıdır. Dimetoka kazasına bağlı

Arnavut adlı birkaç köyün bulunması bu görüşü kuvvetlendirmektedir. XIV. yüzyıl sonlarından itibaren ortadan kalkan Rum piskoposluğu da yeniden teşkilâtlandırıldı ve 1565'te şehirde bir piskopos ikamet etmeye başladı.

XVIII. yüzyılda Dimetoka gelişmesini sürdürdü; Osmanlı topraklarına sığınan İsveç Kralı Demirbaş Şarl (XII. Charles), 1713 Şubatından 1714 Ekimine kadar burada oturdu. XIX. yüzyıla gelindiğinde Dimetoka nüfusunun sadece % 32'sini müslümanlar oluşturuyordu. Bu yüzyıla ait en doğru bilgi 1833-1835 yıllarına ait nüfus sayımı kayıtlarındadır (BA, D.CRD, nr. 40.194). Buna göre toplam on üç mahalle vardı (Abdal Cüneyd, Arnavut, Cercer, Cizyedar / Haraççı, Hisar, Köprübaşı, Kum, Kuyumcu, Medrese, Pazarbeyli, Tatarlar, Yahudi, Zincirli). Kale içindeki hıristiyan mahalleleri tek bir ad altında (Hisar mahallesi) yer alırken mahalle adı altında belirtilmeyen biri hıristiyan (40 kişi), diğeri yahudi (57 kişi) iki de cemaat kaydedilmişti. Bunlar muhtemelen şehre yeni gelen zümrelerdi. Tamamen gayri müslimlerle meskûn olan Arnavut (183 kişi), Hisar (356 kişi) ve Yahudi (374 kişi) mahalleleri dışında diğerleri müslüman mahallelerine yayılmış durumdaydı. Defterde yer alan nüfusla ilgili rakamlar sadece erkek nüfusu (yetişkin, bülûğ çağına ermiş ve çocuk) içine almakta olup tahminî de olsa toplam nüfusu bulmak için verilen sayının iki katını almak gerekir. Buna göre müslüman erkek nüfusu 910, gayri müslim erkek nüfusu ise 1924 idi. Şehrin en kalabalık mahalleleri tamamen müslümanlarla meskûn Kum (326 kişi), müslim - gayri müslimlerin birlikte oturduğu Kuyumcu (14 müslüman, 313 gayri müslim), Pazarbeyli (112 müslüman, 91 gayri müslim), Tatarlar (97 müslüman, 161 gayri müslim), Zincirli idi (63 müslüman, 120 gayri müslim). Kum mahallesinden başka Cercer (altmış dokuz kişi) ve Cizyedar'da (elli beş kişi) sadece müslümanlar oturuyordu. Diğer mahallelerden Abdal Cüneyd seksen bir müslüman, kırk altı gayri müslim, Köprübaşı yetmiş altı müslüman, seksen dört gayri müslim, Medrese on yedi müslüman, altmış iki gayri müslim erkek nüfusa sahipti.

Bütün bu rakamlara göre bu tarihte Dimetoka nüfusunun 5670 olduğu ve XVI. yüzyıla göre iki kat arttığı, nüfusun % 32'sinin müslümanların teşkil ettiği (1595'te % 65 idi) anlaşılmaktadır. Şehir içindeki müslüman nüfusta görülen bu düşüş kazada da meydana gelmiştir. 1528-1530'da kaza nüfusunun % 78'i müslüman iken 1835'te bu oran % 52'dir.

Zaman içinde Dimetoka kazasının idarî sınırları da değişmiştir. XVI. yüzyıla kadar Uzunköprü ve çevresi Dimetoka sınırlarına dahil iken daha sonra burası

kaza statüsüne kavuşmuştur. Aynı şekilde Dimetoka'nın bazı köyleri Sofulu kazasına bağlanmıştır. 1835'te Dimetoka kazası Cebel ve Sahrâ nahiyeleriyle 130'un üzerinde köyden meydana geliyordu. 1878'de kazanın büyük bir kısmı Ortaköy (Ivajlovgrad) kazası olarak yeniden teşkilâtlandırılmıştır. Aynı tarihten sonra Dimetoka toprakları Karaca Halil, Kara Kilise, Kuleli Burgaz, Saltuk adlı dört nahiyeye bölünmüştü, köy sayısı ise kırk ikiydi.

Trakya'nın iç kesiminde kurulmuş olmasından dolayı askerî önemi fazla olmayan ve 1530'larda sadece bir dizdar kethüdâ ve imam ile on sekiz askerin bulunduğu Dimetoka, Osmanlı yönetiminde kaldığı sürenin büyük bir kısmında II. Bayezid'in Edirne'deki külliyesine bağlı bir vakıf durumundaydı. 1528-1530 tarihli tahrir defterlerine göre örfî vergi gelirleri devlete, şer'î gelirler de vakfa aitti. Şehir yanında kazada da on iki vakıf köyü vardı.

Evliya Çelebi'ye göre Dimetoka'da beş tekke bulunuyordu. Fakat bu tekkelerin hangi tarikatlara ait olduğu belirtilmemiştir. XIX. yüzyıl tarihçisi Bâdî Efendi Bektaşiyye ve Nakşibendiyye tarikatlarının varlığından bahseder. Yine Evliya Çelebi'ye göre Dimetoka'da şu evliyalar bulunmaktaydı: Cüneyd Baba, Sâmi Baba, Tebrizî Baba, Mürsel Baba, Gazi Ferhad Baba, Mollacık Efendi ve Ayvaz Baba. Bunlardan bazıları Bektaşî idi. En meşhur olanı Balım Sultan'ın babası Mürsel Baba'dır. Hacıbektaş'a gitmeden önce Balım Sultan, Dimetoka'nın 32 km. batısındaki Kızıl Deli Sultan Tekkesi'nin şeyhliğini yapıyordu. 1310 (1892-93) tarihli Edirne Vilâyeti Salnâmesi'nde Mürsel Baba Tekkesi'nin Nakşibendî tekkesi olarak zikredilmesi, herhalde II. Mahmud'un Bektaşîliği yasaklamasından ve bazı Bektaşîler'in kendilerini Nakşibendî göstermesinden kaynaklanmaktadır. Kissling'e göre özellikle Dimetoka'nın batısı Bektaşîler'in merkezi durumundaydı (Beiträge zur Kenntnis, s. 83). 1310 tarihli salnâmede Uşşâkıyye tarikatına bağlı Muslihuddin ve Sofu Şâhin tekkeleri de zikredilmektedir. 1327 (1909) tarihli salnâme, bunlara İvaz Baba Tekkesi ve

Bektaşî tekkesi Abdal Cüneyd’i de ilâve etmektedir.

1877-1878 Osmanlı - Rus Savaşı’nda Rus ordusu Dimetoka’yı işgal etti ve eski kale ile Sultan Sarayı’nı tamamen tahrip etti. Kalenin bir kısım kalıntıları mevcutsa da saraydan bir taş bile kalmamıştır. Şehrin Osmanlı yönetimindeki son günlerine ait bir fotoğraf, Edirne salnâmesi ile Şemseddin Sâmi’nin Kāmûsü’l-a‘lâm adlı eserinde mevcuttur (III, 2216). Bu sonuncu esere göre şehrin nüfusu 8707 olup yedi cami, üç mescid, üç tekke, üç kilise ve bir havra bulunmaktaydı. 1300 (1883) tarihli sayıma göre kazanın tamamının nüfus dağılımı şöyle idi: 8083 müslüman, 16.361 Rum, 1153 Bulgar, 628 yahudi ve 216 Ermeni. Müslümanların sayıca azlığı ibadethane sayılarına da yansır. Nitekim buradaki yirmi üç cami ve mescide karşılık otuz üç kilise vardı. Fakat okul konusunda müslümanlar daha iyi durumdaydı. Müslümanların on sekiz ilkokuluna karşılık hıristiyanların on üç okulu bulunuyordu. Bulgarlar’ın ve Ermeniler’in okulları ayrı idi (Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 2217). Şehirde sadece bir rüşdiye mevcuttu.

Balkan savaşları sırasında ve Bulgar işgalinden sonra Dimetoka bir Türk - İslâm merkezi olmaktan çıktı. 1922’de kasaba Yunanistan’a bağlandı. Müslümanların şehri terketmesi ve sonradan gereken önemin verilmemesi yüzünden Dimetoka eski önemini tamamen kaybetti. 1920 ve 1930’larda Osmanlı eserleri tahrip edildi. 1961’de şehrin nüfusu 7278 idi. Bugün Dimetoka’da Türk nüfusu yok gibidir. Sadece 200 müslüman Çingene’nin bulunduğu bilinmektedir. I. Bayezid’in büyük camii ve Bizans kalesinin kalıntıları hâlâ şehre hâkim durumdadır. Cami bir ibadethane olarak kullanılmamakla beraber Yunan Arkeoloji İdaresi’ne bağlı tarihî bir eser olarak korunmaktadır. Bunların yanı sıra tarihî iki hamamın kalıntıları, Oruç Paşa Türbesi, Köprübaşı Mescidi minaresinin bir kısmı ve kalenin batı kapısı günümüzde de mevcuttur. Önemi ne olursa olsun bunların dışındaki binalar izi dahi kalmaksızın yok olmuştur.

Osmanlı hâkimiyeti döneminde bir ilim ve kültür merkezi olan Dimetoka’da bazı meşhur devlet ve ilim adamları da yetişmiştir. Bunlar arasında, ulemâdan Şücâüddin İlyas Rûmî (ö. 920/1514-15), Vezîrâzam Sürmeli Ali Paşa (ö. 1695), şair ve âlim Abdülvâsi sayılabilir. Ulemâdan eş-Şekāʾiku’n-nuʿmâniyye müellifi Taşköprizâde Ahmed Efendi şehirdeki Oruç Paşa Medresesi’nde müderris olarak bulunduğu gibi (1525) Kanûnî

Sultan Süleyman'ın vezîriâzamı Lutfî Paşa da azledildikten sonra uzun yıllar buradaki çiftliğinde münzevi bir hayat yaşamış ve eserlerini kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 77, s. 139 vd.; nr. 370, s. 35; nr. 470; nr. 648; BA, MAD, nr. 5625, s. 3; BA, D.CRD, nr. 40.194; TK, TD, nr. 65; Cizye Defteri (1626-1627), Sofya Millî Ktp., nr. F. 138/65; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 73-77; Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn fî târîhi Edirne, Codex Wien Nationalbibliothek, nr. 1052, vr. 45ª-46b; Edirne Vilâyeti Salnâmesi (1310 senesi), Edirne 1310, s. 340; Edirne Vilâyeti Salnâmesi (1327 senesi), Edirne 1327; Edirne Vilâyeti Salnâmesi (1329 senesi), Edirne 1329; F. Babinger, Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien (14-15. Jahrhundert), München / Wien 1944, tür.yer.; a.mlf., "Dimetoka", EI² (İng.), II, 291-292; H. J. Kissling, Beiträge zur Kenntnis Thrakien im 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1956, s. 81-84; a.mlf., "Das Manaqibname Scheich Bedreddindes Sohnes des Richters von Samavna", ZDMG, sy. 100 (1950); Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, tür.yer.; a.mlf., "Edirne Hakkında Yazılmış Tarihler ve Enîsü'l-Müsâmirîn", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 112; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 136-156; a.mlf., Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 190-200; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 107-109, 150-151; Ph. A. Giannopoulos, Didymoteichon, Geschichte einer Byzantinischen Festung, Köln 1975; P. Schreiner, Die Byzantinische Kleinchroniken, Wien 1975-77, I, 560; II, 289; C. Asdracha, La Région des Rhodopes aux XIIIe et XIVe siècles, étude de géographie historique, Athen 1976, s. 130-137; Hans - Jürgen Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der EuropÂischen Türkei, 1864-1878, Freiburg 1976, s. 258-259; a.mlf., Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der EuropÂischen Türkei, 1878-1912, München 1983, s. 44-45, 80-81; G. S. Vogiatzis, Die AnfÂnge der Türkenherrschaft in Thrakien und die erste Niederlassungen, Wien 1987; E. A. Zahariadou, "The conquest of Edirne by the Turks", Studia Veneziani, XII (1970), s. 211-217; Kemal Özergin, "Eski Bir Rûznâme'ye Göre

İstanbul ve Rumeli Medreseleri”, TED, sy. 4-5 (1973-74), s. 263-290; Machiel Kiel, “Two little - known monuments of Early and Classical Ottoman Architecture in Greek Thrace: Historical and Arthistorical Notes on the Hamams of Timurtaş Paşazade Oruç Pasha (1398) and Feridun Ahmed Beg (1571)”, BS, sy. 22 (1981), s. 127-146; Kamûsü’l-a‘lâm, III, 2216-2217; Besim Darkot, “Dimetoka”, İA, III, 589.

Machiel Kiel

DİMNÂTÎ

(الدمناتي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân ed-Dimnâtî (ö. 1306/1889)

Hadis ve fıkıh âlimi.

1234'te (1818-19) Merakeş yakınlarındaki Dimnat'ta doğdu. Bücum'avî nisbesiyle de anılan Dimnâtî'nin hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Mağrib'de fakih Ahmed b. Muhammed es-Sûsî et-Timeccedeştî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ömer

ed-Dükkâlî, Abdülganî ed-Dihlevî elMedenî'den; Mekke'de Hanbelîler'in müftüsü olan Muhammed b. Abdullah b. Humeyd, Mâlikîler'in müftüsü Hüseyin b. İbrâhim el-Ezherî, Hanefî fakihi Cemâl b. Ömer el-Mekkî gibi âlimlerden ders aldı. Bir müddet Mısır'da yaşadığı da söylenmektedir. Fıkıhta Mâlikî olan ve Şâzelî tarikatına mensup bulunan Dimnâtî 28 Rebîülâhir 1306'da (1 Ocak 1889) Merakeş'te vefat etti.

Eserleri. Çoğu önemli hadis şerhlerinin birer cilt halindeki ihtisarından ibaret olan çalışmalarının belli başlıları şunlardır: 1. Nefʿu Kūti'l-mugtezî ʿalâ Câmiʿi't-Tirmizî (Kahire 1289). Süyûtî'nin, Tirmizî'nin el-Câmiʿu's-sahîḥ'ine yaptığı Kūtü'l-mugtezî adlı şerhin muhtasarıdır. 2. Eclâ mesânidi ʿule'r-rahmân fî aʿlâ esânidi ʿAlî b. Süleymân (Kahire 1298). Kendilerinden hadis öğrendiği hocaları ile onlardan rivayet ettiği hadislere ve Kütüb-i Sitte'nin senedlerine dair bilgiler ihtiva eden eserin baş tarafında kendi biyografisi de yer almaktadır. 3. Hulâ nühûri hûri'l-cinân fî hazâʾiri'r-rahmân (Kahire 1298). Hz. Peygamber'e yazılan methiyeleri ihtiva etmektedir. 4. Rûhu't-Tevşîh (Kahire 1298). Süyûtî'nin et-Tevşîh ʿale'l-Câmiʿi's-sahîḥ adlı Sahîh-i Buhârî şerhinin muhtasarı olup 1294 (1877) yılında tamamlanmıştır. 5. Derecâtü Mirkāti's-suʿûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd (Kahire 1298). Süyûtî'nin Mirkātü's-suʿûd'unun muhtasarı olan bu eserini de 1877 yılında tamamlamıştır. 6. Gurretü eşhüri'l-envâr bi-şerhi manzûmeti Ezhüri'l-ezhâr (Kahire 1298). Vaz'*, makūlât*, sarf, nahiv ve

belâgat ilimlerine dair kendi eserinin kısa bir şerhi olup 1297'de (1880) tamamlanmıştır. 7. Veşyü'd-Dîbâc ʿalâ Sahîhi Müslim b. Haccâc (Kahire 1299). Süyûtî'nin ed-Dîbâc'ının muhtasarıdır. 8. Nûrü Misbâhi'z-zücâce ʿalâ Süneni İbni Mâce (Kahire 1299). Süyûtî'nin Misbâhu'z-zücâce adlı eserinin özeti mahiyetindedir. 9. ʿArfü Zehri'r-rübâ ʿale'l-Müctebâ (Kahire 1299). Süyûtî'nin, Nesâî'nin es-Sünen'ine yaptığı Zehrü'r-rübâ adlı şerhin özetinden ibarettir. 10. en-Nasîhatü't-tâmme li'l-ḫalîkati'l-ʿâmme (Kahire 1899). Müellifin bazı vaazlarını ihtiva etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 527-528; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 176-177; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 776; Brockelmann, GAL, II, 636; Suppl., II, 737; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 103-104; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 292.

M. Yaşar Kandemir

DİMYAT

(دمياط)

Aşağı Mısır'da şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Nil deltasında doğu kolu ile Menzele gölü arasında, 13 km. güneyde yer almaktadır. İlkçağ'dan itibaren Mısır'ın iktisadî, ticarî ve sınaî bakımdan önemli bir limanı olan Dimyat Mısır halk lehçesinde Dumyat olarak anılır; Batı dillerinde ise Damiette şeklinde yazılır. Kıptî kaynaklarına göre Tamiat veya Tamiati'den gelen bu ad, efsanevî kahraman Uşmûn b. Misrayim'in oğlunun ismine dayanır. Dimyat'ın İslâm öncesi devri hakkında fazla bilgi yoksa da İslâm fethinden önce buranın önemli bir liman ve şehir olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim milâttan önce 322'den sonra İskenderiye'nin gelişerek Dimyat'a rakip olduğu bilinmektedir.

Dimyat'ın İslâm ordularınca fethinin, Amr b. Âs'ın emri üzerine Mikdâd b. Esved tarafından gerçekleştirildiği rivayet edilir. Fetihten sonra kısa sürede bir İslâm şehri haline gelen Dimyat'a bazı Arap kabileleri yerleştirildi. Zamanla bilhassa dokumaları ile ünlü bir ticaret merkezi oldu. Şehir düz ve açık arazide bulunduğu, Akdeniz'e yakın ve Mısır'ın giriş kapılarından biri olduğu için İslâm hâkimiyeti devrinde sık sık istilâ ve hücumlara uğradı. Özellikle Bizans ve Haçlı ordularının işgal ve saldırıları şehrin tahribine yol açtı. 90 (708-709) ve 121 (739) yıllarında, ayrıca milâdî IX. yüzyılın başında denizden gelen hücumlar şehri sarstı. Zilhicce 238'deki (Mayıs 853) saldırının ardından Halife Mütevekkil-Alellah Dimyat'ı tahkim için bir kale inşasını emretti. Ayrıca burada Akdeniz kıyılarını korumak için tahkimat yapıldı. Uzun süren barış döneminden sonra şehir 357'de (968) yeniden Bizanslılar'ın saldırılarına uğradı. 550'de (1155) Sicilya'dan gelen Normanlar tarafından tahrip ve yağma edildi.

Dimyat, bölgede yerleşmeye çalışan Haçlılar ve müslümanlar arasındaki savaşlarda Mısır'ın kilidi olarak önemli rol oynadı. Fâtımîler'in son döneminde ve Eyyûbîler devrinde buraya yönelik saldırılar arttı. Kudüs Kralı I. Amaury'ın Bizanslılar ile birlikte Rebîülevvel 565'te (Aralık 1169)

Dimyat'a karşı giriştiği harekât başarısızlıkla sonuçlandı. İkinci sefer 615-618 (1218-1221) yıllarında Kudüs Kralı Jean de la Brienne tarafından I. el-Melikü'l-Âdil, ardından da el-Melikü'l-Kâmil'e karşı yapıldı ve şiddetli hücumlara hedef olan Dimyat ele geçirildi. Ancak bir süre sonra el-Melikü'l-Kâmil burayı geri almayı başardı. Safer 647'de (Mayıs 1249) Fransa Kralı IX. Saint Louis kumandasındaki Haçlılar tarafından tekrar işgal edildi. Fakat sonradan esir düşen Saint Louis'nin fidyesi olarak ertesi yıl müslümanlara geri verildi. Mısır'da hâkimiyetin Bahriyye Memlükleri'ne geçtiği bu sırada Memlük ileri gelenleri, sürekli saldırılara hedef teşkil eden Dimyat'ın askerî üs olma özelliğini ortadan kaldırmak için 648'de (1250-51) şehri kalesi, duvarları ve tahkimatı ile birlikte tamamen yıktırdılar. Burada sadece bir camiyi bıraktılar. Ancak daha sonra yıkılan şehrin güneyinde müstahkem olmayan, aynı adla yeni bir yerleşme yeri teşekkül etmeye başladı. Bu arada Sultan I. Baybars da (1260-1277) Nil'in Dimyat ağzına gemilerin geçemeyeceği şekilde engel koydurdu; daha önceki devirlerde Nil'in girişi zincirle kapatılmaktaydı. Yeni Dimyat zamanla genişleyerek eski şehirle birleşti.

Dimyat Ortaçağ'da önemli bir dokuma sanayii merkezi durumundaydı. Dimyâtî denilen keten bezleri, pamuk ve ipek dokumaları bütün İslâm âleminde tanınmıştı. Mensucat sanayii Fâtımîler devrinde en üst seviyeye ulaştı. İmalâthanelerde hıristiyanlar çalıştırılıyordu. Ayrıca balıkçılık, çömlekçilik ve tarım ürünü pirinç çok önemliydi. Fakat şehrin tahribi bütün bu sanayiin çöküşüne ve gerilemesine yol açtı.

Mısır'ın 1517'de Osmanlılar tarafından alınması ile Dimyat da Osmanlı idaresi altına girmiş oldu. Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarında burayı gören Pîrî Reis, Dimyat'a Nil ağzından girilmek suretiyle ulaşılabildiğini, bundan sonra Kahire'ye kadar gemilerle gidildiğini belirtir. Buna göre Memlük hâkimiyetinin sonlarında veya Osmanlı idaresinin ilk dönemlerinde liman ağzının temizlendiği ve gemilerin geçişinin sağlandığı söylenebilir. Pîrî Reis, Nil'in ağzından girişte sağ tarafta bir burç olduğunu, meyve bahçeleri içindeki Dimyat'ın ise nehrin sol yanında güneyde yer aldığını yazar (Kitâb-ı Bahriyye, s. 720). Bundan sonra Dimyat askerî ve ticarî öneme sahip bir liman özelliği kazandı. Mısır - İstanbul bağlantısı üzerinde ticarî önemi gittikçe arttı ve buradan elde edilen gümrük gelirleri hayli yüksek

rakamlara ulaştı. 1572'de bir sancak merkezi haline getirildi. İskenderiye, Dimyat, Reşîd gibi şehirlerin sancak olmalarında, Akdeniz

limanlarının güvenliğini sağlamak, tüccar ve yolcu gemilerini korsanlardan korumak, İstanbul, Anadolu ve Rumeli'ye gidecek zahire yüklü gemileri korsanlardan ve yabancı taarruzundan muhafaza etmek düşüncesi rol oynamıştı. XVII. yüzyılın ikinci yarısına doğru kalabalık bir ticaret merkezi haline gelen şehir fizikî bakımdan da büyümüştü. Nitekim bu sıralarda şehri gören Evliya Çelebi, nüfusu çok abartmakla birlikte yapıları ve durumu hakkında dikkate değer bilgiler verir. Ona göre Nil'in kenarında büyük bir şehir olan Dimyat'ta irili ufaklı 7600 ev, kırk mahalle, 260 sokak, 150 kadar cami ve mescid, 2060 dükkân, seksen altı mektep, dört hamam, on sekiz han, otuz iki kahvehane vardı. Bu rakamlara dayanarak şehrin 30.000 civarında nüfusa sahip orta büyüklükte bir yerleşme merkezi haline geldiği söylenebilir. Evliya Çelebi'nin şeyhülbeled defterinden hareketle burada "3 kere 100.000" (300.000) kişinin yaşadığını yazması doğru olmamalıdır. Evliya Çelebi ayrıca şehirde yedi hıristiyan, bir yahudi, bir kıptî mahallesinin olduğunu, Ermeni ve Avrupalı tüccarların sürekli gelip gittiklerini, gayri müslimlere ait yedi kilise ve 600 hânenin (yaklaşık 3000 kişi) bulunduğunu da belirtir. Bu dönemde şehirdeki en önemli ekonomik faaliyeti ticaret ve dokumacılığın teşkil ettiğini yazan Evliya Çelebi, dokumacı esnafına ait 600 işletmede kıymetli Dimyat alacasının dokunduğunu, özellikle pirinç ticaretinin çok önem kazandığını ve 140 dükkânın bu işle uğraştığını, ayrıca balıkçılığın da ekonomik hayatta rol oynadığını yazar. Onun belirttiğine göre Nil kenarında büyük ve süslü konakları bulunan şehrin sokakları daima kalabalıktı. Dokumacı ve tüccarlar dışındaki halk başlıca geçimini pirinç, şeker ve balıktan sağlıyordu. Gemilerle gelen mallar gümrük ve ağa sarayının önündeki meydana yığılırdı; pirincin çoğu ise İstanbul'a saraya yollanırdı (Seyahatnâme, X, 736-749).

Evliya Çelebi'nin, tüccarları olmasına rağmen yabancı devletlere ait bir balyosun bulunmadığını belirttiği Dimyat'a birçok Avrupalı seyyah da geldi. Bunlar özellikle limanın önemini vurgulayarak ticaretin büyük ölçülere ulaştığını yazarlar. 1676'da Vansleb, 1717'de Paul Lucas, 1730'da Granger, 1738'de İngiliz Richard ve Venture de Paradis bu seyyah ve yazarların en önemlilerindendir. Vansleb, irili ufaklı 500 geminin

Anadolu'ya ve İstanbul'a sürekli pirinç taşıdığından bahseder. Dimyat dışarıdan gelen ve Mısır içine sevkedilen mallar için de bir antrepo özelliği taşıyordu. Meselâ 1723 yılında Mısır'daki kıtlık sırasında Akdeniz limanlarından tedarik edilen zahire İskenderiye ve Dimyat iskelelerine getirilerek dağıtılmıştı.

1730'da şehir, Mısır'a göç eden Şam hıristiyanlarının yerleştikleri alanlar arasında yer aldı ve böylece ticaret hayatına yenilik geldi. XVIII. yüzyılda Dimyat'ın Doğu Akdeniz limanları ve Avrupa şehirleriyle (özellikle Fransa, İtalya) işlek bir ticareti mevcuttu. Mısır arşivlerindeki Osmanlı irad ve gümrük defterlerinin verilerine göre Dimyat'ın Mısır hazinesine gelirleri 1108'de (1696) 49 kese 19.210 kuruş iken bu meblağ artarak 1197'de (1782-83) 62 kese 14.530 kuruşa ulaşmıştı. Dimyat pirinci İstanbul'a, Anadolu'ya, Rumeli'ye satılır, Avrupa ülkelerine ihraç edilirdi. 1772-1776 yıllarında Bulutkapan Ali Bey (Ali Bey el-Kebîr) ve Ebü'z-Zeheb Muhammed Bey isyanları döneminde Dimyat önemli günler yaşadı. Dimyat'tan ihracatın yasaklanması ve Avrupa gemilerinin gelişine engel olunması Fransa konsolosunun itirazına yol açmıştı.

1798'de Fransa'nın Mısır'a saldırısı esnasında Dimyat yine önemli siyasî olaylara sahne oldu. Fransızlar aynı yıl Dimyat'ı alarak Mısır topraklarında ilerlediler. Napolyon'un Fransa'ya dönüşünden sonra Ekim 1799'da Kléber buradan karaya çıkan Osmanlı kuvvetlerini yendiyse de daha sonra İngilizler Dimyat'ı işgal edip Osmanlılar'a geri verdiler. 1801-1805 yılları arasında Mısır'ın karışık siyasî döneminden Dimyat da etkilendi. Kavalalı Mehmed Ali'nin (Paşa) son Osmanlı valileriyle mücadeleleri sırasında Vali Hüsrev Paşa Temmuz 1803'te kaçarak Dimyat'a sığınmış ve şehri tahkim etmişse de yakalanıp Kahire'ye götürülmüştü.

1819'da Mahmûdiye Kanalı'nın açılmasından sonra Nil ticareti önemli ölçüde İskenderiye'ye geçti. Dimyat ise Suriye ve Filistin'le olan ticaretteki yerini koruyabildi. Mehmed Ali Paşa devrinde 1840'ta Dimyat'ın nüfusu 25-30.000 civarındaydı. 1879 sayımında 32.000 olan nüfus 1947'de 53.625'e ulaştı. Abbas Paşa'nın valiliğinde Dimyat'ta imar faaliyetlerinde bulunuldu. Askerî kışlalar, okullar, gümrük binaları yapıldı.

Günümüzde Dimyat Limanı'nın önemi daha da artmıştır. Şehirde dokuma

ve deri işleri, balıkçılık, konservecilik, pamuk sanayii önemli yere sahiptir. Dimyat ilinin yüzölçümü 589 km^2, nüfusu 808.000'dir (1990). Dimyat şehrinde güzel camiler mevcuttur. En eski cami Ebü'l-Meâtî Camii'dir (Fâtih Camii). Şehrin nüfusu 1985'te 118.000 idi.

Türkiye'de halk arasında Dimyat adı bir deyimde (Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olmak) tarihî ve ticarî özelliğini aksettirir şekilde hâlâ yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Hıtat, I, 213 vd.; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 602 vd.; IV, 58; Ahmed b. İbrâhim el-Hanbelî, Şifâʾü'l-kulûb fî menâkıbı Benî Eyyûb, Bağdad 1978, s. 302-309; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriyye (nşr. F. Kurdoğlu – H. Alpagot), İstanbul 1935, s. 720-721; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 736-749; Venture de Paradis, Observations sur l'échelle de Damiette, Paris 1784; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 267-270; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âsâr, Bulak 1297, IV, 68; Cevdet, Târih, III, 294; VII, 59, 233 vd.; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Kahire 1306, XI, 36-57; Cemâleddin eş-Şeyyâl, el-Mücmel fî târîhi Dimyât, İskenderiye 1949; Ahmed b. Zeynî Dahlân, el-Fütûhâtü'l-İslâmiyye, Kahire 1968, II, 6-19; Albert Hourani, "The Syrians in Egypt in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", Colloque international sur l'histoire du Caire, Berlin 1969, s. 221 vd.; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî – Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhu'l-bahriyyeti'l-İslâmiyye fî Mısr ve'ş-Şâm, Beyrut 1981, s. 46-49; Abdurrahman er-Râfiî, Târîhu'l-hareketi'l-kavmiyye fî Mısr, Kahire 1981, I, 223-224, 233-236; Selâm Şâfiî Mahmûd, Ehlü'z-zimme fî Mısr, Kahire 1982, s. 150-152; Seyyid Muhammed es-Seyyid, XVI. Asırda Mısır Eyâleti, İstanbul 1990, bk. İndeks; Georges Salmon, "Rapport sur une mission à Damiette", BIFAO, II (1901), s. 71-89; A. Rémondon, "A propos de la menace byzantine sur Damiette sous la règne de Michel III", Byzantion, sy. 23, Bruxelles 1953, s. 245-250; Abdülvehhâb Bekr, "Mînâʾü Dimyât ve devruhû fi'l-ʿalâkati't-ticâriyye beyne Mısr ve bilâdi'l-Leyfâne ẖilâle'l-karni's-sâmin ʿaşer", el-

ʿUsûr, I / 2, Kahire 1986, s. 189-198; C. H. Becker, “Dimyat”, İA, III, 589-590; P. M. Holt, “Dimyāt”, EI² (Fr.), II, 300; ABr., VII, 280.

Atilla Çetin

DİMYÂTÎ, Abdülmü’min b. Halef

(عبد المؤمن بن خلف الدمياطي)

Ebû Muhammed Şerefüddîn Abdülmü’min b. Halef b. Ebi’l-Hasen ed-Dimyâtî (ö. 705/1306)

Muhaddis.

613 yılı sonlarında (Mart 1217) Mısır’da Tinnis ile Dimyat arasındaki Tûne adasında doğdu. Bu sebeple Tûnî nisbesiyle de bilinir. Ayrıca onun Ebû Ahmed

künyesi ve İbnü’l-Câmid lakabıyla anıldığı da söylenmektedir. Tahsil hayatına Dimyat’ta, iki kardeş fakih Ebü’l-Mekârim Abdullah b. Hasan es-Sa‘dî ile Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasan es-Sa‘dî’den Şâfiî fıkhı okuyarak başladı. İlk okuduğu kitap, hocası Ebû Abdullah Hüseyin’in el-Lümʿa fî ahkâmi’l-bidʿa adlı eseri oldu. Sadece fıkıh ve usûl-i fıkıh okumaya kararlı iken hocası Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsâ onu hadis öğrenmeye teşvik etti. Bunun üzerine yirmi üç yaşında iken çeşitli ilim merkezlerini dolaşarak hadis tahsiline başladı. Dimyâtî, Georges Vajda’nın onun Muʿcemü’ş-şüyûẖ adlı eserinden tesbit ettiğine göre 636’da (1238) ve 639’da (1241) İskenderiye’ye gitti ve oradaki muhaddislerden faydalandı. 640-642 (1242-1244) yıllarında Kahire’de kalarak Mısır’ın tanınmış hadis hâfızı Abdül‘azîm b. Abdülkavî el-Münzirî’den hadis okumaya başladı ve Mısır’da kaldığı süre içinde ondan hiç ayrılmadı. Burada ayrıca İbnü’l-Mukayyir, İbnü’l-Muhtâr gibi âlimlerden rivayette bulundu. 643-644 (1245-1246) yıllarında hac için gittiği Mekke’de ve Medine’de kaldı, Yenbû’a gitti. 645’te (1247) Suriye’ye geçti. Orada bir yandan hadis okuturken bir yandan da İbn Mesleme ve daha başka muhaddislerden hadis rivayet etti. Suriye’den Bağdat’a gitti. 650 (1252) yılında Bağdat’a ikinci defa gitti; bu arada Musul, Humus gibi ilim merkezlerini dolaştı. Bağdat’ta kıraat, fıkıh ve hadis âlimi İbnü’l-Hayyir, Hama’da İbn Revâha ve Safiyye el-Kureşiyye, Halep’te o devrin tanınmış muhaddisi Yûsuf b. Halîl, Mardin’de Abdülhâlik en-Niştibrî, Harran’da Îsâ b. Selâme gibi tanınmış hocalardan hadis okudu.

Onun bu seyahatleri 656 (1258) yılına kadar devam etti. Bu uzun tahsil hayatı boyunca 1300 hocadan hadis öğrendi.

Hocaları daha hayatta iken hadis rivayet etmeye başlayan Dimyâtî, Kahire’de Mansûriyye Medresesi’nde muhaddislerden meydana gelen bir topluluğa hadis okuttu ve burada ders veren ilk âlim olarak tanındı. Eserleriyle meşhur olan birçok âlim ve muhaddis ona talebelik etti. Bunların başında Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî, Ali b. Muhammed el-Yûnînî, İbn Seyyidünnâs el-Ya‘murî, Alemüddin el-Birzâlî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Zehebî ve Takıyyüddin es-Sübkî gelmektedir.

Dimyâtî, hadis rivayet ve dirâyet ilminden başka fıkıh, kıraat, nahiv, lugat ve edebiyata, özellikle ensâb* ilmine nüfuzu ile de tanınmaktadır. Evs ve Hazrec kabilelerine dair yazdığı eserler onun nesep sahasındaki üstünlüğünü göstermektedir. Yûnînî ve diğer âlimlerin Dimyâtî’ye bu konuda sorduğu bazı sorularla onun verdiği cevapları Tâceddin es-Sübkî derlemiştir (bk. Tabakat, X, 104-123). Dimyâtî, rivayetlerinin güvenilir olması sebebiyle sadûk* ve mütkın* diye anılmaktadır. Mizzî, hâfızası onun kadar sağlam birini görmediğini söylemektedir. Siması darbımesel olacak kadar güzel, kendisi mütevazi ve güler yüzlü idi. Dimyâtî 15 Zilkade 705 (29 Mayıs 1306) tarihinde Kahire’deki Zâhiriyye Medresesi’nde hadis okuturken âniden rahatsızlanarak vefat etti. Cenaze namazını Bedreddin İbn Cemâa kıldırdı ve Bâbünnasr Mezarlığı’na defnedildi.

Eserleri. 1. Muʿcemü’ş-şüyûḫ. Dimyâtî bu eserinde uzun yıllar süren seyahatleri sırasında Kahire, İskenderiye, Dımaşk, Halep, Hama, Mardin, Bağdat, Mekke ve Medine gibi ilim muhitlerinde görüştüğü ve kendilerinden rivayette bulunduğu 1300 (veya 1250) âlim hakkında kısa bilgiler vermektedir. Eser Georges Vajda tarafından yayımlanmıştır (Paris 1962). Bu neşre esas olan eksik nüsha 1170 âlimin biyografisini ihtiva etmektedir. 2. Cüzʾün fîhi zikrü’l-muhâcirîn min Kureyş ve ḫulefâʾihim ve mevâlîhim ḫâssaten. Habeşistan’a ve Medine’ye hicret eden Kureyşliler’le onların müttefik ve mevlâ*larının listesinden ibaret olan eseri Albert Dietrich, Zâhiriyye Kütüphanesi’ndeki iki nüshasını esas alarak neşre hazırlamıştır. Bu çalışma Fikret Işıltan tarafından “Abdalmuʾmin b. Xalaf ad-Dimyātī’nin Bir Muhacirun Listesi” adıyla tercüme edilerek Şarkiyat

Mecmuası'nda yayımlanmıştır (III, 125-155). 3. el-Metcerü'r-râbih fî sevâbi'l-ʿameli's-sâlih. Eserin bir nüshası Süleymâniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Reîsülküttâb, nr. 491, 170 varak). 4. Risâle fî kırâʾati Âyeti'l-kürsî ve'l-ezkâri edbâra's-salât. 10 varaktan ibaret olan bu risâlenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 1345/13). 5. Fazlü'l-ḫayl. Eser Nazmîzâde Hüseyin Murtazâ tarafından Tercüme-i Kitâbi Fezâili'l-hayl adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (Esad Efendi, nr. 1824). Fazlü'l-hayl'i Ömer b. Raslân el-Bulkīnî Katrü's-seyl adıyla ihtisar etmiştir. 6. Keşfü'l-mugattâ fî fazli's-salâti'l-vustâ. 7. et-Tesellî ve'l-igtibât bi-sevâbi men tekaddeme mine'l-infirât. 8. Kitâbü'l-Erbaʿîne'l-ebdâli't-tüsâʿiyyât bi'l-Buhârî ve Müslim (son dört eserin yazma nüshaları için bk. GAL, II, 88; GAL Suppl., II, 79). 9. el-Muhtasar fî sîreti seyyidi hayri'l-beşer. Eserin bir nüshası Hindistan'da Patna Kütüphanesi'ndedir (Catalogue, XV, 1007).

Bunlardan başka Dimyâtî'nin ensâb sahasındaki otoritesini gösteren, birçoğu da kırk hadise dair olan muhtelif eserleri bulunmaktadır. Talebesi Kasım b. Yûsuf et-Tücîbî es-Sebtî, Müstefâdü'r-rihle ve'l-igtirâb adlı eserinde hocasından bizzat dinlediği diğer bazı eserlerini zikretmektedir (s. 46-50). Bunlardan bir kısmı şunlardır: el-Erbaʿûne hadîsen el-mütebâyinetü'l-isnâdi'l-muharrace ʿale's-sahîhi min hadîsi Bagdâd (bu eseri daha sonra ihtisar etmiştir), el-Erbaʿûne'l-muvâfakāti'l-ʿavâlî, el-Miʾetü't-tüsâʿiyye fi'l-muvâfakāt ve'l-ebdâli'l-ʿâliye, Cüzün yahtevî ʿalâ hadîsi'r-rahmeti'l-müselsel, Fazlü't-tibâʿi savmi Ramazân bi-sittîn min Şevvâl,

Ahbârü'l-Hazrec b. Hârise (bu eserde Hazrec'in bütün kollarıyla birlikte Hazrecli sahâbe, tâbiîn ve ileri gelen kimseler incelenmiştir), Aḫbâru Beni'lMuttalib b. ʿAbdimenâf, Aḫbâru Benî Nevfel b. ʿAbdimenâf, Ahbâru Benî Cümah, Aḫbâru Benî Sehm, el-ʿAkdü'l-müsemmen fî men tüsemmâ bi-ʿAbdilmümin. Ayrıca Bağdat'ta bulunduğu sırada Abbâsî Halifesi Müstaʿsım adına bir kırk hadis hazırladığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülmü'min ed-Dimyâtî, Le dictionnaire des autorités (Muʻğam aš-šuyūh) de ʻAbd al-Mu'min ad-Dimyātī (nşr. Georges Vajda), Paris 1962; Tücîbî, Müstefâdü'r-rihle ve'l-igtirâb (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus, ts. (ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb), s. 37-82; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, IV, 1478; Vâdîâşî, Bernâmec (nşr. Muhammed Mahfûz), Beyrut 1980, s. 148-150; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 409-411; Sübkî, Tabakāt, X, 102-123; İsnevî, Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 552-554; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 40; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 417-418; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 218-219; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, II, 357; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-hicâl, III, 164-165; Keşfü'z-zunûn, I, 404; II, 1013, 1279, 1492, 1495, 1735; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VI, 12-13; Dihlevî, Bustânü'l-muhaddisîn, s. 168-172; Îzâhu'l-meknûn, II, 425; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 651; Brockelmann, GAL, II, 88; Suppl., II, 79; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 197; Albert Dietrich, "ʿAbdalmuʾmin b. Xalaf ad-Dimyātī'nin Bir Muhācirūn Listesi", ŞM, III (1959), s. 125-155; James Robson, "Georges Vajda: Le dictionnaire des autorités (Muʻğam aš-šuyūh) de ʻAbd al-Mu'min ad-Dimyātī", BSOAS, XXVI (1963), s. 655; G. Vajda, "al-Dimyātı", EI² (İng.), II, 292-293.

Ali Osman Ateş

DİMYÂTÎ, Ahmed b. Muhammed

(bk. BENNÂ, Ahmed b. Muhammed).

DİN

(الدين)

I. GENEL OLARAK DİN

II. DİN ve VİCDAN HÜRRİYETİ

III. DİN BİLİMLERİ

I. GENEL OLARAK DİN

A) Etimoloji ve Tarifler. Dil âlimleri, din kelimesinin Arapça deyn kökünden masdar veya isim olduğunu kabul ederler. Cevherî dinin “âdet, durum; ceza, mükâfat; itaat” şeklinde başlıca üç anlamını verir ve terim olarak dinin bu son anlamdan geldiğini belirtir (es-Sıhâh, “dyn” md.). Râgıb el-İsfahânî sadece “itaat” ve “ceza” (karşılık) anlamlarını kaydetmiştir (el-Müfredât, “dyn” md.). İbn Manzûr bunlara “hesap” ve “İslâm”ı da eklemiş, ayrıca deynin masdar, dinin isim olduğu yolundaki bir görüşü aktarmıştır (Lisânü’l-ʿArab, “dyn” md.). Zebîdî, âyet ve hadisler yanında Arap şiirinden aldığı çeşitli örneklere dayanarak din kelimesinin yirminin üzerinde anlamını ve terim olarak iki ayrı mânasını zikreder (Tâcü’l-ʿarûs, “dyn” md.). Mütercim Âsım Efendi ise dinin otuzu aşkın anlamından söz etmiştir. Bunlardan dinin terim anlamını yakından ilgilendirenler şunlardır: Ceza ve karşılık, İslâm, örf ve âdet, zül ve inkıyad, hesap, hâkimiyet ve galibiyet, saltanat ve mülkiyet, hüküm ve ferman, makbul ibadet, millet, şeriat, itaat (Kāmûs Tercümesi, “dyn” md.).

Arapça dışındaki Sâmî diller yanında Farsça ve Sanskritçe gibi diğer bazı dillerde de din kelimesini andıran lafızlar vardır. Ârâmî - İbrânî dilinde din “hüküm”, daino ise Arapça’daki deyyân gibi “hüküm sahibi” anlamına gelir. Pehlevî dilinde (Eski Farsça) daenâ terim olarak “din” mânasındadır. Ayrıca Soğdca’da dönden dın “din, mezhep”, Sanskritçe’de dharmadan darm veya drm “din, inanç” anlamına geliyordu.

Müsteşrik Macdonald, klasik Arap sözlüklerinde sıralanan anlamlara göre birbirinden ayrı üç din kelimesi seçilebildiğini belirtir. a) Ârâmî - İbrânî dilinden olup "hüküm" mânasına gelen kelime. b) Hâlis Arapça olup "örf, âdet" mânasına gelen ve birincisiyle yakınlığı bulunan kelime. c) "Din" mânasını ifade eden ve Farsça vasıtasıyla (daenâ) gelen kelime (İA, III, 590). Nöldeke ve Vollers gibi bazı şarkiyatçılar, Arapça'daki dinin üçüncü şıkta gösterilen Pehlevî asıllı kelimeden geldiğini ileri sürerken M. Gaudefroy Demombynes bu kelimenin "din" (religion) anlamında nasıl karar kıldığının bilinmediğini, Arap dilcilerinin bunu dâneden gelme saydıklarını, buna karşılık Batılı araştırmacıların dini Farsça bir kelime olan daenâya dayandırdıklarını belirtir. Aynı yazar, Macdonald gibi kendisinin de dini Arapça'daki deyn (borç, yükümlülük) kelimesinin değişime uğramış şekli olarak düşündüğünü ifade eder (Mahomet, s. 504). L. Gardet'ye göre de din kelimesi Farsça asıllı değildir; zira İran'ın eski dini Mazdeizm ile İslâm arasında din fikri açısından bir yakınlık bulunmamaktadır. İbrânî - Ârâmî dilindeki din ile (hüküm) Arapça asıllı deynin anlamları arasında sanıldığının aksine fazla bir farklılık yoktur. Semantik bakımdan "belirli bir zamanda ödenmesi gereken borç" anlamındaki deyn giderek "örf, âdet" karşılığında din şeklini almış, daha sonra da "Allah'ın hükmü ve yönetimi" anlamını kazanmıştır (EI² [İng.], II, 293).

Kur'ân-ı Kerîm'de din kelimesi doksan iki yerde geçmektedir; ayrıca üç âyette de (et-Tevbe 9 / 29; es-Sâffât 37 / 53; elVâkıa 56 / 86) değişik türevleri yer almıştır. Bu âyetlerde dinin başlıca şu anlamlarda kullanıldığı görülür: Zül, yönetme - yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhid, İslâm, şeriat, hudûd, âdet, ceza, hesap, millet.

Kur'an'da dinin geçtiği sûrelerin nüzûl sıralarını dikkate alarak bu terimin semantik gelişmesini inceleyenler olmuştur. Yvonne Yazbeck Haddad'ın tesbitine göre (MW, LXIV, 114-123) din kelimesinin geçtiği âyetlerin yaklaşık yarısı Mekkî, yarısı Medenî'dir. Mekke döneminin ilk zamanlarında inen âyetlerde din terimi "yevm" kelimesiyle birlikte "yevmü'd-dîn" (din günü; hesap, ceza-mükâfat günü) şeklinde geçer. Yevmü'd-dîn tabiri sonraki Mekkî ve Medenî âyetlerde tekrar edilmemektedir. Bu tabir, ilk dönem âyetlerinin genel muhtevasına uygun olarak insanın iman ve ameline göre hesaba çekileceği âhiret gününü ifade eder (Fâtiha 1 / 4; Zâriyât 51 / 6). Mekke devrinin ikinci yarısında nâzil

olan dinle ilgili âyetler incelendiğinde bu âyetlerde artık ilk dönemlerde vurgulanan sorumluluk ve hesaptan tevhid ve teslimiyete geçildiği görülür. Buna göre insan sadece Allah'a ibadet edecek, O'na ortak koşmayacaktır. Din Allah tarafından konulan ve insanları O'na ulaştıran yoldur. "Muhlisîne lehü'd-dîn" ifadesinde vurgulanan ihlâs kişinin bütün hayatını yüce Allah'a vakfetmesi, bütün samimiyetiyle O'na bağlanıp teslim olmasıdır; sadece sıkıntı ve üzüntü anında Allah'a yönelmek değil her zaman O'nu hatırlamak ve koyduğu ilkelerden ayrılmamaktır. Bu merhalede "es-sırâtü'l-müstakım" (doğru yol), "dînen kayyimen" (Âsım kıraatinde "kıyemen"; dosdoğru din) ve "millete İbrâhîm" (İbrâhim'in dini) ibareleri aynı âyette yan yana yer almakta ve birbirini kuvvetlendirmektedir (el-En'âm 6 / 161; bk. Fahreddin er-Râzî, XIV, 12). Bu husus başka bir Mekkî âyette mevcut değildir (krş. Yûsuf 12/38; en-Nahl 16 / 123). Daha önce Hz. Peygamber'e yüzünü hanîf (muvahhid) olarak dine çevirmesi emredilmişken (er-Rûm 30/30, 43) artık onun, rabbinin hidayetiyle bunu başardığı; doğru yola, hanîf olarak dosdoğru dine, İbrâhim'in dinine yöneldiği ifade

edilmektedir. Ayrıca önceki emirler fert seviyesinde kalırken bu defa Resûl-i Ekrem Allah'ın hanîflerinden (hunefâ), muvahhidlerden biri olmuştur. Böylece bir müminler cemaatinin söz konusu edildiği görülmektedir.

Medine döneminde "milleti İbrâhîm" kavramıyla ilgili önemli bir gelişme, bu ifadenin Hac sûresinin 78. âyetinde "müslimîn" kelimesiyle bir arada geçmesidir. Böylece Mekke döneminde esas olan tevhidden ümmete, kendisini Allah'a teslim edenler cemaatine geçilmiştir. Ancak tevhid müşriklerle olan diyaloglarda bütünüyle bir kenara bırakılmamış, bu defa "dînü'l-hak" tabiriyle hıristiyan ve yahudilerin muharref dinleriyle müşriklerin bâtıl dinlerine karşı bu yeni dinin sağlam esasları belirtilmiş ve onun bütün dinlere üstün kılınacağı müjdelenmiştir (et-Tevbe 9 *29, 33; el-Fetih 48* 28; es-Saf 61 / 9).

Bu dönemin çok dinli yapısı içinde, "Allah katında din şüphesiz İslâm'dır" (Âl-i İmrân 3 / 19; ayrıca bk. el-Bakara 2 / 193); "Kim İslâm'dan başka bir dine yönelirse onun dini kabul edilmeyecektir; o âhirette de kaybedenlerdendir" (Âl-i İmrân 3/85) meâlindeki âyetlerle dinleri ve kitapları muharref olduğu halde sadece kendilerinin cennete girebileceklerini iddia eden yahudi ve hıristiyanların durumlarına açıklık

getirilmiştir. Bu dönemde onların Hz. İbrâhim'e ve onun dinine göre durumları tahlil edilmekte, kendilerine "Ehl-i kitap" denilerek müşriklerden ayrı tutulmalarına rağmen inanç ve davranışlarının yanlış olduğu da belirtilmekte ve Allah'ın dinine davet edilmektedirler. Yine Medine döneminde savaş konusuna temas eden âyetlerde fitneyi ortadan kaldırmak üzere "Allah'ın dini" için savaşılması istenmiştir (el-Bakara 2 / 193; el-Enfâl 8 / 39). Ancak din uğrunda savaşmayanlara adalet ve iyilikle davranılması gereği de vurgulanmıştır (el-Mümtehine 60/8-9). "Dininize uyanlardan başkasına inanmayın" (Âl-i İmrân 3/73) meâlindeki âyetle dinin, Allah - insan ilişkisi yanında sosyal ilişkilerin de temel ölçüsü olduğu ortaya konmaktadır. Birer dinî faaliyet ve tezahür olan tövbe, namaz ve zekâtın özellikle zikredilmesi de bunu gösterir: "Eğer onlar tövbe eder, namaz kılar ve zekât verirlerse sizin din kardeşiniz olurlar" (et-Tevbe 9/11).

Aynı dönemde din kelimesinin yer aldığı âyetler arasında iki âyet bu terime iyice açıklık kazandırmaktadır: "O sizi seçmiş, babanız İbrâhim'in yolu olan dinde sizin için bir zorluk kılmamıştır" (el-Hac 22/78); "Bugün sizin için dininizi ikmal ettim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm'a razı oldum" (el-Mâide 5/3). Böylece Mekke döneminde din kavramı, "tarihin akışına ve tabiatın gidişine yön veren, zamana ve âleme hükmeden, dini ortaya koyan, hesap gününü elinde tutan Allah'ın otoritesi" şeklinde özetlenebilecek bir muhteva kazanırken Medine döneminde bu muhteva genişletilerek "kişinin Allah'a bağlı bir hayat sürdürmesi, müslüman topluluğuna karşı görevlerini yerine getirmesi; Allah'ın mutlak tasarruf ve hâkimiyete sahip olması" (el-Bakara 2 / 193; el-Enfâl 8 / 39) gibi unsurlar da dinin muhtevasına katılmıştır (Haddad, s. 114-123). Kur'ân-ı Kerîm'de din kelimesinin ifade ettiği mâna, on altı yerde geçen "Allah'ın dini, din Allah için, hak din, dosdoğru din, hâlis din"; on üç yerde geçen "din günü", on yerde geçen "dinde ihlâslı olma" şeklinde vurgulanmaktadır. Öte yandan her iki dönemde din kelimesi sadece müslümanların değil başkalarının inançlarını da ifade etmek üzere kullanılmıştır. Meselâ Mekke döneminde müşriklere hitaben, "Sizin dininiz size, benim dinim bana" (el-Kâfirûn 109/6); Medine döneminde ise bütün insan toplulukları muhatap alınarak, "Bütün dinlere üstün kılmak üzere peygamberini doğruluk rehberi olan Kur'an ve hak din ile gönderen O'dur" (el-Feth 48 / 28; başka bir örnek için bk. Yûsuf 12 / 76) denilmesi buna delil teşkil eder. Bununla birlikte özel anlamda din kelimesiyle İslâm

kastedilmiştir (Âl-i İmrân 3/19). Bu bakımdan "İslâm" ile "din" âdeta eş anlamlı iki kelime gibi telakki edilmiş ve bütün peygamberlerin getirdiği dinin İslâm olduğu ifade edilmiştir (Âl-i İmrân 3 / 85; en-Nisâ 4 / 125; el-Mâide 5 / 3; eş-Şûrâ 42 / 13). Ayrıca İslâm özel olarak Hz. Muhammed'e gelen dinin adıdır (el-Mâide 5/3).

Hadis külliyatında da din kavramının muhtevasını belirleyen malzeme bulunmaktadır. Bir hadiste, "Allah indinde dinin aslı hanîflik ve İslâm'dır" denilmektedir (Tirmizî, "Menâkıb", 32). Buradan, Kur'an'da olduğu gibi hadislerde de din ile hanîflik ve İslâm kavramları arasında bir anlam birliğinin kurulduğu anlaşılmaktadır. "Dini kuvvetli kılan Allah'a hamdolsun" (Müsned, III, 199; V, 121; İbn Mâce, "Zuhûr", 5); "Dinde genişlik kılan Allah'a hamdolsun" (Müsned, VI, 167); "Din nasihattır" (Buhârî, "Îmân", 42; Müslim, "Îmân", 95) gibi hadislerde geçen din kelimesi "İslâm" anlamında kullanılmıştır. Peygamberlerin baba bir kardeş (evlâdü allât) olduğunu bildiren hadis (Buhârî, "Enbiyâ", 48; Müslim, "Fezâil", 145), bütün hak dinlerin temel prensiplerde müşterek olduğuna işaret eder. Bazı hadislerde geçen "dînullah" (Dârimî, "Talâk", 10) "Allah'ın yolu, şeriatı, kanunu" anlamını; "Kişi dostunun dini üzeredir" (Ebû Dâvûd, "Edeb", 16; Tirmizî, "Zühd", 45); "Her bir dinin özellikle önem verdiği bir ahlâkı vardır, İslâm'ın ahlâkı da hayâdır" (İbn Mâce, "Zühd", 17) anlamındaki hadislerde de din "şeriat, edep ve ahlâk" mânalarını ifade eder. "Cibrîl hadisi" diye meşhur olan hadis de kâmil bir dinin iman, İslâm ve ihsan kavramlarıyla anılan başlıca üç unsur taşıdığına delâlet etmesi bakımından büyük önem taşır. Söz konusu hadisin sonunda, Hz. Peygamber'in bu üç konuyu dinin temel telkinleri arasında gördüğünü belirten şu açıklamayı yaptığı nakledilmektedir: "İşte bu Cibrîl idi, insanlara dinlerini öğretmek için gelmiştir". Buhârî de bu hadisi "din tâlimi" başlığı altında vermiştir (Buhârî, "Îmân", 37).

Şehristânî dinin öncelikle "itaat ve inkıyad", bazan da "ceza ve hesap" anlamına geldiğini belirtir ve sadece ilâhî vahiyden kaynaklananları din olarak nitelendirir (el-Milel, I, 38). Cürcânî din ile "millet"in bir olduğunu, bunların itibarî olarak ayrıldıklarını, her ikisinin de şeriata dayandığını belirtir (et-Tarîfât, "eddîn ve'l-mille" md.). Nitekim millet kelimesi Kur'an'da geçtiği on beş yerde din anlamında kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, "millet" md.). Bâkıllânî dinin "ceza, hüküm, inkıyad

ve istislâm” (itaat, boyun eğme) gibi anlamları arasında “mezhep” ve “millet”i de vermektedir (et-Temhîd, s. 345). Millet ve mezhep, bir dinî topluluğun belirli bir inanca sadakat göstermesine, emirlerine itaat etmesine ve uygulamalarını yerine getirmesine delâlet etmesi noktasında din anlamına gelmektedir. Kur’an’da, “Allah katında din İslâm’dır” (Âl-i İmrân 3/ 19) denilmesi onun hak din olmasını ifade etmek içindir ve yahudilerin kendi dinlerinin dışındaki inançlara din adını vermemeleri gibi bir anlayışı yansıtmamaktadır.

Yukarıdaki bilgilerin ışığı altında din kavramının İslâmî kaynaklardaki anlamlarını şu şekilde gruplandırmak mümkündür: 1. Ceza (karşılık), mükâfat,

hüküm, hesap. Fâtiha sûresindeki (1/4) din kelimesi bu anlamdadır. Nûr sûresinin 25. âyetinde geçen din kelimesi tam olarak ceza mânasında kullanılmıştır. 2. Üstün gelme, hâkimiyet, zelil kılma, zorlama. Nahl sûresinin 52. âyetinde geçen “ve lehü’d-dînü vâsıben” (din de daima O’nundur) ifadesindeki din bu anlamda kullanılmıştır. Arapça’da “dâne’n-nâse” (insanları itaata zorladı), “dinte’l-kavme” (kavmi zelil kıldın) gibi örneklerde din “itaate zorlama, zelil kılma” anlamına gelir. 3. İtaat, teslimiyet, hizmet, ibadet. Bakara sûresinde yer alan, “Allah sizin için din seçti” (2/132) meâlindeki âyette geçen din bu anlama örnek teşkil eder. Arapça’daki “dinte’r-recüle” (adama hizmet ettin), “dintehüm fe dânû” (onlara üstün geldin, onlar da itaat ettiler) ve benzeri örneklerde din kökünden türemiş kelimelerin “itaat ve hizmet” anlamında kullanıldığı görülür. 4. Âdet, yol, kanun, şeriat, millet, mezhep. “Benim mezhep ve meşrebim budur” anlamındaki, “Mâ zâle zâlike dinî ve deydenî” ifadesinde geçen din kelimesi bu gruba örnek olarak verilebilir. “Resûlullah kavminin dini üzerinde idi” ifadesindeki din kelimesi âdet anlamında kullanılmıştır ki bu husus onun Hz. İbrâhim’den kalma bazı âdetlere uyduğunu gösterir.

Kur’an’da din kelimesi yukarıdaki dört anlam grubundan birini veya birkaçını ifade ettiği gibi yer yer bu gruplardaki anlamların tamamını kapsayan bir nizamı da belirtir. Bu nizamı ifade etmek üzere “ed-dînü’l-kayyim, ed-dînü’l-hâlis, dînü’l-hak, dînullah” gibi özel tabirler de kullanılır. Öte yandan Kur’ân-ı Kerîm’de din kelimesi hem ulûhiyyeti hem de ubudiyyeti ifade etmektedir. Buna göre din, hâlik ve mâbud olan Allah’a

nisbetle “hâkim olma, itaat altına alma, hesaba çekme, ceza-mükâfat verme”; mahlûk ve âbid olan kula nisbetle “boyun eğme, aczini anlama, teslim olma, ibadet etme”dir. Nihayet din bu iki taraf arasındaki münasebeti düzenleyen kanun, nizam ve yoldur.

Diğer dinlerin kutsal dilinde din kavramının karşılığı olan kelimeler kök, kullanılış ve gelişme bakımından bazı özellikler taşır. Ancak bu kelimelerin hiçbirinin kutsal dilleri ve kitapları içinde İslâm’daki din kavramı gibi semantik bir gelişme ve ifade gücüne sahip olmadığı görülür. Kutsal dili İbrânîce olan Yahudilik’te “abodath elohim” (Allah’a ibadet) tabiri, diğer dinî tutum ve davranışlar yanında özellikle din kavramını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu tabir mâbeddeki ibadet dahil tamamıyla dini kucaklamaktaydı. Din bazan “yir’ah” (korku, haşyet), “emunath” (iman) gibi psikolojik terimlerle de ifade edilmiştir. Birkaç yerde “daath elohim” (Tanrı bilgisi) ve “tora” da (ilâhî doktrin, telkin, kanun) dine yakın deyimler olarak kullanılmıştır. Ancak Pehlevî dilinde kutsal kitap sonrası literatüründe “kanun, hüküm, emir” anlamına gelen “daath” kelimesi (Vâjenâme-i Mînûy-i Hıred, s. 8) din için genel bir terim olmuş ve günümüze kadar kullanılagelmiştir. Eski Yunanca’da din, hem korku hem saygı anlamlarını içeren “thrioheya” kelimesiyle ifade edilmekteydi. Hıristiyanlık, yahudi geleneğinden gelmesine rağmen din terimini eski putperest Roma’dan almıştır. Cicero (m.ö. 43), De Natura Deorum (Tanrıların mahiyeti) adlı kitabında (II, 18. bölüm) bir Stoalı’nın ağzından “religio” (“bir şeyi vazife edinmek, tekrar tekrar okumak, yapmak” anlamındaki “re-legere” kökünden) kelimesine yer vermiş; zamanla bu kelime kutsal kabul edilene karşı doğruluk, dürüstlük ve saygıyı, ibadet olarak yapılan âyinlerin titizlikle yerine getirilmesiyle gösterilen Tanrı şuurunu veya Romalılar’da tanrılara karşı bağlılığı ifade eden bir terim olmuştur. Bu konuda ayrı bir görüş de ilkin Lactantius tarafından IV. yüzyılda, “insanla Tanrı arasında gittikçe pekişen bağ” anlamında Latince “re-ligare” kökünden din teriminin türetildiği yolundadır. St. Augustinus (ö. 430) bu kelimeyi “kaybedilmiş bir şeyi tekrar bulma” şeklinde açıklamıştır. Günümüz Batı dillerinde de “religion” kelimesiyle ifade edilen din için İnciller’de “Allah’ın yolu” tabiri kullanılır (bk. Markos, 12/14). Hellenistik dönemdeki Ahd-i Cedîd yazılarında din ibadet, âyin ve törenleri; dinî ve ahlâkî davranışları, insanın Tanrı’ya ve diğer insanlara karşı ödevlerini; hıristiyan inançlarına uyma ve disiplini ifade eder.

Hinduizm’in kutsal dili Sanskritçe’de din anlamına gelen “dharma”, Budizm’in kutsal dili Pali dilinde “dhamma” şeklindedir. Dharma kelimesinin “din, gerçek, doktrin, doğruluk, fazilet, kanun, düstur, mahiyet, öz, nihaî elemental yapı, atom, fenomen” gibi anlamları vardır. Bu anlamların bir kısmı Hint dinlerinde ortak olarak kullanılır, bir kısmı ise sadece Budizm’e mahsustur. Hint kutsal kitap literatüründe geçen “rta” ile dharma fikri arasında benzerlik vardır. Rta, eski Veda ilâhilerinde geçen gök tanrısı Varuna’nın koruduğu kozmik ve ahlâkî düzendir. Hintliler’de bir de “marga” kelimesi bulunmaktaysa da “kurtuluşa ulaştıran yol” anlamındaki bu kelime daha çok felsefî bir terimdir (DCR, s. 101, 416, 427, 542, 601).

Çinliler din anlamında bugün “chung chiao” (cong ciav) kelimesini kullanmaktadırlar. Tao kelimesi Çu hânedanından beri “yol, usul, düzen” anlamında kullanılmaktaysa da sadece Konfüçyüs öncesi devrede bu kelimenin kullanılış alanının, her şeyin ondan geldiğine inanılan ilk ve tek varlıktan hareket tarzına kadar kırk dört örneği bulunmaktaydı. Japonlar’ın Budizm’den önceki dinî yapılarını ifade etmek üzere kullandıkları “şinto” kelimesi, Çince’deki iyi varlıklar için kullanılan “şen” ile “tao” kelimelerinin birleşmesinden oluşan ve “Tanrıların yolu” anlamına gelen bir deyimdir. Japonlar bu anlamda “kami no-miçi” tabirini kullanırlar (DCR, s. 601).

Her dinî kültürün din kavramını ifade etmek üzere seçtiği kelimelere ait anlamların ortak noktasının “yol, inanç, âdet, bağ, kulluk” olduğu söylenebilir. Bütün bu kelimeler, kökleri insanın iç hayatında bulunan ve semereleri çeşitli davranışlarla tezahür eden köklü ve evrensel bir fenomeni ifade etmeyi amaçlar.

İslâm bilginlerine ait din tarifleri Kur’ân-ı Kerîm ve İslâm inançları göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Bir örnek olarak Seyyid Şerif el-Cürcânî’nin din tarifi verilebilir: “Din, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilâhî bir kanundur” (et-Taʿrîfât, “dîn” md.). Aynı tarif daha sonraki bazı kaynaklarda da tekrar edilmiştir (meselâ bk. Tâcü’l-ʿarûs, “dyn” md.). Zebîdî’de yer alan diğer bir tarif şöyledir: “Din, akıl sahibi insanları kendi tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilâhî bir kanundur”. Tehânevî ise kısmen farklı bir din tarifi

verir: “Din, akıl sahiplerini kendi iradeleriyle şimdiki halde (dünyada) salâha, gelecekte (âhirette) felâha sevkeden, Allah tarafından konulmuş bir kanundur”. Aynı müellife göre din kaynağı itibariyle Allah’a, tebliği yönünden peygambere, uygulanması bakımından da ümmete nisbet edilir (Keşşâf, “dîn” md.). M. Hamdi Yazır, yukarıdaki klasik tarifleri de dikkate alarak dini “akıl sahiplerini hüsn-i ihtiyarlarıyla bizzat hayır ve nimete sevkeden bir vaz‘-ı ilâhî, şeriat ve millet, beşerin ihtiyarî fiillerinin hayır ve saadet gayesine

doğru cereyanını temin eden bir yol, bir kanun, bir âmil-i ma‘nevî” şeklinde tarif etmiştir. Ayrıca İslâm kavramının da belli başlı anlamlarına işaret ettikten sonra müslüman bilginlerinin geleneksel din tarifleriyle İslâm kavramı arasında açık bir uyum olduğuna dikkat çeker. Zira geniş anlamda İslâm “teslimiyet, kurtuluş” gibi mânaları yanında “müsâleme” (karşılıklı güven ve barış) anlamını da ifade eder. Din de insanlar arasında ihtilâf ve çekişmeleri önleyerek müsâlemeyi temin eden bir kanundur. Dinde yalnız insanlar arasında değil insanlarla Allah arasında da bir ahid ve barışıklık (selem) vardır. Bu sayede hâlikın iradesiyle mahlûkun iradesi arasında uygunluk sağlanmış olur (Hak Dini, II, 61-64).

Kur’ân-ı Kerîm’de İslâm dışındaki inanç sistemlerine, hatta müşriklerin inandıklarına bile din adının verildiği (bk. el-Kâfirûn 109/6) dikkate alınırsa yukarıdaki tariflerin geniş anlamda dinin tarifi olmayıp özellikle hak din için düşünülmüş dar kapsamlı tarifler olduğu görülür. Bu tariflerde ortak noktalardan biri dinin ilâhî kaynaklı olduğunun vurgulanmasıdır. Buna göre gerçek din beşer kaynaklı olamaz. Yine bu tariflerde dinin akıl ve irade ile ilişkisi gösterilmiştir; bu da dinin bir bilgi ve tercih konusu olduğu anlamını taşır. Nihayet dinin insanları özü itibariyle hayır olana yönelten bir kanun şeklinde tanımlanması dinin aynı zamanda bir aksiyon alanı olduğunu gösterir.

Modern müslüman âlimleri arasında dini klasik tariflerden az çok farklı ve daha kapsamlı şekilde tarif edenler vardır. Muhammed Abduh’a göre din, insanın kâinattaki varlıkları müşahede ederek duyular üstü ilâhî gerçekleri kavramasından ibarettir. Bu ilâhî gerçeklerden biri de peygamberlik kurumudur. İnsan ancak peygamberlerin getirdiği mesaj yardımıyla ilâhî hakikatin mahiyetini kavrar ve her türlü davranışının karşılığını başka bir

âlemde göreceğini öğrenir (Tefsîru cüzʾi ʿamme, s. 161). Reşîd Rızâ ise dini kişinin kendi çabasıyla öğrenemediği, sadece vahiy kanalıyla elde edebildiği gerçekler bütünü olarak tarif eder (el-Menâr, II, 69). Çağdaş müslüman fikir adamlarından Seyyid Hüseyin Nasr'a göre din insanı gerçeğe bağlayan şeydir. Her din netice itibariyle biri doktrin, diğeri metot olmak üzere iki unsur ihtiva eder. Din öncelikle mutlak hakikati nisbî olandan ayıran bir doktrin, ikinci olarak da hakikat üzerine düşünmeye, mutlak olana bağlanmaya, insan varlığının gaye ve anlamına uygun biçimde Allah'ın iradesine göre yaşamaya elverişli bir metottur (İslâm - İdealler ve Gerçekler, s. 15).

Çağdaş Batılı ilim adamları tarafından dinle ilgili olarak birbirinden az çok farklı tarifler yapılmıştır. Dinin bütün dinleri içine alabilecek bir tanımı, ancak din kavramının sınırları kesin bir şekilde belirlendikten sonra yapılabilir. Bu konuda tarih ve felsefeden faydalanılabileceği gibi dinler tarihinin sağlayacağı malzemeden de büyük ölçüde istifade edilebilir. Kapsamlı bir tarif için ilkin dinî hayatın şuurdaki aksini, yani şahsî tecrübe yoluyla elde edilmiş olan dindarlık kavramını tahlil etmek ve elde edilen sonucu dinî malzemeyle karşılaştırmak gerekir.

Dinî tecrübî birikimin asıl dayanağı, insan şuurunda zamanla açık seçik bir şekilde oluşan Tanrı kavramıdır. Dinî şuurun tahlilinden elde edilen temel dinî yaşantı, insanın bir yönden korku ve aczle, diğer yönden sevgi ve güvenle tabiat üstü ve kudret sahibi olan varlığa yani yüce Allah'a bağlanmasıdır. Bu bağlılık insanın ruhî kuvvetleriyle yaratanına yönelmesi, derin bir saygı ve samimiyetle O'na açılması şeklindedir. İnsanın bütün mânevî melekelerinin yardımıyla meydana gelen bu tavır onun benliğiyle ilgili sentezlerin en kuşatıcısıdır. Bu bir yandan heyecan ve dindarlık duygularıyla canlanmış, öte yandan düşünce ile aydınlanmış bir eylemdir. Böyle bir dinî bağlanmada temelini bulan din insanı bütünüyle kuşatır; beşer hayatının her alanına tesir ederek şahısları ve devirleri şekillendirir. Gerçekte dinî hayatta temelini bulan dinî değer, bütün öteki değerlerin kendisine yöneldiği bir hedeftir. Bu noktada çağdaş Batılı araştırmacılar tarafından yapılan din tariflerinin, büyük ölçüde ferdî tecrübe ile zihnî, hissî, taabbüdî ve içtimaî elemanlardan ibaret beş unsurun birini veya birkaçını öne çıkararak yapıldığı görülür. Ferdî tecrübe, en kısa ve açık ifadesini Rudolf Otto'nun şu cümlesinde bulmaktadır: “Din kutsalın

tecrübesidir.” Bu kısa tanımın bütün dinleri içine aldığı düşünülebilir. Bu tarif, varlığının bir gereği olarak insanın kutsal olanı yaşayabilme kabiliyetini ifade eder. Bu husus dinin fertlere mahsus bir tecrübeye dayandığını doğrular. R. Otto bu tecrübeyi “korkutucu ve hayran bırakıcı sır” (mysterium tremendum et fascinans) diye nitelendirir. Tariflerinde zihnî elemanı öne çıkaranlardan James Martineau dini “daima yaşayan bir Tanrı’ya, bir ilâhî şuur ve iradenin kâinatı idare ettiğine ve insanlıkla mânevî râbıtaları elinde tuttuğuna inanış”; Herbert Spencer “her şeyin bizim bilgimizin üstüne çıkan bir kudretin tezahürü olduğunu kabul”; Max Müller ise “insanın, çeşitli adlar ve değişen görünüşler altındaki sonsuzu kavramasını sağlayan zihnî bir melekesi veya yeteneği” şeklinde tarif etmiştir. Bu tanımlarda dikkati çeken husus, insanın ihtiyaç duyduğu mânevî ve maddî değerleri elinde tutarak kaderini kontrol eden kudrete (Tanrı) inancıdır. Dini Tanrı kavramı ile tarife çalışanlar oldukça fazladır, ancak bunlara bazı tenkitler de yöneltilmiştir. Bu tenkitler Budizm, Jainizm gibi ateist dinler dikkate alınarak yapılmışsa da şahsî kurtuluşu ön plana alan bu gibi dinler Tanrı kavramına karşı çıkmamakta, hatta tarihî gelişmeleri içinde bazı kollarında bu kavrama yer vermektedirler. Öte yandan bu dinlerde Nirvana’ya ve görünmeyen varlıklara inanç da bulunmaktadır. İlkel kabile dinlerinden en gelişmiş olanlarına kadar bütün dinlerde Tanrı kavramının bulunduğunun anlaşıldığı günümüzde artık bu eski titizliği devam ettirmenin anlamı kalmamıştır (bk. ALLAH).

J. M. Mc. Taggart’ın, “...Din, muhtemelen kendimizle kâinat arasında bir âhenk kanaati çerçevesinde derin bir duygudur...”; F. Schleiermacher’in, “Dinin özü mutlak güven duygusudur”; Julian Huxley’in, “Dinin mahiyeti korku, saygı... ve mahiyette kutsiyet duygusudur” şeklindeki ifadelerinde dindarın yaşadığı hissî durumlara ağırlık verilmiştir. Bu hissî eleman sadece güven, korku ve bağlılığı değil hakikat, huzur, ölümden sonraki hayat özlem ve iştiyakını da içinde bulundurur. Tanımlarında davranış elemanına ağırlık verenlerden Matthew Arnold’a göre, “Din duyguyla yükselmiş, alevlenmiş, yanmış bir ahlâk ilmidir”; F. H. Bradley’e göre, “Din daha çok bütün mevcudiyetimizle iyiliğin tam gerçeğini anlatma çabasıdır”; Michel Mayer’e göre, “Din Allah’a, insanlara ve kendimize karşı yapmamız gerekene dair öğütlerle inançların tamamıdır”. Bu tür tariflerde dikkate alınan davranışlar dua, kurban, âyin, tören, ahlâkî emirler, inanç esasları

gibi insanların hayatındaki standart dinî hareketlerdir. Sosyal eleman, dinlerin bir cemaate dayanmasını ve

dinin verdiği değerleri elde etmek üzere insanların iş birliği yaptıkları kurumların varlığını ifade eder. Zira dinler, bu dinleri kabul eden insan topluluğunun içtimaî hayatına derinden nüfuz etmiştir. Dinlerin inançlar, amel ve ahlâk sistemleri yanında bir de teşkilâtları, cemaatleri ve içtimaî önemleri vardır. Dinin bu içtimaî yapısı ahlâkî, mânevî ideallerin hayata geçirilmesiyle ve bunların vazgeçilmez birer değer olarak kabul edilmesiyle gerçekleşir. E. S. Ames'in, "Din en yüksek sosyal değerlerin şuurudur"; J. P. Pratt'ın, "Fert veya gruplarda onların menfaat ve kaderlerinin son kontrolünü elinde tutan kudret veya kudretlere karşı ciddi bir içtimaî tavırdır" ve E. Durkheim'in, "Dinî bir cemaatin meydana gelmesini sağlayan âyin ve inançlar sistemidir" şeklindeki tariflerinde içtimaî eleman esas alınmıştır.

Dinlerde bulunan bu beş eleman yanında daha geniş ve bütün dinlerde bulunabilen, din bilimleri açısından dini oluşturan hususlar olarak kabul edilen unsurların başlıcaları şunlardır: Tabiat üstü, insan üstü varlıklara inanç (Tanrı, melekler, cinler, ruhanî varlıklar gibi); kutsalla kutsal olmayanı ayırma; ibadet, âyin ve törenler; yazılı veya yazısız gelenek (kutsal kitap, ahlâkî kanunnâme); tabiat üstü, insan üstü varlık veya kutsalla ilgili duygular (korku, güven, sır, günahkârlık, tapınma, bağlılık duyguları gibi); insan üstü ile irtibat (vahiy, peygamber, dua, niyaz, ilham gibi vasıta ve yollarla); bir âlem ve insan, hayat ve ölüm ötesi görüşü; hayat nizamı; içtimaî grup (cemaat) ve bu gruba mensubiyet. Bazı dinlerde bunların hepsi, bazılarında ise bir kısmı bulunur.

B) Dinin Kaynağı. İslâm inancına göre dinin kurucusu Allah'tır; bütün sahih dinler Allah'tan gelmiş ve safiyetlerini korudukları sürece yürürlükte kalmışlardır. İlk insan aynı zamanda ilk peygamberdir ve kendisine bildirilen din de tevhid dinidir. Allah'ın varlığı, birliği, zât ve sıfatları açısından O'nun mükemmelliğiyle nübüvvet ve âhiret inancı gibi temel itikadî prensipler (zarûrât-ı dîniyye), bütün ilâhî dinlerde değişmez ilkeler olarak yer almıştır. Bundan dolayı İslâmî inanışa göre Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin getirdiği hak dinlerin ortak adı İslâm'dır. Ancak tarihin akışı içinde insanlar hak dinden uzaklaşmışlar ve

beşerî zaaf neticesinde dinde meydana gelen dejenerasyon sebebiyle Allah peygamberler göndererek insanları ya eski dinlerini aslî şekliyle öğrenip uygulamaya çağırmış veya yeni bir din ve şeriat göndermiştir. Bu bakımdan İslâm'ın insan ve din telakkisi hem biyolojistlerin ileri sürdüğü şekliyle insanın evrimi, hem de bazı dinler tarihi uzmanlarının savunduğu dinin evrimi (çok tanrılılıktan tek tanrılılığa doğru gelişen evrim) iddialarıyla bağdaşmaz. İnsan başlangıçta Allah tarafından "en güzel bir kıvamda" yaratılmıştır (et-Tîn 95/4). Hz. Âdem'den itibaren bütün insanlar, Allah tarafından gönderilen tevhid dininin esaslarını kavrayıp benimseyecek ve hayatlarını bu esaslara göre düzenleyecek seviyede zihnî, ruhî ve bedenî kapasiteye sahip kılınmıştır. Allah'ın başlangıçtan itibaren insanlara bildirdiği dinin tevhid (hanîf) dini olduğu ve onların bu dini benimsemeye yatkın bir fıtratta yaratıldığı belirtilmiştir (er-Rûm 30/30). İslâm bilginleri, âyetlere dayanarak insanda hak dini benimseme temayülünün fıtrî olduğunu, nitekim hanîf kavramının "doğru dini benimsemeye yatkın" anlamını da taşıdığını ifade etmişlerdir (Şevkânî, IV, 256-258). Ayrıca yukarıdaki âyette geçen "fıtratullah" tabiri müslüman bilginlerin çoğuna göre "Allah'ın dini" demektir ki o da İslâm ve tevhiddir (Şevkânî, IV, 257). Gerek bu âyette gerekse daha birçok âyet ve hadiste hak dinlerin ilâhî kaynaklı olduğu ısrarla vurgulandığından İslâm âlimlerinin din tariflerinin hepsinde "vaz'un ilâhiyyün" (Allah tarafından konulmuş, ilâhî kurum) kaydı özenle korunmuştur. Bu sebeple herhangi bir hak dinin, peygamberine veya ortaya çıktığı kavme nisbet edilerek adlandırılması İslâmî telakkiyle bağdaşmaz. Böyle bir adlandırma ancak muharref veya bâtıl dinler için mümkündür (Mûsevîlik, Îsevîlik, Hinduizm, Maniheizm gibi); Batılılar İslâmiyet için kullandıkları "Muhammedanism" (Muhammedîlik) tabirinden genellikle vazgeçmişlerdir. Nitekim Hz. Muhammed, Kur'an'ın tâlimi uyarınca kendisini bir din kurucusu olarak görmediği için açık şekilde "bir beşer-elçi" olduğunu açıklamıştır (meselâ bk. el-İsrâ 17/ 93; Müslim, "Fezâʾil", 140).

Batı'da XVI. yüzyıldan başlayarak ilkel kabilelerin hayat ve dinlerine ilgi duyulmuş; XVIII. yüzyıldan itibaren dinin menşei konusunda kutsal kitapların verdiği bilgi dışında bazı kaynakların tesbitine çalışılmış; arkeolojik, antropolojik ve paleontolojik araştırmalarla elde edilen bulgular, çeşitli kaynaklar değerlendirilerek geçmişteki milletlerin, hatta tarih öncesi toplumlarının dinleri ve inançları üzerine bazı tezler ileri sürülmüştür. Bu

arada XIX. yüzyılın ortalarında Auguste Comte ve Ludwig Buchner ile doruk noktasına ulaşan pozitivist ve materyalist propagandalar yanında Charles Darwin’in 1859’da yazdığı The Origin of Species adlı kitabıyla ortaya attığı evrimci görüş, dinin kaynağı konusunda kutsal kitaplarla çatışan yeni teoriler ortaya çıkardı. E. B. Taylor, 1861’de yayımladığı Primitive Culture başlıklı kitabında dinin başlangıcını animizme dayandırmaktaydı. Buna göre maddî şeylerden ayrı olarak bir de onlara şekil veren ruhlar vardır. İlkel insan ruh fikrini rüya, ölüm, hayal ve vecd gibi tecrübelerden kazanmıştır. Kendisinde bedeninden ayrı bir ruh farkeden insan, çevresindeki canlı ve cansız varlıklarda da böyle bir cevher bulunduğunu düşünmüştür. Ölü ruhlarının bedensiz varlıklarını devam ettirecekleri inancı atalara tapma kültünü doğurmuş, buradan yağmur, ateş, ırmak vb. tabiat güçlerini idare eden tanrıların varlığına geçilmiş, zamanla çeşitli tanrıların niteliklerinin bir tanrıda birleşmesiyle de tektanrıcılık ortaya çıkmıştır. Evrim geleneğinden kaynaklanan bu nazariye, Darwin ve takipçilerinin görüşlerinin diğer bilim alanlarına taşınması ile yaygınlık kazanmıştır. Günümüzde modası geçmiş olan bu görüş için Rudolf Otto, “Hiç kimsenin hortlaklarla dinî bir ilişkisi yoktur” der (bk. TEKÂMÜL NAZARİYESİ).

Animizmi politeizmin kaynağı saymakla beraber ondan önce bir safha daha bulunduğunu kabul eden diğer bir dinî evrim nazariyesi de animatizmdir. Taylor’un öğrencisi R. R. Marett’in ortaya attığı bu nazariyeye göre ilkel insan ayrı ayrı varlıklara şahsiyet kazandırmadan önce bütün âleme yayılan, hayat veren bir tek güç düşünmüş olmalıdır. Dinin kaynağı, kendini alışılmamış nesne ve olaylarda gösteren ve olağan üstü etkilere sebep olan, ancak bir şahsiyeti bulunmayan umumi dinamik güçte (mana) aranmalıdır.

H. Spencer, evrimde ilk merhalenin atalara tapınma olduğunu düşündü. J. Frazer ise ilk tezahürün büyü olduğu görüşündeydi. Frazer’e göre insan büyü hareketleriyle diğer varlıkları kontrol altına almaya çalışmış, ancak bunlar etkisiz kalınca dine dönmüştür.

Totemci görüşün en hararetli savunucusu W. R. Smith’tir. Bu görüşe göre başlangıçta çeşitli kabileler, kendilerini belli

bir hayvan veya bitkiyle (totem) kan bağı içinde akraba sayar ve toteme saygılarını tapınma ile gösterirlerdi. İlâhî varlıklara tapınma ve kurban kesme şeklindeki dinî uygulamalar zamanla bu anlayıştan doğmuştur. Bu nazariyenin de artık taraftarı kalmamıştır. Zira totemciliğin temelinde iktisadî sebeplerin bulunduğu, herhangi bir hayvan veya bitkinin tüketiminin iktisadî bir sebeple yasaklandığı, daha sonra bu yasağın dinî bir görüntü kazandığı düşünülmektedir. Dinin kaynağının totemciliğe dayandırılması konusunda en yaygın nazariye S. Freud'e aittir. Freud, Totem und Tabu adlı kitabında dine totemcilik açısından psikoanalitik bir yaklaşımda bulunmuştur. Ancak Freud'ün nazariyesi de delillere dayanmayan, son derece spekülatif bir yorum olarak değerlendirilmiştir.

E. Durkheim'in Les formes élémentaires de la vie religieuse adlı kitabında dinin kaynağı konusunda ortaya attığı sosyolojik nazariyeye göre dinin temel fikri kutsallıktır, bu da sosyal yaptırıma dayanır. Kutsal, toplumun kutsal kabul ettiğidir. Böylece Durkheim toplumun, aslında kendi koyduğu değerleri kutsal kabul ederek yine kendine tapındığını ifade etmektedir. Bu görüşün kabul edilebilir bir yanı bulunmamakla birlikte dinî hayatta toplumun rolü ve içtimaî yaptırımı konusunda din sosyolojisinin bugün vardığı sonuçlara bu nazariyenin ağırlık verdiği görülür.

Dinin kaynağını açıklamada yukarıda zikredilenlere karşı bir de ilkel monoteizm tezi vardır. Bu teze göre insanoğlunun en eski inancı tek Tanrı itikadıdır. Taylor'un animizm nazariyesine karşı ilk ciddi itirazda bulunan öğrencisi Andrew Lang, Güneydoğu Avustralya ilkel kabileleri hakkındaki son bilgilere dayanarak bunlarda animizme rastlanmadığını, fakat insanların ahlâkî âdâba uyup uymadıklarını denetleyen ve gökte bulunan bir yüce Tanrı kavramına her yerde rastlandığını ortaya koydu. Buna benzer bir ilkel tektanrıcılık Wilhelm Schmidt tarafından da savunuldu. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee adlı önemli eserinde bütün ilkel kabilelerde bir yüce varlık inancının delilleri bulunduğunu ispat etti. Onun başkanlığını yaptığı Viyana Etnoloji Ekolü bu yüce varlığın merhametli, şefkatli, lutuf sahibi olarak tasavvur edildiğini ve gökte varlığını sürdürdüğüne inanıldığını ortaya koydu. Bütün dinî gelişmelerin başlangıcında görülen her şeye kadir bir yüce varlık inancının tarihî-kültürel değişmeler sonucu daha sonraları politeizm, animizm gibi inançlara dönüştüğü, bununla beraber bu eski inancın izlerinin hâlâ mevcut olduğu tezi ilmî çevrelerce

açıklandı. Avustralya, Polinezya, Kongo, Moğolistan ilkel kabilelerinde, Zulular'da, Batılılar'ın Bushman dedikleri Güney Afrika avcı yerlilerinde vb. ilkel toplumlarda bir yüce varlık, ulu tanrı, yüksek ruh inancı, onların en eski kültürlerinin önemli bir parçasını oluşturmaktaydı. Daha sonra Raffaela Pettazzoni'nin devam ettirdiği bu gelenek içinde N. Söderblom'un da yeri vardır. Pettazzoni Dio adlı kitabında her şeyi gören, bilen bir Tanrı'nın orijinal bir olgu olduğunu savundu. G. Widengren, onun gök tanrı konusundaki yorumlarını "yüce Tanrı" tabirini kullanarak geliştirdi.

C) Dinin Önemi. Tarihin bütün devirlerinde ve bütün toplumlarda daima kendisiyle karşılaşılan evrensel bir olgu olan din, insanı hem içten hem dıştan kuşatan, onun düşünce ve davranışlarında kendini gösteren bir disiplindir. Kişi tarih boyunca kendisinin insan üstü bağları bulunduğunu, ihtiyaçları için onu aşan bir yüce kudrete yönelmesi gerektiğini düşünmüştür.

İnsanın yüce bir kudrete gönülden bağlanması onun gücüne güç katar; dua, niyaz, iltica insanı ulvîleştirir. Allah sevgisi ve korkusu iki yönden insanın ruhî ilkelliğini giderir, ona kuvvetli bir irade ve sağlam bir karakter kazandırır. Böyle kimselerin içinde yer aldığı toplumlarda fazilet yarışı başlar. Din insana hem içgüdülerinin ve madde âleminin esiri olmadığı, hem de sonsuz bir hürriyet ve bağımsızlık içinde bulunmadığı şuurunu verir. Kişi bencil duygularına, canlı ve cansız tabiata değil yalnız her şeyin sahibi olan Allah'a boyun eğecektir. Dinin bu telkini insana gerçek hürriyet ve bağımsızlığını kazandırır. Artık kul, yaratıklar önünde ve tabiat olaylarının karşısında hayret ve dehşete düşmez.

Din fertleri mukaddes duygu, ortak şuur ve vicdan etrafında birleştiren bir âmil olduğu gibi toplumları yükselten, onların gelişmesini sağlayan bir kurumdur. Din aynı zamanda ahlâkî bir müessese olarak insanlara yön veren, en mükemmel kanunlar ve en sıkı nizamlardan daha kuvvetli bir şekilde kişiyi içten kuşatan, kucaklayan ve yönlendiren bir disiplindir. Dinin zayıflaması ahlâkî ve hukukî suçların artmasına, giderek anarşizme yol açar. Çünkü din olmayınca ahlâk için yaptırım gücü kalmaz.

İnsan içtimaî varlık olmakla birlikte onun bir de iç dünyası vardır. Yalnızlık, çaresizlik, korkular, kederler, hastalıklar, kayıplar, musibet ve felâketler

karşısında ona ümit, teselli ve güven sağlayan en son sığınak din olmuştur. Ayrıca dinî meşguliyetlerin insanı lüzumsuz ve zararlı endişelerden, kuruntulardan uzaklaştırdığı, böylece ruhî bunalımlardan koruduğu, gerçek dindarlarda Allah'a itaatin ana babaya, büyüklere, devlete ve millete saygı ve bağlılığı, küçüklere sevgi, canlılara ilgi ve sempati gibi ahlâkî duyguları geliştirdiği, görev bilincini güçlendirdiği tesbit edilmiştir.

Dindeki âhiret inancı, bir yandan uhrevî sorumluluk şuuruyla insanın ahlâkî gelişmesine katkıda bulunurken öte yandan ölüm korkusunun insan psikolojisi üzerindeki tahrip edici etkisini önler. Âhiret inancı, insanın içindeki ebediyet duygusuna cevap vermek bakımından da önem taşımaktadır. Sıkıntılardan kurtulup ebedî huzura ulaşma, Allah'ın rızâsını elde etme ideali insanda yaşama sevincine yol açar, dünyanın ıstıraplarına karşı tahammül gücü verir. Geçici dünya arzuları aslında insan ruhunu tatmin etmediğinden din ona en yüksek ve ulvî zevkler, mânevî hazlar kazandırır.

İnsanlık âleminin mânevî ve zihnî gelişmesinde dinin ne kadar geniş bir paya sahip olduğu medeniyet tarihi incelendiğinde hemen göze çarpmaktadır. İlâhî vahyin peygamberler tarafından telkin ve tebliğ edilmesiyle insanlar birtakım tutku ve alışkanlıklarından kurtularak daha asil ve daha ulvî fikirlere yükselebilmişlerdir. İnsanoğlunun en yüksek hayat seviyesine çıkması için aksiyonu esas almayan hiçbir gerçek dinî doktrin yoktur. Dinin istediği ideal hayat bu dünyada yaşanacak, bu dünya şartları içinde elde edilecektir. Günümüzde insanlara asil duygular ilham eden geleneğin, diğer bir anlatımla onlara ilham veren asil duyguların kökü peygamberler ve onların izinden giden bilginler, düşünürler ve mürşidlerin hikmeti telkinlerine ve örnek hayatlarına dayanır. İnsanoğlunu mânevî ve ahlâkî alanda şimdiki duruma ulaştıran gelişmeler dinle mümkün olabilmiştir. Din insan toplumunu her zaman kokuşmaktan, çürümekten, mahvolmaktan kurtaran bir medeniyet mimarıdır. Ancak din sayesinde insan bencillikten ve kendine tapmaktan

kurtulup insana, insanlığa hizmet imkânı bulabilmiştir.

Dinin kişiyi başka insanlara karşı kin ve nefrete, intikama ve kan dökmeye sevkettiğini ileri sürenler olmuşsa da gerçekte her hak din sevgi, saygı ve

nezaketi telkin eder. Bazı dindarlardaki bayağı duygu ve eğilimler aslında dine rağmen geliştirilmiş olan sapmalardan ibarettir.

Toplum hayatının ürettiği değerlerde de din kendini gösterir. Mimari yapılar, estetik-plastik sanat eserleri ve edebî mahsüllerde, kişi ve yer isimlerinde, örf, âdet ve geleneklerde, hukukî, siyasî, sosyal, kültürel, askerî, iktisadî ve turistik alanlarda hep dinî temeller, elemanlar, deyimler, anlayışlar göze çarpar.

Bugün artık bütün dünyada dine dönüş olayı yaşanmaktadır. Yapılan araştırmalar, Tanrı'ya ve dine dönüşün pek çok ülkede hızlı bir artış gösterdiğini ortaya koymaktadır. Yaşı otuz beşin altında olanlar yaşlılardan daha çok dine ilgi göstermekte, Tanrı'ya, âhirete ve yeniden dirilişe inanmaktadırlar. Ateist sayısında ise dünya nüfusunun artış hızına göre büyük bir düşme olduğu tesbit edilmiştir. Günümüzde dinin yeniden itibar kazanmasında, bir asırdan beri dinin ilmî bir araştırma alanı olarak görülmesi ve din bilimlerinin hızla gelişmesi, ilmî bilgi ve tefekkürün artması, aydınların konuya ilgi göstermesi ve geçmişte olduğu gibi içtimaî, siyasî ve milletlerarası olaylar üzerinde dinin belirleyici gücünün farkedilmesi etkili olmuştur. Yine ahlâkî-mânevî değerlerin dinle ilgisinin tartışılması; ideallerin, tecrübelerin, temel fikirlerin dinle ortak platformlarının bulunması; adalet, insanın kaderi, Tanrı ve âlem gibi metafizik problemleri düşünme ve açıklığa kavuşturma ihtiyacı da dine ilgi ve yönelişi zorunlu kılmıştır.

D) Dinlerin Tasnifi. İslâm âlimlerinin dinler tasnifi temelde Kur'an'a dayanır. Bazı âyetlerde İslâm için "Allah katındaki din" (Âl-i İmrân 3/19), "dosdoğru din" (er-Rûm 30/30), "hak din" (et-Tevbe 9/33; el-Fetih 48/28; es-Saf 61/9) tabirleri yer alırken bu son âyetlerde bütün dinlerden, Âl-i İmrân sûresinin 85. âyetinde de İslâm'dan başka dinden söz edildiği, böylece İslâm dışındaki inanç sistemlerine de din denildiği görülür. Buna göre kaynağının ilâhî olması ve orijinalitesini koruması sebebiyle İslâm hak dindir. Diğer dinlerden ilâhî vahye dayanmayanlara "bâtıl dinler", ilâhî vahye dayanmakla beraber aslî şeklini koruyamamış olanlara da (Hıristiyanlık ve Yahudilik) "muharref dinler" denilmiştir. İslâmî kaynaklarda vahye dayanan dinler için "milel", bâtıl dinler için "nihal" kelimeleri de kullanılır. Ayrıca vahye dayanan dinler veya kısaca ilâhî

dinlere son zamanlardaki mecazi adlandırma ile "semavî dinler" de denilmektedir. Bu temel sınıflandırma dışında bazı İslâm bilginleri tarafından daha ayrıntılı tasnifler de yapılmıştır. Bu âlimlerden İbn Hazm, İslâm fırkalarını da katarak yaptığı bir tasnifle dinler ve fırkaları İslâm dışı din ve fırkalar ve İslâm fırkaları şeklinde ikiye ayırır. İslâm dışı olanların bir kısmı gerçekleri kabul etmiş, bir kısmı ise reddetmiştir (sûfistâiyye, sofistler). İbn Hazm gerçekleri kabul edenleri de ikiye ayırır. 1. Âlemin ezelî olduğunu savunanlar. Bir yaratıcı ve düzenleyici kabul etmeyen maddiyyûnla (materyalistler) ezelî bir düzenleyici olduğuna inanan felsefeciler bu zümredendir. 2. Âlemin yaratılmış olduğunu kabul edenler. Bunların bazısı birden çok ezelî düzenleyici olduğunu söyler (Mecûsîler, Sâbiîler, Maniheistler, hıristiyanlar); bazısı da âlemin bir tek yaratıcısı olduğuna inanır. Nihayet bu son zümre de ikiye ayrılır: Bütün peygamberleri inkâr eden Brahmanlar (Berâhime), bazı peygamberleri kabul eden yahudiler (el-Fasl, I, 3).

Şehristânî'nin yaptığı ayırım ilâhî (vahye dayanan) dinler-bâtıl dinler tasnifini hatırlatmaktadır. Böylece Şehristânî, aslî mânada din ehli olarak Mecûsîler, yahudiler ve hıristiyanları; vahye dayalı bir dine bağlanmaksızın kendi beşerî telakkilerine uyan kimseler olarak da filozoflar, Sâbiîler ve dehrîleri, yıldızlara ve putlara tapanlarla Brahmanlar'ı zikreder. Şehristânî, başka bir tasnifinde din karşısındaki durumları itibariyle insanları altı sınıfa ayırır. a) Duyu verilerini (mahsûsât) ve aklî bilgileri (ma'kulât) kabul etmeyen sofistler. b) Mahsûsâtı kabul edip de ma'kulâtı kabul etmeyen tabiatçı filozoflar. c) Her ikisini de kabul ettikleri halde hiçbir sınır ve hüküm tanımayan dehrî filozoflar. d) Hem mahsûsât hem de ma'kulâta inanan, sınır ve hükümleri kabul edip İslâm'ı ve İslâm ahkâmını kabul etmeyen Sâbiîler. e) Bunların yanında ilâhî bir şeriatı kabul ettikleri halde Hz. Muhammed'in şeriatını kabul etmeyen Mecûsîler, yahudiler ve hıristiyanlar. f) Bütün bunları kabul eden müslümanlar. Yine Şehristânî'nin daha dar çerçeveli başka bir tasnifinde çeşitli dinlerin mensupları üç zümreye ayrılmıştır: Müslümanlar, Kur'an'ın "Ehl-i kitap" diye andığı yahudiler ve hıristiyanlar, kitabı bulunması şüpheli olan Mecûsîler ve Maniheistler (el-Milel, I, 1213, 208; II, 4-5).

Dünya dinleri üzerine yapılan ilmî araştırmaların verileri dikkate alınarak dinlerin değişik açılardan yeni tasnifleri de yapılmaktadır. Yakın zamanlara

kadar dinler tek tanrılı, çok tanrılı gibi inançlarına göre tasnif edilirken günümüzde bu çeşit tasnifi uygun bulmayanlar vardır. Zira bu tür tasnifler bütün dinleri kapsamamaktadır. Tanınmış din sosyologlarından Joachim Wach, dinleri kurucusu olan ve geleneksel dinler şeklinde ikiye ayırır. A. Schimmel'in tasnifi ise şöyledir: İlkel dinler, millî dinler, dünya dinleri. Buradaki ilkel dinler, bazılarının dinî gelişmenin ilk basamağı olarak düşündüğü animizm, totemizm, naturizm, fetişizm gibi aslında sadece bir kült olarak dikkate alınabilecek nazariyeler değil ilkel kabile dinleridir (meselâ Nuer dini, Ga dini, Dinka dini, Ainu dini gibi). Millî dinler, genellikle bir kurucusundan söz edilmeyen, sadece bir millete mahsus olan geleneksel yapıdaki dinlerdir (eski Yunan, Mısır, Roma dinleri gibi). Ancak bazan millî dinden bir dünya dini çıkabilir. Meselâ yalnız yahudilere mahsus bir dinden Hıristiyanlık, Hindistan'ın millî dinî yapısından Asya'nın büyük bir kısmına yayılan Budizm doğmuştur. İslâm da bir dünya dinidir (Dinler Tarihine Giriş, s. 3-4). Gustav Mensching de dinleri üçe ayırır: Tabiat dinleri, halk dinleri, dünya dinleri. Mensching, tabiat dinleriyle tabiattan etkilenen insanların çok tanrılı, daha doğrusu çok cinli dinlerini kasdetmektedir. Halk dinleri medenî milletlerin dinleridir. Eski Yunan, Roma, Bâbil, Mısır, Hint, Çin, Cermen halklarının dinleri bu kategoriye girer. Dünya dinleri bir kurucuya dayanan, belirli bir topluluğun tarihî ve kültürel sınırlarını aşmakla halk dinlerinden esasta ayrılan dinlerdir. Bunlarda fert ön plana geçmektedir.

Diğer önemli bir tasnifte dinler sakramental (dinî âyin ve törene dayanan), profetik (peygambere dayanan), mistik (tasavvufî) şeklinde üçe ayrılır. Bu ayırım, ulûhiyyetin farkında olma ve ona cevap tarzı göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Sakramental din kutsal nesnelere, dinî âyin ve törenlere; profetik din doktrin, inanç ve ahlâka; mistik din ise vasıtasız tecrübe ve duyguya ağırlık verir.

Böylece Budizm ve felsefî Hinduizm ağırlıklı olarak mistik; Yahudilik, İslâm ve Konfüçyüsçülük asıl olarak profetik; bütün çok tanrılı ve ilkel kabilelere ait dinler yanında bir halk dini olan Hinduizm geniş ölçüde sakramental dinlerdir. Hıristiyanlık genelde profetik olmakla beraber bu nitelendirmeye en uygun kolu Protestanlık'tır. Katolik Hıristiyanlık daha fazla sakramentalliğe, Ortodoksluk ise mistikliğe yöneliktir (The Encyclopedia of Philosophy, VII, 140 vd.).

Dinlerin tasnifinde coğrafî durumu ön plana çıkararak büyük dinler için üç bölge tesbit edenler de vardır: a) Ortadoğu veya Sâmî grubu: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm. b) Hint grubu: Hinduizm, Budizm, Jainizm. c) Çin-Japon grubu: Konfüçyüsçülük, Taoizm ve Şintoizm. Bu dinlerden birinin başka bir bölgeye yayıldığını veya bazı siyasî etkiler sonucu sinkretist dinî-siyasî hareketlerin oluştuğunu görmek mümkündür. Meselâ Hindistan'da İslâm ile Hinduizm'in birleştirilmesinden Sihizm, Çin'de Taoizm ve Konfüçyüsçülük ile Budizm'in karıştırılmasından Ch'an (Zen) Budizm doğmuştur. Bahâî hareketi ve Japon Budizmi de sinkretist dinlerdendir.

Dinler tipolojik, morfolojik, fenomenolojik özellikleri göz önünde tutularak da tasnif edilebilir. Öte yandan halk dinleri - dünya dinleri, vahye dayanan dinler-tabii dinler, ilkel dinler - gelişmiş dinler, kurucusu olan dinler-olmayan dinler, kutsal kitabı bulunan dinler-bulunmayan dinler, misyonerliğe yer veren dinler-buna lüzum görmeyen dinler (ihtidâ kabul eden dinler - etmeyen dinler), geçmişin dinleri-günümüzün dinleri, bir bölgeye veya kıtaya münhasır dinler - başka bölgeye veya kıtaya sıçrayan dinler, âhiret kavramına yer veren dinler - vermeyen dinler vb. şekilde daha dar tasnifler de yapılabilir. Yine Tanrı kavramına göre tek tanrılı dinler (üç ilâhî din), çok tanrılı dinler (eski Yunan ve Roma dinleri gibi), Tanrı'yı belirli bir şahsiyet olarak göstermeyen dinler (Hint - Uzakdoğu dinleri gibi), düalist dinler (Zerdüştîlik, Hinduizm gibi) şeklinde bir ayırım daha yapılmıştır.

Bütün bu bilgileri göz önüne alarak dinleri ilkel kabile dinleri, millî dinler ve evrensel dinler şeklinde başlıca üç kısma ayırmak en uygun tasnif gibi gözükmektedir.

Dinlerin İsimleri. Dinler genellikle kurucuları, mensupları, mahiyet ve muhtevaları gibi özelliklerini yansıtan bir veya birkaç isimle anılır. Eski millî dinler mensupları olan kavimlerin adlarıyla anılmıştır. Eski Yunan, Roma, Mısır, Hitit, Aztek, Kelt dinleri gibi. Günümüzdeki ilkel kabile dinleri yanında millî dinlerin adlandırılmasında da bazan aynı yöntem uygulanmaktadır. İlkel dinler Ga, Nuer, Ainu gibi kabileye göre, millî dinler Hinduizm, Yahudilik gibi kavme göre adlandırılmıştır. Ancak bu husus günümüzdeki bütün millî dinler için genel bir kural durumunda değildir.

Buna Şintoizm, Jainizm, Taoizm gibi örnekler verilebilir.

Japonlar'ın millî dini olan Şintoizm, Çince iyi varlıkları ifade eden "şen" kelimesiyle "tao" kelimesinin birleştirilmesinden meydana gelmiş olup (şinto: tanrıların yolu) Batılılar tarafından kullanılmıştır. Japonlar kendi dinleri için "kami no - miçi" (tanrıların yolu) tabirini kullanırlar. Çünkü Japon dini politeist bir dindir.

Çin'de Konfüçyüsçülük, Kung fu-tzu'nun adına bağlı bir devlet kültü ve ahlâk dini olup Batılılar tarafından bu isimle adlandırılmıştır. Çinliler, Konfüçyüs'ten sonra ona bağlı olanları "ju-çiya" (edipler) şeklinde nitelendirmişlerdir. Yine bir millî Çin dini olan Taoizm ismi "tao" kavramına nisbetle konulmuş olup önceki Taoizm Çinliler tarafından "tao-çiya" (m.ö. III-IV. yüzyılların taoist düşünürlerinin ekolü), sonraki ise "tao - ciav" (taochiao = tao dini) diye adlandırılmıştır.

Hinduizm, "İndus nehri etrafında oturanlar" anlamında Sind - hu kelimesinden Farsça yoluyla Batı'ya geçen ve Hintliler'in dinini ifade etmek üzere kullanılan bir kelimedir. Hintliler ise kendi dinlerine "sanatana dharma" (ezelî ebedî din) adını vermişlerdir. Budizm de Batılılar'ın Buda'ya izâfeten verdikleri bir ad olup Budist Asya ülkelerinde "Budda sasana" (Buda şâkirdliği) tabiri kullanılmaktadır. Jainizm, dinin reformcusu Vardhamana'nın Mahavira (büyük kahraman) ve Cena (muzaffer) şeklindeki lakaplarından ikincisine dayanır. Sihizm, yine Batılılar'ın Sanskritçe "sih" (şâkird) kelimesi yoluyla oluşturdukları bir terimdir. Sihler ise kendi dinlerini Gurmat diye adlandırırlar. Parsîler'e bu ad İran'dan geldikleri için verilmiştir. Zerdüşt'ün dinine, Ahura Mazda'yı tek yüce tanrı kabul ettiği için Mazdeizm denilir. İran'da Sâsânîler'in resmî dini, Zerdüştîlik'le Zervanizm'in birleştirilmesiyle oluşan Mecûsîlik'ti.

Yahudi dininin (Judaism) adı, ilkin I. yüzyılda Yunanca konuşan yahudiler arasında ortaya çıkmıştır. İbrânî dilinde kelime "yahadut" şeklindedir. Bu kelime seyrek olarak Ortaçağ literatüründe ve daha sık bir şekilde modern devirlerde göze çarpar. Yahadut Kutsal Kitap'ta da rabbilere ait literatürde de bulunmaz. Ancak Ester'de (8/17) "mityahadim" (yahudi oldular) ve rabbinik yazılarda (Ket. 7/6), "dat yehudit" (yahudi dininin özel bir kural ya da âdeti olarak, meselâ evli kadınların sokaklarda dolaşmamaları, başlarını

açık bulundurmamaları) gibi yakın deyimler yer alır. Doktrin ve telkin anlamlarını da içeren “tora” (tevrat) kelimesinin klasik kaynaklarda genellikle yahudi telkini için kullanıldığı görülür. Ancak günümüzde tora vahyi ve değişmeyen geleneği ifade ettiğinden bu kullanım terkedilmiştir. Aslında din terimi yahudi literatüründe oldukça karışık bir gelişme göstermiş (Leon J. Yagod, “Judaism”, EJd., X, 384), bu sebeple yahudi dininin adı, kaynağı, din teriminin gelişmesi gibi konular büyük tartışmalara yol açmıştır (bk. YAHUDİLİK).

Hıristiyan adının kökü Yunanca “christos” (yağlanmış) kelimesine dayandığı ve Kral David’in (Hz. Dâvûd) yağlanarak tahta çıkmasının bu adlandırmaya yol açtığı kabul edilir. Bu isim bizzat İnciller’de yer almaz. Ancak Ahd-i Cedîd’de havârilerle ilgili “Resullerin İşleri” bölümünde ilk defa Antakya’daki hıristiyanların halk tarafından böyle adlandırıldığı bildirilir (11/26; 26/28). Ayrıca 60-70 yılları arasında Roma’da halkın havârilerden bu isimle bahsettiği ve ilk iki yüzyılda yaşamış hıristiyan olan ve olmayan müelliflerin bu kelimeyi kullandığı da bilinmektedir. Ancak kelimenin sadece İnciller dışındaki Ahd-i Cedîd bölümlerinde pek az yer alması (Resullerin İşleri, 11/26; 26/28; Petrus’un Birinci Mektubu, 4/16), bu ismin o zamanki hıristiyanlarca değil putperestlerce kullanıldığını gösterir. Nitekim kaynakların belirttiğine göre hıristiyan adı ilk defa Ignatius (ö. 107) zamanında, kilisece Hz. Îsâ’nın mesîhliğine dayanan bir tabir olarak kabul edilmiştir (F. D. Gealy, “Christian”, IDB, I, 571-572).

Günümüzde yaşayan dinlerin isimleri, genellikle kutsal kitaplarda yer alan veya kurucularına verilen isimler olmayıp sonradan düşünülmüş ve konulmuştur. Adı kurucusu (Allah) tarafından tesbit edilip mukaddes kitabında zikredilen tek din İslâm’dır. Bu isim Kur’ân-ı Kerîm’de birden fazla yerde zikredilmektedir (bk. Âl-i İmrân 3/19, 85; el-Mâide 5/3;

el-En‘âm 6/125; ez-Zümer 39/22; es-Saf 61/7; ayrıca bk. el-Hucurât 49/17; et-Tevbe 9/74). Kelime Kur’an’da “müslim, müslimeyn, müslimûn, müslimîn, müslime, müslimât” şeklindeki türevleriyle de teyit edilmiştir. Ayrıca Kur’an’da aynı kökten türemiş kelimeler 150’ye yakın yerde geçer. İslâm “teslim olmak, bağlanmak, selâmet bulmak” gibi anlamlara gelir ve sadece son dini ifade etmesi yanında genelde bütün peygamberlerin yolu olan tevhid dinlerini ve özellikle Hz. İbrâhim’in hanîf geleneğini de kapsar.

Son din olarak İslâm, kutsal kitabı ilâhî garanti altına alınma imtiyazına sahip (el-Hicr 15/9) ve yüce Allah'ın rızâsına ulaşmış (el-Mâide 5/3) en mükemmel din kurumudur. İslâm dinini ifade etmek üzere Batılılar bir süre "Muhammedanism" kelimesini kullanmışlarsa da günümüzde bu isabetsiz adlandırmadan büyük ölçüde vazgeçilmiş olup genelde İslâm kelimesi kullanılmaktadır. İslâm, bir nizamın ve sistemin adı olması ve bu dinin temel ilkeleri olan Allah'a ve O'nun buyruklarına teslim olma, boyun eğme, böylece kurtuluş ve esenliğe ulaşma ve sosyal barışı gerçekleştirme anlamlarını vurgulaması bakımından vazgeçilemez bir isimdir. Bu isim Kur'an ve Hz. Peygamber kadar ilâhî vahiyle bağlantılıdır. Hz. Muhammed'i görevlendiren, Kur'an'ı vahiy yoluyla insanlığa gönderen yüce kudret dini bu isim altında vazetmiştir. Allah, kitabını olduğu gibi dinin adını da böylece garanti altına almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, es-Sıhâh, "dyn" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "dyn" md.; Lisânü'l-ʿArab, "dyn" md.; et-Taʿrîfât, "dîn", "ed-dîn ve'l-mille" md.leri; Tehânevî, Keşşâf, "dîn" md., II, 305; Tâcü'l-ʿarûs, "dyn" md.; Kamûs Tercümesi, "dyn" md.; Wensinck, Muʿcem, "dîn", "hanîf", "İslâm", "millet" md.leri; M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, "dîn", "hanîf", "İslâm", "millet" md.leri; DCR, s. 81, 101, 157, 229, 234-236, 299, 416, 427, 535, 536, 542, 581, 601-602, 644; Müsned, III, 199; V, 121; VI, 167; Dârimî, "Talâk", 10; Buhârî, "Îmân", 37, 42, "Enbiyâʾ", 48; Müslim, "Îmân", 95, "Fezâʾil", 140, 145; İbn Mâce, "Zuhûr", 5, "Zühd", 17; Ebû Dâvûd, "Edeb", 16; Tirmizî, "Menâkıb", 32, "Zühd", 45; İbn Hazm, el-Fasl, I, 3; Bâkıllânî, et-Temhîd (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1957, tür.yer.; Gazzâlî, İhyâʾ, Kahire 1967, IV, 531; Şehristânî, el-Milel, Kahire 1975, I, 12, 13, 38, 208; II, 4-5; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), IV, 89; X, 49; XIV, 12; XVI, 53; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, IV, 256-258; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, XI, 41; XIII, 79, 234; M. Müller, Introduction to the Science of Religion, London 1873, s. 34; Vâjenâme-i Mînûy-i Hıred (nşr. Ahmed Tefezzülî), Tahran 1348 hş., s. 8, 178; M. Şemseddin, Târîh-i Edyân, İstan bul 1330, s. 26-35; Elmalılı, Hak Dini, II,

6164; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ân, Baroda 1938, s. 131-132; Ahmet Hamdi Akseki, Din, İstanbul 1943, s. 5-7; a.mlf., Din Dersleri, İstanbul 1943, s. 5; R. Blachère, Le Coran, Paris 1947, s. 12-18; E. E. Kellett, A Short History of Religions, London 1948, s. 12; Readings from World Religions (ed. S. G. Champion – D. Short), London 1952; Muhammed Abduh, Tefsîru cüzʾi Amme, s. 161; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, II, 69; A. Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 3-7; M. G. Demombynes, Mahomet, Paris 1957, s. 504-505; Ebü'l-Âlâ el-Mevdûdî, Kur'an'a Göre Dört Terim (trc. Osman Cilacı – İsmail Kaya), İstanbul 1962, s. 109-122; W. C. Smith, The Meaning and End of Religion, New York 1963, s. 90-102, 219-229; T. Izutsu, God and Man in the Koran, Tokyo 1964, s. 219-229; H. Freyer, Din Sosyolojisi (trc. Turgut Kalpsüz), Ankara 1964, s. 13; J. Habgood, Religion and Science, London 1964; E. E. Evans - Ritchard, Theories of Primitive Religion, Oxford 1965; Mehmet Taplamacıoğlu, Mukayeseli Dinler Tarihi, Ankara 1966, s. 11-12, 18; H. J. Schoeps, An Intelligent Person's Guide to the Religions of Mankind (trc. R. C. Winston), London 1967, s. 3, 7-8, 12, 48-50; H. Ringgren – A. V. Ström, Religions of Mankind (trc. N. L. Jensen), Philadelphia 1967, s. XVII - XVIII, XXIV - XXVII; M. Eliade, The Quest History and Meaning in Religion, Chicago 1969, s. 38-39, 40-45; Cevâd Ali, el-Mufassal, VI, 5-10; Adıvar, İlim ve Din, s. 30, 338; J. I. Smith, An Historical and Semantic Study of the Term Islam (doktora tezi, 1970), Harvard University, s. 134; N. Smart, The Religious Experience of Mankind, London 1971, II, 15-25, 53, 62-66, 71, 73-76; K. Bliss, The Future of Religion, London 1972; B. Malinowski, Magic, Science and Religion, London 1974; E. Sharp, Comparative Religion, London 1975, s. 48 vd.; U. Bianchi, The History of Religions, Leiden 1975, s. 36, 53, 74-79, 87-98, 172, 194-195, 203, 206, 208, 219; A. Nigosian, World Religions, London 1975, s. 2-4; G. Parrinder, A Book of the World Religions, London 1976, s. 179; a.mlf., The World's Living Religions, London 1977, s. 204; J. Holm, The Study of Religions: Issues in Religious Studies, London 1977, s. 17-18; A. Toynbee, Tarihçi Açısından Din (trc. İbrahim Canan), İstanbul 1978; Jacques Waardenburg, "Towards a Periodization of Earliest Islam According to its Relations with other Religions", Proceedings of the Ninth Congress of the Union Europénne des Arabisants et Islamisants, Amsterdam 1st to 7th September 1978 (ed. R. Peters), Leiden 1981, s. 304-326; Baykan Sezer, Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı, İstanbul 1981; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm

İdealler ve Gerçekler (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1985, s. 15-41; Günay Tümer, Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini, Ankara 1986, s. 36-38, 68-69, 72, 74, 87-88, 123-124, 131, 136-138; a.mlf., "Çeşitli Yönleriyle Din", AÜİFD, XXVIII (1986), s. 213-267; Lewis Ma'lûf el-Yesuî, "Nazar aklî fî lüzûmi'd-dîn", el-Meşrık, sy. 21, Kahire 1898, s. 961-968; Muhammed Ferîd Vecdî, "Hâcetü'n-nâs ile'd-dîn", ME, XIII (1942), s. 197-200; Muhammed Yûsuf Mûsâ, "Dîn", a.e., XXI (1949), s. 33-36; Kâmuran Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", AÜİFD, VI (1959), s. 120-134; a.mlf., "Din Kavramının İncelenmesi Hakkında", a.e., VIII (1961), s. 15-18; Abbas Mahmûd el-Akkad, "Edyânü'd-dave", ME, XXXII (1960), s. 94-99; Helmer Ringgren, "The Pure Religion", Oriens, XV (1962), s. 93 vd.; William P. Alston, "Din" (trc. Günay Tümer), AÜİFD, XVII (1970), s. 163-176; a.mlf., "Religion", The Encyclopedia of Philosophy, New York 1967, VII, 140 vd.; Yvonne Yazbeck Haddad, "The Conception of the Term Din in the Qur'ân", MW, LXIV (1974), s. 114-123; Mustafa Sati, "Etnografya: İlm-i Akvâm" (haz. Zeki Yağmurdereli), TFAr., III (1983), s. 123-127; Türker Acaroğlu, "Türk Folklor ve Etnografya Üzerine Başlıca Bulgar Yayınları", TFA, IV (1984), s. 5-13; Umay Günay, "Folklor Nedir", a.e., VII (1987), s. 24-30; F. Buhl – C. E. Bosworth, "Milla", EI, VII, 61; Philip Drucker, "Ethnography", "Ethnology", EAm., X, 548-553; Mcdonald, "Din", İA, III, 590-591; F. D. Gealy, "Christian", IDB, I, 571-572; Leon J. Yagod, "Judaism", EJd., X, 384; USE, IX, 125; L. Gardet, "Din", EI^{2} (İng.), II, 293-296; Clifford Geertz, "Religion: Antropological Study", International Encyclopedia of the Social Sciences (ed. David Sills), New York 1968, XIII; The Illustrated Encyclopedia of Mankind: The Beliefs of Man, London 1978, XIX, 2425-2438; A. H. Keane, "Ethnology", ERE, V, 522-531; Stanley A. Cook, "Religion", a.e., X, 662-693; James A. Boon, "Anthropology, Ethnology and Religion", ER, I, 308-316; W. L. King, "Religion", a.e., XII, 282-293.

Günay Tümer

II. DİN ve VİCDAN HÜRRİYETİ

A) Diğer Dinlerde. Çağdaş anlayışa göre din ve vicdan hürriyeti genellikle kişilerin istedikleri dini serbestçe seçmeleri, seçtikleri dinin kurallarını hiçbir müdahaleye mâruz kalmadan uygulamaları, bu konuda sahip oldukları hakları (öğretme, okutma, yayma, telkin vb.) kullanmaları şeklinde ifade edilmektedir.

Din sadece inançtan ibaret değildir; aynı zamanda kişinin dünyevî hayatına yön verecek ahlâkî, hukukî ve sosyal kuralları da ihtiva eder. Bu sebeple dini, yalnızca kişi ile inandığı varlık arasında bir vicdan meselesi olarak ortaya koymak yanlıştır. Dinî kuralların bağlayıcılık özelliği ve müeyyideleri vardır. Dinin başka bir temel özelliği de aynı inancı paylaşan, aynı davranış biçimlerini benimseyen kişilerden meydana gelen bir sosyal birlik (cemaat) oluşturmasıdır. Böylece dinin ferdî yaşayışı aşan sosyal yönü olduğu gibi mânevî boyutu aşan dünyevî yönü de vardır. Dindar kişi hem dinî cemaatinin hem de içinde yaşadığı cemiyetin bir üyesidir ve böylece bir taraftan inancının gereklerine, diğer taraftan da içinde yaşadığı cemiyetin kurallarına uymak durumundadır.

Din ve vicdan hürriyeti ferdin benimsediği dinin yapısına, millî veya evrensel, ilâhî veya insanî, dünyevî veya uhrevî

ya da hem dünyevî hem uhrevî oluşuna göre değiştiği gibi din ile devletin münasebetine göre de farklılık arzetmektedir. Din - devlet münasebetleri teokrasi, gallikanizm ve liberalizm (laiklik) adı verilen başlıca üç değişik sistem ortaya çıkarmıştır. Devletin din kurallarına göre yönetildiği teokraside devletin resmî dinini benimseyenlerin din ve vicdan hürriyeti açısından problemleri yoktur. Burada problem, resmî dinin dışında bir din veya inancı benimseyenler için söz konusudur. Bunun boyutları da devlet dininin yapısındaki hoşgörü ölçüsüne göre değişmektedir. Devletin dine hâkim olduğu gallikanizm sisteminde din ve vicdan hürriyetinin sınırını devletin felsefesi ve temel kuralları tayin eder. Buna göre devlet kurallarıyla ters düşen dinî hükümler uygulanamayacağından bu sistemin gerçek anlamda din ve vicdan hürriyetini tanıdığı söylenemez. Devletle dinin birbirinden tamamen ayrı olduğu liberal (laik) sistemlerde fertler ve dinî cemaatler dinî inançlarının gereğini yerine getirmekte serbest olmakla birlikte sistemin yapısında aslolan devletin temel felsefesi ve kanunlarıdır. Bu sebeple söz konusu sistemde de din ve vicdan hürriyeti sınırlı olarak

mevcuttur. Bu tür sistemlerde dinin devlete hâkim olma ve onu yönetme ihtimali söz konusu ise bu tür bir hürriyete müsaade edilmez. Zira hürriyetler devletin devamına zarar vermeme şartına bağlanmıştır.

İnsanların aile, kabile, aşiret gibi topluluklar halinde yaşayıp henüz devlet telakkisine sahip olmadığı devirlerde topluluğun düzeni din ile aynı sayıldığından din ve vicdan hürriyeti cemaatin inancı doğrultusunda mevcuttu. İlkel kavim veya gruplar kolektif olarak düşünür ve davranırlar. Onlar için maddî ve mânevî ayırımı yoktur; hayat bir bütündür ve insanların yaşayışı temelde dinî nitelikteki telakkilere göre şekillenir (Leeuw, s. 240). Belli bir millete ait olan ve başka topluluklara yayılma amacı taşımayan millî dinlerde diğer din ve inançlara karşı geniş bir hoşgörüden söz edilebilir. Yunan-Roma ilk çağında gerek dinde gerekse fikir alanında hiçbir tekelci, tek yanlı görüşün düşünce hürriyetini egemenliği altına almaya kalktığı görülmez. Bu çağda millî dinler birbirlerinin tanrılarına saygı gösteriyor ve çeşitli dinler bir arada yaşayabiliyordu. Ancak bu durum yine de çağdaş anlamıyla bir din hürriyeti şeklinde değerlendirilemez. Çünkü böyle bir hürriyet, her türlü dinî inancın sosyal anlamda bağlayıcılık niteliğini kaybettiği toplum yapılarında mümkündür. Halbuki İlkçağ toplumlarında inanç birliği yurttaşlık şartlarından birini oluşturuyordu. Bu toplumlar din konusunda hürriyetten ziyade hoşgörüye dayanmaktaydı. Fakat bu hoşgörü millî dine saygıyı şart koşuyordu. Romalılar fethettikleri ülkelerin tanrılarına kendi panteonlarında yer vermek ve bu ülkelerin halklarını dinlerinde serbest bırakmak suretiyle onları kendilerine bağlama yollarını bulmuşlardı. Bunun yanında kendi inançlarına saygıyı da şart koşuyorlardı. Zira millî dinler ait oldukları toplumun üyeleri için mutlak mânada bağlayıcıdır. Buna karşılık iki ayrı millî din bir araya geldiğinde biri diğerini ortadan kaldırmaya kalkışmamakta, ancak çoğunlukla birbirine karşılıklı etkide bulunmaktadır. Eski Yunanlılar’da fiilî olarak dinî hoşgörüsüzlüğü din ile devletin bağlantısı belirlediği, ayrıca Yunan Devleti siyasî birliğini pekiştirmesi bakımından millî dine sıkı sıkıya bağlı olduğu için bu devlet Romalılar’a göre yabancı dinlere karşı daha hoşgörüsüz davranmıştır. Pagan İlkçağ toplumlarında fert millî dine inanmama hürriyetine sahip değildir; yalnız isterse millî tanrılara hürmet göstermek şartıyla başka bir dine girmekte serbesttir. Millî ya da halk dinlerinde görülen bu dış hoşgörüye karşılık her toplum ve devlet, yurttaşlarını kendi tanrılarına hürmet etmek ve yerli tapınma törenlerine katılmakla yükümlü

tutuyordu.

Din ile devletin kesin olarak ayrılmadığı, devletin din veya dinin devlet üzerinde herhangi bir şekilde etki ve nüfuzunun bulunduğu her toplum yapısında hoşgörünün de ister istemez bir sınırı olacaktır. Millî dinlere dayanan toplum düzenlerinde dinin kendisi ne kadar hoşgörülü olursa olsun, din devletin sosyalsiyasî birliğini sağlayan mânevî bir kuvvet olarak bilindiğinden, yerli yabancı bütün toplum üyeleri millî dine saygı göstermek ve bunun gereklerini yerine getirmek zorundadır. Hiçbir toplum düzeni sınırsız hoşgörü ya da mutlak hürriyet üzerine kurulamaz. Dinde hürriyet, devletle dinin hukuk bakımından ayrı kurumlar halini aldığı toplum düzenlerinde mümkündür. Romalılar esasta bütün ulusların tanrılarının gerçek tanrılar olduğu ilkesinden şaşmamışlar, ancak yabancı ulusların da aynı şekilde Roma tanrılarını tanımalarını şart koşmuşlardı. Bu sonuncu şart imparator kültünün konmasıyla daha çok siyasî önem kazanacak, bu külte katılmamak hiyanet sayılacaktır.

İlkel veya antik cemaat din - devlet ikilemini tanımaz. Ona göre din kolektif ve sosyal karakterli, siyasî otorite ise dinî ve ilâhî karakterlidir. Çin'de önceleri genellikle insanın şahsî düşüncelerine karşı bir hoşgörü eğilimi varken Konfüçyüsçülüğün ortodoks devlet sistemi olarak kabulünden sonra bu eğilim kaybolmuştur. Konfüçyüsçüler, Taoculuk ve Budizm'i heterodoks olarak kabul etmişlerse de resmen tanımak zorunda kalmışlardır. Zaman zaman Konfüçyüsçü imparatorların diğer dinlere karşı son derece sert davrandıkları bilinmektedir. XIX. yüzyıl Çin hükümetleri, Batı ajanı olarak şüpheyle baktıkları hıristiyanlara karşı ise zorunlu bir hoşgörü göstermişlerdir. Şintoculuk'ta devlet ve Şinto dininin iç içe girmesi, Şintocular'ın diğer dinlere karşı aşırı bir müsamahasızlık göstermesiyle sonuçlanmıştır. XVII. yüzyıla kadar Şintoizm ve Budizm'in birbirine saygı göstererek yaşadığı Japonya'da Yedo hânedanı döneminden (1615-1868) sonra Şinto milliyetçiliği aşırı bir fanatikliğe bürünmüş, bu fanatizm II. Dünya Savaşı sonrasına kadar sürmüştür (DCR, s. 620). Bugünkü Japonya'da din hürriyeti fertler devlet kültüne uydukları sürece mükemmeldir. Devletin mutlak üstünlüğünü ve imparator sarayına mutlak itaati kabul etmek şartıyla başka inançlar hoşgörüyle karşılanmaktadır (Leeuw, s. 267-268).

Din ile devlet arasındaki çatışma ilk defa Hammurabi Babilonyası'nda görülür. Orada mâbedin karşısında saray vardır. Yahudilik'te Tanrı'nın kavmi kabul edilen yahudilerle yahudi olmayanlar (gentil) arasında kesin bir ayırım gözetilmiş, İsrâilliler yabancı kavimlerden üstün kabul edilmiştir. İsrâilliler'in yabancılarla ilişkileri Mûsâ kanunuyla düzenlenmiş olup adalet ve iyi niyete dayanmaktadır (Çıkış, 22/21; 23/9; Levililer, 19/34). Tevrat'ta Edomîler ve Mısırlılar'a karşı iyi davranılması gerektiği emredilmektedir (Tesniye, 23/7). Çünkü Allah da yabancıyı sevmekte, ona ekmek ve esvap vermektedir (Tesniye, 10/17-18). İsrâil kavmi tarihinin sonraki dönemlerinde Suriyeliler, Asurlular ve Keldânîler tarafından kötü muamelelere mâruz bırakılınca yabancı düşmanlığı iyice kendini gösterdi. Ferîsî mezhebi mensupları yabancı düşmanlığının daha da artmasına sebep oldular. Dinî hoşgörü konusunda Talmudik dönemde en aşırı uçlardan ılımlı uçlara kadar çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Hadrian zamanında (117-138) yahudilere yapılan zulüm Talmud'da hoşgörüsüz bir üslûbun hâkim olmasına yol açmıştır. Bu döneme ait yazılarda Yahudilik dışındaki bütün dinlere karşı katı bir tutum sergilendiği görülür. Meselâ Simeon b. Yohai'ye göre yahudi olmayan en iyi kimse bile öldürülmelidir. Fakat genellikle yahudilerin yahudi olmayanlara karşı tutumu, onların yahudilere karşı takındığı tavra bağlı olmuştur. Talmudik Yahudilik'te, yahudi olmayan herkesin hiç olmazsa "yedi Nûh kanunu"na bağlı olması gerektiği belirtilmektedir. Ortaçağ'larda daha rahat bir hayat süren yahudiler yahudi olmayanlarla yakın ilişkilere girdiler. Bu durumda Talmud'daki yasalar yeniden yorumlandı ve diğer dinlere karşı açık bir hoşgörü fikri geliştirildi (EJd., VII, 410-413).

Batı kültür tarihinde din ve vicdan hürriyeti problemi ilk defa Hıristiyanlık'la ortaya çıkmıştır. Bu din dogmatik tekelciliği sebebiyle dinde bir hoşgörüsüzlük doğurmuştur. Hıristiyanlık ortaya çıkışından itibaren üç asır boyunca Roma'dan beklediği hoşgörüyü, kendisi devlet dini olduktan sonra ne kendi içinde ortaya çıkan şizmatik ve heretik gruplara ne de başka dinlere göstermiştir. İnciller'e göre Hz. Îsâ bütün insanlara karşı sevgi ve merhamet doludur. Îsâ, "Düşmanlarınızı sevin ve size eza edenler için dua edin" (Matta, 5/44) dediği halde daha sonraki Hıristiyanlık dünyayı Tanrı'ya ve şeytana ait olmak üzere ikiye ayırmış, hıristiyan olmayanları şeytanın hükümranlığında kabul ederek onlarla mücadeleyi prensip

edinmiştir. Kurtuluşun ancak Hıristiyanlık'ta olduğu doktrini (extra eccelesiam nulla salus), kilisenin öğretilerine inanmayanların ebedî cezaya mahkûm olacakları ve teoloji hatalarını Allah'ın en ağır suçlar gibi cezalandıracağı kanaati, hıristiyanları kendileri gibi inanmayanlara karşı şiddete sevkediyordu. Dinî hataları sebebiyle Tanrı düşmanı telakki ettikleri kimseleri -fazilet sahibi de olsalar-yeryüzünden silip yok etmeyi görev sayıyorlardı. Hıristiyanlık başlangıçta kendi hürriyeti için Roma'nın hoşgörüsüne muhtaçtı, fakat bu hoşgörüye kavuştuktan sonra elde ettiği gücü başka din ve mezhepleri, dolayısıyla dinî hürriyet ilkesini ortadan kaldırmak için kullanmıştır. Varlığını henüz kabul ettirememiş, kendisini çevreleyen din ve kültürlerin mânevî muhalefetine ve devletin kovuşturmalarına mâruz kalmış olan İlkçağ kilisesi, hıristiyan olmayanlara karşı müsamahakâr davranmakla birlikte kendi içindekileri dogmatik ve pratik bakımdan sıkı bir disiplin altına almış, günahkârlara, dinden dönenlere, kilise ve inanç birliğini bozanlara karşı amansız bir savaş açmıştır. Bu dönemde sadece mânevî bir ceza olan aforoz, kilisenin devletle iş birliğinden sonra korkunç bir kovuşturma ve baskı silâhı haline gelmiştir. Milan fermanıyla Hıristiyanlığı hürriyetine kavuşturan Konstantin daha sonra başka din ve farklı inançlara hürriyet tanımamıştır.

Hıristiyanlık'ta hoşgörüsüzlüğü ilke haline getiren St. Augustin'dir (ö. 430). St. Augustin İncil'deki, "Ve efendi hizmetçiye dedi: Yollara ve çitlerin boyuna çık, bulduklarını içeri girmeye zorla da evim dolsun" (Luka, 14/23) sözünü, zora başvurmanın lüzum ve doğruluğunu kanıtlamada mesnet olarak kullanmıştır (Batuhan, s. 153). Bundan dolayı Hıristiyanlık devlet dini olduktan sonra ilk iş olarak pagan dinleri ortadan kaldırmıştır. Diğer taraftan sapık (heterodoks) kabul edilen görüş ve inançlarla da mücadele edilmiştir. Luther'in başlattığı reform hareketi Katolik kilisesinin diğer hıristiyanlara karşı daha da katı bir tutum sergilemesine sebep olmuş, kilise devletten aldığı gücü kaybettiği oranda bu katı tutum zorunlu olarak yumuşamış ve azalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

DCR, s. 620; J. B. Bury, Fikir ve Söz Hürriyeti (trc. Avni Başman), İstanbul 1945, s. 43-109; Hüseyin Batuhan, Batı'da Tolerans Fikrinin Gelişmesi I, İstanbul 1959, tür.yer.; G. van der Leeuw, La Religion, Paris 1970, s. 240, 267-268; E. Friedberg, "Liberty, Religious", The New Schaff Herzog Religious Encyclopedia, Michigan 1959, VI, 477-478; D. Sperber – Th. Friedman, "Gentile", EJd., VII, 410-414; W. F. Adeney, "Tolération", ERE, XII, 360-365.

Ömer Faruk Harman

B) İslâm'da.

1. Müslümanlar. Din Seçme Hürriyeti. İslâm âlimleri tarafından dinle ilgili olarak yapılan tariflerde dinin benimsenmesi konusunda insanın irade ve tercihine büyük önem verildiği görülmektedir (yk. bk.). Bu bakış açısına göre dini benimseyip yaşamaları için ferdî vicdanlara baskı yapılamaz. Esasen dinin temel unsurunu inanç teşkil ettiğine ve inanç da nüfuz edilip müeyyide uygulanması imkânsız bir gönül işi olduğuna göre herhangi bir inancı zor kullanarak kişinin gönlüne yerleştirmek fiilen de mümkün değildir. Sıhhati konusunda muhaddislerin ittifak ettiği bir hadiste (zengin kaynak listesi için bk. Miftâhu künûzi's-sünne, "niyyet" md.), kişinin bütün davranış ve fiillerinin niyetlere yani onlarla amaçladığı hedeflere göre değer kazanacağı belirtilmiştir. Şu halde iyi niyete, iradenin tercihine dayanmayan ve gönülden benimsenmemiş bir dindarlık, din açısından inkârla eşit tutulan nifak anlamına gelir ve kişiye mânevî hayat bakımından hiçbir şey kazandırmaz (bk. en-Nisâ 4/140; el-Mâide 5/41). Samimiyetsiz ibadet ise hedefine yönelik olmayan gereksiz bir iş ve bir gösteriş niteliğinde olup dinî açıdan herhangi bir değer taşımaz (bk. RİYA). Kur'ân-ı Kerîm iman ile inkârın, hak ile bâtılın peygamberler tarihi boyunca süregelen mücadelesine dair birçok örnek vermektedir. Gerek hak gerekse bâtıl taraftarları kendi tercihlerini kullanarak mücadele etmişlerdir. "Eğer rabbin dileseydi yeryüzündeki insanların hepsi hakkı benimseyip iman ederdi. Yoksa sen inanmaları için insanlara zor mu kullanacaksın?" (Yûnus 10/99). Bu âyetten anlaşıldığına göre Allah şuurlu ve hür olarak yarattığı insanın irade

hürriyetine müdahale etmeyi dilememiş, “İsteyen iman etsin, isteyen küfrü tercih etsin” (el-Kehf 18/29) demiştir.

İslâm’da din ve vicdan hürriyetini belirleyen en sarih ifade Bakara sûresinin 256. âyetinde yer alır. “Dinde zorlama yoktur; artık hak ile bâtıl tamamen birbirinden ayrılmış ve hak bütün açıklığıyla meydana çıkmıştır” meâlindeki âyet üzerinde âlimler çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna göre öncelikle zor kullanmak suretiyle dini benimsetmeye çalışmanın İslâmî bir davranış olmadığı açıktır. Dinin bir bilgi, şuur ve hür kararla tasdik alanı olması yanında İslâm düşüncesine göre dünya da bir imtihan ve seçenekler alanıdır. Yaratan veya yaratılmışlar tarafından baskı kullanıldığı takdirde seçme hürriyetinin yöneleceği alternatifler de ortadan kalkacak ve bu durumda dünya imtihan alanı olma özelliğini kaybedecektir. Bu âyetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak Taberî’nin verdiği bilgi ilgi çekicidir. Onun kaydettiğine göre Medineli Araplar İslâmiyet’ten önce çocuklarını çeşitli maksatlarla yahudi ailelerine verirlerdi; daha sonra bunların bir kısmını geri alırlar, bir kısmı da yahudilerle beraber kalır ve onların dinini benimserdi. Medineli Araplar İslâmiyet’i

kabul ettikten sonra Yahudiliği benimsemiş bulunan çocuklarını zor kullanarak müslüman yapmak istemişler, fakat söz konusu âyet bunu yasaklamıştır. Konuyla ilgili rivayetlerin dile getirdiği önemli bir ayrıntı da şöyledir: Medine civarında oturan Benî Nadîr yahudileri sürgün edildiği sırada içlerinde onların dinine girmiş ensar çocukları da bulunuyordu. Bazı müslümanlar, evlâtlarını zorla geri alıp İslâmlaştırmak ve yahudilerle gitmelerine engel olmak istemiş, fakat âyetin getirdiği din ve vicdan hürriyeti buna engel olmuştur. Bu âyetin sebeb-i nüzûlüyle ilgili olarak nakledilen olaylar içinde, Hıristiyanlığı kabul eden ensar çocuklarının az da olsa bulunduğu, ebeveynlerinin baskı yoluyla bunları İslâmlaştırmak istediği, ancak âyetin içerdiği prensibin buna engel olduğu hususu da yer almaktadır (Câmiʿ u’l-beyân, III, 9-11). Zor kullanarak insanları İslâm dinine sokmanın meşrû olmadığını kabul eden âlimlerin bir kısmı, bu hürriyeti sadece semavî dinlere mensup bulunan yahudi ve hıristiyanlara tanımaktadır. Ehl-i kitap denilen bu zümre İslâm’ın varlığını ve müslümanların hükümranlığını kabul ettiği sürece kendi din ve inançlarında serbest kalırlar. İslâm tarihi boyunca görülen uygulamalar da bu mahiyettedir. Söz konusu âlimlere göre semavî bir temele dayanmayan

diğer inançlar insanın şerefiyle bağdaşmadığı için din ve vicdan hürriyeti kapsamına girmez (a.g.e., III, 11-12).

İslâmiyet'in benimsediği din seçme hürriyetiyle yine İslâm'da önemli telakki edilen cihad ilkesi arasında çelişki bulunduğunu ileri sürenler olmuştur. Cihad gerek Kur'an'da gerekse hadislerde emredilmekte (bk. M. Fâris Berekât, "cihâd" md.; Miftâhu künûzi's-sünne, "cihâd" md.), dinî bakımdan fazilet ve önemi üzerine çeşitli değerlendirmeler yapılmaktadır. Ayrıca başta Hz. Peygamber olmak üzere ashap, tâbiîn ve daha sonraki din büyükleriyle müslüman mücahidlerinin sayısız menkıbeleri özenilerek anlatılmaktadır. Buna rağmen cihadı din ve vicdan hürriyetini kısıtlayan bir prensip olarak değerlendirmek kesinlikle yanlıştır. Zira cihad, daha çok bazı Batılı yazarlarca iddia edilenin aksine "savaş" (kıtâl) anlamına gelmez; "Tanrı'nın birliğini ifade eden kelime-i tevhidi yaymak (i'lâ-yi kelimetullah) amacıyla çaba sarfetmek" anlamını taşır ve normal şartlar içinde bu tür faaliyetler savaş dışındaki metotlarla yürütülür. Ancak dilediği dine girme ve dinî hayatı güçlendirme açısından insanla Allah arasında hiçbir vasıta bırakmamak suretiyle tam bir vicdan hürriyeti için gerekli şartları hazırlayan İslâmiyet bu hürriyeti sağlamak amacıyla cihadı meşrû kılmıştır. Buna göre cihad, İslâmiyet'i zor kullanarak benimsetme yolu olmayıp din olarak varlığının kabul edilmesini ve yayılmasını engelleyen şartların ortadan kaldırılması için gayret sarfetmekten ibarettir. Kur'ân-ı Kerîm, müslümanlara daima mutedil bir inanç ve din hayatının temsilcisi olma görevini yüklemiştir (el-Bakara 2/143). Din hürriyeti ve cihad prensiplerine bu açıdan bakıldığı takdirde Kur'an'da yer yer savaşmayı emreden âyetlerin hedefini tesbit etmek de kolaylıkla mümkün olur. Meselâ bir âyetin meâli şöyledir: "Fitne kalmayıncaya ve din tamamıyla Allah'a ait oluncaya kadar onlarla savaşın" (el-Enfâl 8/39). Bu âyette savaş için iki hedef çizilmiştir: Fitnenin ortadan kalkması ve dinin tamamıyla Allah'a ait olması. Bu hedefleri savaşın meşruiyeti için iki sebep olarak düşünmek de mümkündür. Fitne, büyük sosyal sarsıntılar doğuran olaylar mânasına alınabileceği gibi insanın selim yaratılışı, hürriyeti, haysiyet ve şerefiyle bağdaşmayan putatapıcılık anlamında da kabul edilebilir (Fahreddin er-Râzî, V, 141-144; XV, 168-169). "Dinin tamamen Allah'a ait olması" veya "dinin tamamının Allah'a ait olması" hedefini İslâm âlimleri dinin ilâhî olması tarzında anlamış olmalıdırlar ki semavî dinlere mensup olanlara zor kullanılmayacağını kabul etmişlerdir. Şunu da belirtmek gerekir ki İslâm'ın

ilk dönemlerinde cereyan eden savaşların bir kısmı -özellikle Hz. Peygamber döneminde olanlar karşı tarafın fiilen taarruzuna veya taarruz teşebbüslerine mukabil savunma niteliğindeydi. Diğerleri ise hakkı temsil edecek bir zümrenin yani bir İslâm devletinin mevcudiyetini ve devamını sağlama amacına yöneliktir. Çünkü din ve vicdan hürriyeti prensibini ihtiva eden âyette (el-Bakara 2/256) bu hürriyet, hak ile bâtılın artık tamamen birbirinden ayırt edildiği ve benimsemek isteyenler için hakkın belirgin ve güçlü bir durumda ortada mevcut olduğu realitesine bağlı kılınmıştır. Hz. Peygamber'in putperestlere din hürriyeti tanımayışının sebebi de bu olmalıdır (ayrıca bk. CİHAD).

Din İçinde Hürriyet. Din serbest irade ile benimsenen ve hayatı topyekün saran bir doktrin, bir yaşayış tarzı, âdeta insan için ikinci bir tabiattır. Din, iman ve İslâm terimlerinin üçü de "itaat ve boyun eğme" mânası taşır. İslâm inancına göre bu itaat sadece Allah'a ve O'nun tâlimatını söz ve fiil ile bize tebliğ etmesi açısından Hz. Peygamber'edir. Dinî hayat ilk bakışta bir hürriyetsizlik gibi görünüyorsa da içine girildikten ve samimiyetle benimsendikten sonra onun insanı yücelttiği, ebedîleştirdiği ve ruh dünyasındaki bütün hürriyetsizliklerini bertaraf ettiği görülür. Genellikle insan, içinde bulunduğu çevreyi ve alışageldiği hayat tarzını değiştirmeye karşı direniş gösterir ve bunu bir hürriyetsizlik zanneder. Halbuki bu tutum onun fizyolojik ve psikolojik gelişmesine engel teşkil eder. Meselâ döl yatağındaki çocuğun dünyaya gelişi, dünyadaki insanın kabir ve berzah hayatına intikali ve nihayet ölümsüz âhiret hayatına geçiş, insanın direnmek istediği fakat onun için mukadder olan değişim ve gelişimlerdendir. Din ise insanın mânevî güçlerini geliştirerek dünyada sadece yüce yaratıcıya bağımlı olmasını ister, âhirette de onu ebediyete hazırlamayı amaçlar. Bu bakımdan din basit, sathî ve aceleci bakışlara göre hürriyete engel oluşturmakta, uzak planda ise olabildiğince sınırsız hürriyet sağlamaktadır.

Bütün dinlerde vazgeçilmez prensipler bulunur. Dinler mukaddes prensiplerinin çiğnenmesine yahut pazarlık konusu haline getirilmesine müsaade etmez. "Zarûrât-ı dîniyye" olarak adlandırılan bu prensipler İslâmiyet'te kesinlikle ilâhî menşelidir ve tahrife uğramadan vahyin başlangıcından günümüze kadar intikal edebilmiştir. Bu noktada İslâm dininde bir kesinliğin ve bir bakıma sertliğin mevcut olduğunu, diğer dinlerde ise esnekliğin bulunduğunu söylemek mümkündür. Çünkü

İslâmiyet temel prensiplerini belgelemek için birçok ilmî ve tarihî imkâna sahip olduğu halde diğer dinlerde bu imkânlar yoktur; dolayısıyla onların prensipleri kesinlik ve sertlik özelliği taşımaz. Ancak bu noktada önemli olan, zihnin ve gönlün iş birliğiyle saygının oluşmasıdır. Çevre, iradenin eğitimi, kişisel problemler gibi çeşitli faktörlerden etkilenen davranışlar kusurlu olabilir. İnanç açısından bakıldığında davranışlar ikinci derecede kalır.

Akaid Konularında Hürriyet. İslâm dininin temel prensiplerini teşkil eden akaid konuları Kur'an âyetleri gibi kesin delillerle belgelenmiş olduğundan bir

müslüman için bunlar arasından seçim yapma hürriyeti mevcut değildir. Buna göre Kur'an'ın başından sonuna kadar ihtiva ettiği konuların vahiy ürünü olduğuna inanmak her müslümanın mümin olma şartıdır. Kur'an dışında kesinlik arzeden ve inanç konularını belgeleyen deliller (mütevâtirler), namaz kılmanın şekli gibi daha çok fiilî sünnetler mahiyetindedir. Bu çerçeveye göre Kur'an'da yer alan bütün konular ister akaid ve ibadetler, ister insanlar arası münasebetler, ister tarihî olaylar olsun inanç alanı içinde mütalaa edilir ve müslümanın iman muhtevasında yer alır; meselâ meleklerin varlığı, haccın farziyeti, mülkiyet hakkı, gıybetin günah oluşu, Hz. MûsâFiravun mücadelesi gibi. Ancak kesin belgelerle sabit olmuş inanç konularının yorumu etrafında İslâm tarihi boyunca farklı görüşler ve bunların oluşturduğu itikadî mezhepler ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber döneminde akaid meselelerinin müslümanlar arasında tartışma konusu yapılmadığı bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında Resûl-i Ekrem'in inanç konularını nasıl telakki ettiğinin bilinmediğini söylemek mümkündür. Bu sebepledir ki sonradan ortaya çıkan bütün samimi inanç akımları kendi görüşlerini sünnete uygun kabul etmişlerdir. İslâm mezhepleri tarihinde Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at olmak üzere iki ana gruba ayrılan bu akımların hepsine "ehl-i kıble" denilmiştir; Selefiyye, Mâtürîdiyye, Eş'ariyye, Mu'tezile, Havâric, mûtedil Şîa gibi. "Ehl-i kıbleden olan bir müslüman küfürle itham edilemez" şeklinde ifadesini bulan ve İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen prensip (bk. Ali el-Karî, s. 58) hemen bütün İslâm âlimlerince benimsendiğine göre inanç alanındaki düşünce hürriyetinin oldukça geniş olduğu söylenebilir. Aslında İslâm tarihi boyunca ehl-i kıbleye mensup âlimler İslâm'a ait inanç konularını ana sınırlar içinde ve

olabilecek alternatiflerle yorumlamaya çalışmışlardır. Ne var ki günümüz de dahil olmak üzere hemen her asırda müslüman nüfusun yüzde doksanları aşan bir çoğunluğunu kendisine bağlayan Sünnî inanç daha çok işlenmiş, ilmî ve tarihî açıdan daha tatminkâr kabul edilmiştir. İslâm'ın genel çerçevesi içinde sayılan ehl-i kıblenin dışında kaldığından "İslâm iddiasında bulunduğu halde müslüman sayılmayan" (Bağdâdî, s. 230) akımlar ise hiçbir zaman müslüman nüfusun yüzde bir ile iki sınırını aşamamıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki özellikle Sünnî İslâm devletlerinde yarı resmî akîdeler olabilmişse de bu konuda genellikle katı bir tutum benimsenmemiş ve sırf inanç farklılığı sebebiyle müslüman gruplar üzerinde baskı yapılmamıştır.

Hangi mezhebe bağlı olursa olsun kişinin İslâm inancının ana sınırları içinde kalabilmesi, yani İslâmî olan bütün mezheplerin en hoşgörülü dolaşım alanının da dışına çıkmaması için şu noktaları göz önünde bulundurması gerekir: a) Allah'ın yaratılmışlık özelliklerinden tenzihi; b) Son peygamber Hz. Muhammed'in tasdiki; c) Kur'an'ın tamamının vahiy mahsulü olup günümüze kadar orijinalitesini koruduğunun kabulü; d) Âhiret hayatının benimsenmesi; e) İslâm'ın şiârı sayılan beş vakit namaz, oruç, zekât ve haccın kabul edilmesi (Bağdâdî, s. 230-232).

İbadet ve Davranışlarda Hürriyet. İslâm dinine göre hayra mâtuf olan bütün fiil ve hareketler ibadetin genel çerçevesi içinde kabul ediliyorsa da şekilleri ve yerine getiriliş zamanları kesin dinî delillerle sabit olmuş ve Hz. Peygamber'den itibaren günümüze kadar bütün müslümanlarca aynı mahiyette benimsenmiş bulunan dört ibadetin (namaz, oruç, hac, zekât) İslâmî rengiyle benimsenmesi müslüman olmanın vazgeçilmez şartı olarak kabul edilmiştir. Bu ibadetlerin fiilen yerine getirilmeyişi ise dinî hayat açısından problemler doğurmakla birlikte İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre inanç açısından doğrudan bir sakınca teşkil etmez. Buna göre ibadet görevlerini yerine getirmeyen bir müslüman hakkında -bu ibadetlerin gerekliliğini benimsediği sürece- İslâm sınırlarının dışına çıkmış olmakla hüküm verilemez. İslâm tarihi boyunca söz konusu ibadetlerin yerine getirilmesi amacıyla eğitim öğretim ve irşad çerçevesinde birçok faaliyet gösterilmiş; cami, çeşme, yol inşaatı, hacla ilgili çeşitli düzenlemeler ve hizmetler, kolaylaştırıcı ve özendirici tedbirler alınmışsa da bu konularda genel, sürekli ve resmî müeyyideler kullanılmamıştır.

İbadetlerden başka kadın ve erkek için belirlenmiş örtünme sınırlarına riayet etmek, domuz eti yememek, içki kullanmamak vb. bazı davranışlar da İslâm tarihi boyunca müslüman tipini diğerlerinden ayıran görünümler olarak kabul edilmiştir.

İradeye bağlı bütün fiil ve davranışların iyi veya kötü olması açısından dinî bir değer taşıdığı muhakkaktır. İnsanlar arasındaki münasebetlerden sonuçları dünyaya ait olanlar hukuk (fıkıh) çerçevesine girmektedir. Bir müslümanın bu tür hükümlere ait temel prensipleri benimsemesi gerekir. Çünkü bunlar kesin delillerle belgelenmiş olup İslâm'ı simgelemektedir; meselâ cinsî münasebet için yegâne meşrû yolun evlenmekten ibaret oluşu, boşanmanın imkân dahilinde bulunuşu, mirasın hak telakki edilişi gibi. Hemcinslerin karşılıklı davranışlarından müeyyidesi âhiretle ilgili olanlar ise ahlâk alanına girer. Genellikle evrensel olan ahlâk prensiplerinin özü "yaratana saygı, yaratılmışa şefkat" olarak tesbit edilmiş ve bu mânevî değer her müslümanın tabii kabulü olarak telakki edilmiştir. İbadet, hukuk ve ahlâkla ilgili dinî hükümlerde iman-küfür alternatifleri açısından bağlayıcı olan, bu hükümlerin benimsenmesi yani İslâm'ın kesin hükümlerinden olduklarına inanılmasıdır. Söz konusu hükümlerin fiilen yerine getirilmesi dindar olmanın yegâne yolu ve amacı ise de terkedilmesi kişiyi müslüman olma özelliğinden uzaklaştırmaz. Aslında müslüman toplumlarda din açısından yürütülecek eğitim öğretim, irşad ve uygulama faaliyetleri, esasen dinî hükümleri benimsemiş bulunan toplumun bu hükümleri fiilen yerine getirmesine yönelik olacaktır.

Kısıtlayıcı Durumlar. İman bir gönül ve vicdan işi olduğuna göre insan varlığının bu nüfuz edilmez bölgesine kısıtlama getirmek, baskı uygulamak veya buna dayanarak kişiyi karalamak mümkün değildir. Ne var ki gönlün, yazılı veya sözlü ifadeler ve davranışlarla içindekileri dışarıya yansıttığı da bilinen bir gerçektir. Bu görünüm ve ifadeler, benimsenen dinin ana prensiplerini apaçık bir şekilde tekzip eden bir nitelik taşıyorsa sahibi o dini terketmiş kabul edilir. Bu durum kelâm literatüründe "zındıklık", fıkıhta ise "irtidad" adını alır ve genellikle kişinin din ve vicdan hürriyetini yok edici bir suç olarak kabul edilir.

İslâm tarihinde irtidadın eylem halindeki belirtileri yok denecek kadar azdır. Hz. Peygamber, Mekke'nin fetih hazırlıklarını düşmana haber veren bir

sahâbîyi -Hz. Ömer'in ısrarlarına rağmen-din dışı (mürted, zındık) kabul etmemiş, münafıkları da cezalandırmamıştır. Aynı şekilde fertleri yani belli şahısları değil tipleri küfre nisbet etmiştir (tekfir). Bu tutum, İslâmiyet'in olaya bakışının hareket noktasını oluşturur. Çünkü kişiyi din dışı saymanın önünde çeşitli engeller mevcuttur. Meselâ dinin o konudaki hükmü (nas) kendisine ulaşmamış olabilir veya

ulaşmakla birlikte ona göre bu hükmün kesinliği belgelenmemiş sayılabilir; nassı anlayamamış olabilir ve nihayet mâzur sayılabilecek fikrî tereddütleri bulunabilir (İbn Hazm, s. 128-130).

İmam Şâfiî ile Dâvûd ez-Zâhirî gibi bazı âlimlerin din ve vicdan hürriyetine genişlik getiren kanaatlerine göre ümmetin ittifakı olmadan ne bir fiil ne de farklı bir inanç sebebiyle bir müslümanın din dışı ilân edilmesi mümkün değildir. İman-küfür ilişkisi üzerine müstakil eseri ve ayrıntılı görüşleri bulunan Gazzâlî, kişiyi din dışı ilân etmek suretiyle hayatını tehlikeye sokmanın sakıncasını şu sözlerle dile getirmiştir: "Ölümü hakettiği halde 1000 kâfiri hayatta bırakmak suretiyle işlenecek hata, gereksiz yere bir müslümanın bir ünite kanını akıtmakla yapılacak hatadan hafiftir" (el-ʿİktisâd, s. 251; ayrıca bk. RİDDE; TEKFİR).

Din ve vicdan hürriyetiyle ilgili naslarla Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâm dünyasında mevcut uygulamalar, ayrıca muhtelif müslüman topluluklarında oluşan genel telakki ve anlayış topluca değerlendirildiği takdirde şu sonuca varmak mümkündür: İslâm dini samimi inanca ve Allah'a teslimiyete büyük önem vermiş, kalp ile Allah arasındaki münasebetlerde çok defa özendirici, bazan da caydırıcı nitelikte mânevî müeyyidelerle insanı eğitmeyi amaçlamıştır. Ferdin dışa yönelik davranışlarında ise onun Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma özelliğini (el-Bakara 2/30) ön planda tutarak şahsî bazı hürriyetlerini kamuya ve mukaddesata feda etmesini istemiş, gelişmesinin ve ebedîleşmesinin ancak bu yolla mümkün olduğunu kabul etmiştir. İslâm'ın teoride önerdiği, pratikte eğitip yetiştirdiği insan, beşerî arzularını ilâhî buyruklarla sınırlandıran, geçici hayatın hürriyetlerini ebedî hayatının oluşmasına bağlayan insan tipidir.

BİBLİYOGRAFYA

Miftâhu künûzi's-sünne, "niyyet", "cihâd" md.leri; M. Fâris Berekât, el-Câmiʿ li-mevâdîʾi âyâti'l-Kurʾâni'l-Kerîm, Dımaşk 1379/1959, "cihâd" md.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), III, 9-12; Bağdâdî, el-Fark, (Abdülhamîd), s. 230-232; İbn Hazm, el-Usûl ve'l-fürûʾ, Beyrut 1404/1984, s. 128-130; Gazzâlî, el-İktisâd (nşr. İ. Agah Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 251; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, Beyrut 1410/1990, V, 141-144; XV, 168-169; Ali el-Karî, Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber, Kahire 1323, s. 58; Yûsuf el-Kardâvî, "Zâhiretü'l-gulüv fi't-tekfîr", el-Müslimü'l-muʿâsır, sy. 9, Beyrut 1977, s. 60-61; Bekir Topaloğlu, "Cihad", DİA, VII, 531-534.

Bekir Topaloğlu

III. DİN BİLİMLERİ

2. Gayri Müslimler. Kur'ân-ı Kerîm'de dinde zor kullanılmasını yasaklayan âyetler (bk. el-Bakara 2/256; Yûnus 10/99), başka dinlere mensup olanlara müsamaha gösterilmesini gerektirmektedir (yk. bk.). Bu dinî - hukukî mecburiyet, Medine İslâm devletinin kuruluşundan sonra benimsenen ilk siyasî - hukukî belge niteliğindeki Medine anayasasında da yer almış ve devleti oluşturan gruplardan yahudilerin din ve vicdan hürriyeti, "Yahudilerin dini kendilerine, müslümanların dini de kendilerinedir" (md. 25) şeklinde ifade edilmiştir. Gayri müslimlerin İslâm devletinde sahip oldukları din ve vicdan hürriyeti, özellikle İslâm devleti vatandaşı olan zimmîleri yakından ilgilendirmektedir. Geçici bir süre için İslâm ülkesinde bulunan gayri müslimlerin (müste'men) buradaki ikametleri süresince dinî ve vicdanî kanaatlerini korumaları ve bu haklarının devletin garantisi altında olması tabiidir. Bu bakımdan İslâm hukukunda gayri müslimlerin din ve vicdan hürriyetinin gerçek boyutları zimmîlere yapılan muamelelerde görülür. Bu grubun hukukî durumlarını ise kendileriyle İslâm

devleti arasında yapılan antlaşmalar ve İslâm hukukunun hükümleri belirler.

Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde gayri müslim tebaa ile yapılan zimmet antlaşmalarında din ve vicdan hürriyetinin tanındığı hemen daima açık bir şekilde ifade edilmiştir. Meselâ Hz. Peygamber'le Necran hıristiyanları arasında yapılan antlaşmada onların can ve mallarının yanı sıra dinlerinin ve kiliselerinin de Allah'ın ve Peygamber'inin himayesinde olduğu belirtilmiştir (Hamîdullah, s. 176). Hulefâ-yi Râşidîn döneminde yapılan zimmet antlaşmalarının birçoğunda da gayri müslimlere tanınan bu tür hak ve hürriyetler görülmektedir (meselâ bk. a.g.e., s. 196, 440, 441, 444, 446). Bu müsamahanın daha sonraki İslâm devletleri için de örnek teşkil ettiği ve genel olarak İslâm ülkelerinde yaşayan zimmîlerin din ve vicdan hürriyetine saygı gösterildiği bilinmektedir. Bu sayededir ki tarih boyunca çeşitli İslâm ülkelerinde gayri müslim azınlıklar varlıklarını daima koruyabilmişlerdir. Gayri müslimlere tanınan din ve vicdan hürriyeti şu alanlarda kendini göstermektedir:

İnanç Hürriyeti. Gayri müslimlere kendi inançlarını koruma izni verilmiştir. Hz. Peygamber Yemen'deki âmillerine gönderdiği mektupta İslâm'dan başka bir dine mensup olanların bu yüzden baskıya mâruz kalmayacaklarını belirtmektedir (a.g.e., s. 201). Bu kural gayri müslimlerin çocukları için de geçerli olup bunlar ana babalarının dinini benimsemekten alıkonulmazlar. Hz. Peygamber'in Hecer Mecûsîleri'ne (Esbezîler) evlâtlarını Mecûsî yapmamalarını şart koşması (a.g.e., s. 155), Halife Ömer'in Benî Tağlibliler'le yaptığı zimmet antlaşmasında çocuklarının vaftiz edilmemesini istemesi (Taberî, I, 2482; Hamîdullah, s. 523-525), gayri müslimlerin dinî inanışlarına karışmama ilkesinin iki istisnası gibi görünmektedir. Hz. Peygamber'in Esbezîler'e gönderilen, çocukların Mecûsî yapılmaması kaydını taşıyan mektubunu İbn Zenceveyh ve Sahnûn zikretmektedir. Mektuptaki "evlâtlarınızı" ibaresi İbn Zenceveyh'in naklettiği asıl metinde mevcut olmayıp muhtemelen cümle düşüklüğünü gidermek amacıyla diğer kaynaklardan istifade eden Muhammed Hamîdullah tarafından eklenmiştir. İbn Zenceveyh'in çağdaşı olan Sahnûn ise Hz. Peygamber'in mektubunu kaydederken çocukların Mecûsî yapılmaması şartını açıkça belirtmektedir (el-Müdevvene, II, 47). İbn Zenceveyh'in Kitâbü'l-Emvâl'ini tenkitli bir şekilde neşreden Şâkir Zîb Feyyâz'a göre söz konusu mektubun isnadı zayıftır (bk. s. 119, nâşirin

notu). Hz. Peygamber’in Hecer Mecûsîleri’ne yazdığı muhtelif mektuplarda çocuklarının Mecûsî yapılmaması tarzında bir kayıt yoktur (Hamîdullah, s. 144-154). İbn Zenceveyh’in rivayet ettiği ve el-Müdevvene’de de yer alan mektubun gerçek olduğu kabul edilse bile İslâm’ın genel hükümlerine uymayan bu şartın Hecer Mecûsîleri için zikredilmesinin özel bir sebebi bulunmalıdır.

Benî Tağlib hıristiyanlarına gelince, bunların çocuklarının vaftiz edilmemesinin ilk defa kimin tarafından istendiği meselesi açıklık kazanmamıştır. Kaynaklarda genellikle bu şartı Hz. Ömer’in ileri sürdüğü söylenmekteyse de (Fayda, s. 150 vd.) İbn Sa‘d ve Taberî tarafından kaydedilen bir rivayette bunun ilk defa Hz. Peygamber tarafından konulduğu belirtilmektedir (et-Tabakat, I, 316; Târîh, I, 2509). Taberî, Hz. Peygamber’in bu şartı sadece kendisine gelen heyet üyelerinin ve onları gönderenlerin çocukları için ileri sürdüğünü, şartın diğerlerini kapsamadığını kaydeder. Bu rivayete dayanarak Hz. Ömer’in de Tağlibliler’le yaptığı antlaşmaya aynı şartı koyduğunu söylemek mümkündür. Caetani ve

Kindermann, bu rivayetin galip ihtimalle sonradan uydurulmuş olduğunu söylerler (İslâm Tarihi, VI, 335-336; İA, XI, 622). Bu iddia doğru ise söz konusu bağlayıcı şart ilk defa Hz. Ömer tarafından ileri sürülmüş olur. Din ve vicdan hürriyetini kısıtlayan bu şartın neden ileri sürüldüğü hususunda ise farklı yorumlar yapılmıştır. Taberî’nin kaydettiği bir rivayette, yalnız babaları daha önce müslüman olan çocukların vaftiz edilmemesinin şart koşulduğu belirtilmekte (Târîh, I, 2482), çağdaş araştırmacılardan Şiblî en-Nu‘mânî ve Antoine Fattal da bu yoruma katılmaktadırlar (A. Fattal, s. 22; Fayda, s. 155). Bu konuda ileri sürülen diğer bir görüş de Tağlibliler’in cizye ödemek istememeleriyle ilgilidir. Buna göre Tağlibliler zimmîlerden alınan cizyeyi Arap oldukları gerekçesiyle ödemek istememişler ve aynı miktarda da olsa başka bir isim altında kendilerinden vergi alınmasını teklif etmişlerdir. Tağlibliler’in Bizans’a iltica ederek tamamen kaybedilmelerinden endişe eden Halife Ömer, kendilerinden “sadaka” adı altında iki kat vergi alınmasını emretmiştir. Bu görüşe göre Tağlibliler’in taleplerine mukabil Hz. Ömer’in çocuklarını vaftiz ettirmemelerini istemiş olması da mümkündür (a.g.e., s. 158). Kindermann, bu şartın cizye ödemekten kurtulmak için bizzat Tağlibliler tarafından teklif edilmiş

olabileceğini söylemekte (İA, XI, 622), Caetani de bu şartı yine iktisadî mülâhazalarla bizzat Tağlibliler'in ileri sürmüş olabileceğinden bahsetmektedir (İslâm Tarihi, VI, 335-336). Araştırmacılar, söz konusu uygulamanın hangi sebeplere dayandığı hususunda anlaşamamış olsalar bile bunun istisnaî bir uygulama olduğu ve gerek Hz. Peygamber'in gerekse Hulefâ-yi Râşidîn'in hiçbir kavme zorla din değiştirtmediği konusunda görüş birliği içindedirler. İslâm'ın ilk yayılış dönemlerinde müslümanların karşılaştıkları insanları ve milletleri dine kazandırma gayreti içinde oldukları bilinen bir gerçektir. Cihadın bu konudaki önemi inkâr edilemez. Ancak cihad, İslâm tebliğinin yeni ülkelere ve insanlara ulaştırılmasında sadece uygun bir vasıta rolü oynamıştır. Bu yolla ele geçirilen ülkelerde gerek fert gerekse cemaat olarak kimseye müslüman olması için baskı yapılmamıştır (bk. CİHAD; DA'VET).

Dinî Âyin, İbadet ve Öğrenim Hürriyeti. Gayri müslimlere tanınan dinî âyin ve ibadetlerini icra etme hürriyeti zaruri olarak kilise, havra vb. mâbedlerin korunmasını da içermektedir. Hz. Peygamber'in Necran hıristiyanlarıyla yapmış olduğu zimmet antlaşmasında onların mâbedlerine dokunulmayacağı açıkça belirtilmiştir (Hamîdullah, s. 176). İslâm hukukçuları gayri müslimlerin yeni havra, kilise, manastır gibi mâbedler inşa etme ve mevcut olanlarını koruma haklarını üç grup halinde mütalaa etmişlerdir. 1. Gayri müslimler tarafından kurulmuş ve barış yoluyla ele geçirilmiş şehirlerde bulunan mâbedlerin muhafazası ve yenilerinin yapılması barış antlaşmasının ihtiva ettiği şartlara bağlıdır. Mevcut mâbedlere dokunulmaması genel kuraldır. Ayrıca barış antlaşmasında kabul edilmişse yeni havra ve kiliselerin yapılmasına da engel olunmaz. 2. Savaş yoluyla ele geçirilen şehirlerdeki mâbedler tahrip edilmez. Ancak bunların mâbed olarak bırakılıp bırakılmaması konusunda olumlu ve olumsuz iki ayrı görüş mevcuttur. Bu yerlerde yeni mâbed yapılmasına ise izin verilmeyeceği kanaati hâkimdir. İslâm hukukçularının bu konudaki ictihadları umumiyetle içinde yaşadıkları zamanın uygulamalarıyla yakından ilgilidir. İlk dönem uygulamalarında genel olarak mevcut kilise ve havralara dokunulmadığı, ancak yenilerinin yapılmasına da izin verilmediği bilinmektedir. Nitekim Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Şamlılar'la yaptığı antlaşmada mevcut mâbedlerine dokunulmayacağı, fakat yenilerinin yapılmasına izin verilmeyeceği belirtilir (Hamîdullah, s. 353). İslâm hukukunun teşekkül dönemlerinde müslümanların hâkimiyetine geçen

şehirlerdeki gayri müslim nüfusun ihtidâ ve göç sebebiyle azaldığı veya en azından belirli bir süre artış göstermediği göz önüne alınırsa, söz konusu uygulamayı ve onun ışığında şekillenen ictihadları yeni kilise ve havra yapımına ihtiyaç duyulmamasıyla açıklamak mümkündür. İbnü'l-Kasım el-Mâlikî ise devlet başkanı izin verdiği takdirde bu şehirlerde yeni kilise açılmasının mümkün olduğunu söyler (bk. Abdülkerîm Zeydân, s. 96). 3. Müslümanların kurduğu şehirlerde İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre kilise açılmasına izin verilmez. İbn Kayyim el-Cevziyye, devlet başkanı izin verse bile bunun geçersiz sayıldığını, onun ancak gayri müslimlerin bu şehirlerde iskânına izin verebileceğini söyler (Ahkâmü ehli'z-zimme, II, 262). Zeydî âlimleri, devlet başkanı izin verdiği takdirde gayri müslim mâbedlerinin bu şehirlerde de açılabileceğini kabul ederler. Çağdaş araştırmacılardan Abdülkerîm Zeydân, İslâm hukukçularının bu tür ictihadlarında dönemlerinin şartlarından etkilendiklerine dikkat çektikten sonra sahâbe döneminde hiçbir mâbedin yıkılmadığını hatırlatır ve dinde zorlama olmadığını ifade eden âyetin sağladığı din ve vicdan hürriyeti karşısında İslâm şehirlerinde kilise ve havra inşa edilemeyeceğine hükmetmeyi doğru bulmaz. Ona göre devlet başkanının uygun görmesi halinde bu şehirlerde de gayri müslimlere ait mâbedler inşa edilebilir (Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müstemenîn, s. 98-99).

Gayri müslimlere tanınan dinî âyin ve ibadet hürriyeti çerçevesinde dinî merasimlerde, ayrıca kendilerine ait bayram günlerinde haç gezdirmelerine ve diledikleri zaman kiliselerde çan çalmalarına izin verilmiştir. Ezan ve namaz sırasında çan çalınmasına müsaade edilmemesi müslümanların ibadetlerine saygı göstermekle ilgilidir. Nitekim Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile Şamlılar arasında yapılan zimmet antlaşmasında ezanın okunmasından biraz önce başlamak üzere namaz süresince çan çalınmayacağı açıkça belirtilmektedir (Hamîdullah, s. 353; bir başka antlaşmadaki benzer madde için bk. s. 387). Şamlılar'la yapılan antlaşmada gayri müslimlerin müslüman mahallelerinde haç dolaştıramayacakları kaydı da bulunmaktadır. Bu da hâkim unsur olan müslümanların dinî inançlarına saygıyla açıklanmıştır. Bunların dışında bazı metinlerde rastlanan, dinî bayrakların dolaştırılmaması ve benzeri tezahüratla ilgili sınırlayıcı kayıtlar da dönemlerinin sosyal şartlarıyla izah edilmelidir. Gayri müslimlerin kıyafetleriyle ilgili olarak getirilen bazı sınırlamalar, müslümanlarla bir arada yaşarken kendilerinden istenen bazı şeklî farklılıklar, müslüman

toplumlarda göze çarpan sosyal telakkilere ve bazı pratik faydaları sağlamaya mâtuftur (bk. GAYRİ MÜSLİM). Akdedilen zimmet antlaşmalarında gayri müslimlerin din adamları, gerek özel hayatları gerekse dinî görev ve yetkileri açısından daha imtiyazlı ve müsamahakâr bir konumda tutulmuş, bu antlaşmalarda din adamlarına müdahale edilmeyeceği hükmü genellikle yer almıştır (meselâ bk. a.g.e., s. 176, 179, 191, 196).

Gayri müslimlere dinlerinin esaslarını öğrenme, çocuklarına öğretme ve onları eğitme hürriyeti de tanınmıştır. İslâm ülkelerinde her dönemde varlığını korumuş olan gayri müslim azınlık, bu hürriyetin sadece nazariyede değil

uygulamada da var olduğunu ortaya koymaktadır.

Hukukî ve Kazâî Muhtariyet. Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuyu düzenleyen iki âyet vardır. Bunlardan, ilk nâzil olan Mâide sûresinin 42. âyetinde Hz. Peygamber gayri müslimler arasındaki ihtilâfları çözme hususunda muhayyer bırakılmış, daha sonra nâzil olan aynı sûrenin 49. âyetinde ise gayri müslimler arasında Allah'ın indirmiş olduğu âyetlerle hükmetmesi ve onların arzu ve heveslerine tâbi olmaktan kaçınması emredilmiştir. Medine anayasasında da bu siyasî belgeyi kabul etmiş bulunan gruplar arasında çıkacak hukukî ihtilâfların çözüm merciinin Hz. Peygamber olduğu belirtilmiştir (md. 42). İslâm hukukçuları, bu kaynakları ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını değerlendirerek zimmîlerin İslâm devletindeki hukukî ve kazâî statülerini belirlemişlerdir.

Zimmîlerin ceza alanında tâbi olduğu hukuk İslâm hukuku, onları yargılamaya yetkili olan mahkeme de İslâm mahkemesidir. Ancak Hanefîler'e göre, zimmîlerin dini kendilerine içki içme imkânı tanıdığından sahip oldukları din ve vicdan hürriyeti çerçevesinde bu fiillerinden dolayı cezaya çarptırılmazlar. Diğer mezhepler ve özellikle Şâfiîler'e göre ise içki yasağı İslâm kamu düzenini yakından ilgilendirdiğinden gayri müslimler de bu konuda İslâmî hükümlere uymak zorundadır ve bunun din ve vicdan hürriyetiyle bir ilgisi yoktur.

Aile, şahıs, borçlar, miras gibi özel hukuk alanlarında ve şahsî hakların

hâkim olduğu diğer hukukî konularda, özellikle ilk dönemlerde gayri müslimlerin tam bir serbestlik içinde oldukları görülür. Onlara, hukukî ihtilâflarını kuracakları cemaat mahkemelerinde kendi mevzuatlarına göre çözme imkânı tanınmış ve bu imkân din ve vicdan hürriyetinin gereği kabul edilmiştir. Bunun sonucu olarak gayri müslimlerin İslâm hukukunda fâsid veya bâtıl kabul edilen, ancak kendi hukuklarında geçerli sayılan hukukî tasarruflarına müdahale edilmez. Nitekim Ömer b. Abdülazîz'in, zimmîlerin İslâm hukuku bakımından geçersiz sayılan evliliklerine İslâm devletinin müdahale edip etmeyeceğini sorması üzerine Hasan-ı Basrî, "Onlar kendi inançlarına göre yaşayabilmek için bize cizye ödüyorlar" cevabını vererek müdahale edilmemesi gerektiğini bildirmiştir. İslâm hukukçularının bu noktadaki geniş yorumları onların din anlayışlarıyla yakından ilgilidir. Onlara göre din sadece iman, ibadet ve ahlâk hükümlerinden ibaret olmayıp hukuk da dahil olmak üzere hayatın bütün yönlerine ait düzenlemeler getiren kapsamlı bir sistemdir.

Zimmîlere tanınan hukukî ve kazâî muhtariyet, İslâm hukukunun hukukta şahsîliği benimsemiş olduğu anlamına gelmez. Bilakis hukukun İslâm ülkelerindeki uygulamasında mülkîlik esastır. Diğer bir ifadeyle hangi dine mensup bulunursa bulunsun ve kim olursa olsun İslâm ülkesinde bulunan herkese İslâm hukuku hükümleri uygulanır. Gayri müslimlere bazı alanlarda tanınan hukukî ve kazâî muhtariyet, sadece din ve vicdan hürriyetinin bir gereği olarak kabul edilmiştir. Gayri müslimlere bu muhtariyetin kamu hukukundan çok özel hukuk alanında tanınmasının temel sebeplerinden biri budur. Ancak gayri müslimler kendi mahkemeleri yerine İslâm mahkemelerine de başvurabilirler.

Zimmîlere tanınan hukukî ve kazâî muhtariyet sadece Hz. Peygamber ve dört halife döneminde değil ondan sonra gelen İslâm devletleri döneminde de düzenli bir biçimde uygulanmıştır. Bunlar arasında Emevîler, Abbâsîler, Selçuklular, Memlükler ve nihayet Osmanlılar sayılabilir. Osmanlı Devleti'nde kuruluştan itibaren gayri müslim azınlık gittikçe artan sayıda daima var olmuştur. İlk dönemlere ait ayrıntılı bilgiler bulunmamakla birlikte bu azınlığa İslâm dininin hükümleri ve önceki İslâm devletlerinin ortaya koyduğu uygulama ışığında din ve vicdan hürriyeti tanındığı anlaşılmaktadır. Ortodoks ruhanî merkezinin bulunduğu İstanbul'un fethinden sonra gayri müslimlerle ilgili düzenlemeler ayrı bir önem ve

yoğunluk kazanmıştır. Nitekim bu dönemde önce Ortodoks Rumlar'a, ardından da diğer mezhep ve din mensuplarına din ve vicdan hürriyeti ve bu hürriyet kapsamında olmak üzere hukukî ve kazâî muhtariyet tanıyan bir dizi düzenlemenin yapıldığı bilinmektedir. Ancak Ortodoks Rum cemaati ile Fâtih Sultan Mehmed arasında yapılması lâzım gelen zimmet antlaşmasının metni bugüne kadar gelmemiştir. Bunun yerine, özellikle din ve vicdan hürriyeti konusunda benzer hükümler ihtiva eden, Galata zimmîleriyle yapılan 857 (1453) tarihli ahidnâmenin metni günümüze ulaşmıştır. Bu ahidnâmede Galata hıristiyanlarının kiliselerine el konulmayacağı, bunların camiye çevrilmeyeceği, ibadetlerine karışılmayacağı ve hiçbir zimmînin müslüman olmaya zorlanmayacağı açıkça belirtilmiştir (Uzunçarşılı, II, 78; Akgündüz, I, 477). Yine ahidnâme metninde Galata zimmîlerinin âyin ve erkânlarına karışılmayacağı da kaydedilmiştir. Bu âyin ve erkânın kapsamına hukukî ve kazâî muhtariyetin girmiş olması da muhtemeldir. Esasen aynı döneme ait metropolit beratında belirtilen ruhanî reislerin önceki görevlerine aynen devam etmelerine izin verildiği zikredilmiştir (a.g.e., I, 406). Ancak zimmîlere tanınan bu muhtariyetin sınırlarının zamanla daraldığı görülür. Osmanlı uygulamalarında sonraki dönemlerden itibaren gayri müslim tebaanın hukukî ve kazâî muhtariyeti nikâh, talâk, miras, vakıf, kısacası ahvâl-i şahsiyye ile sınırlı kalmıştır. Bu durum, gayri müslim cemaat reislerinin tayinleri münasebetiyle verilen beratlarda açıkça görülür (27 Receb 1248/[20 Aralık 1832] tarihli Ermeni patrikliği beratı için bk. BA, Gayri Müslim Cemaat Defterleri, nr. 1, s. 25-26). Chehata, bu sınırlamanın 1856 yılında başladığını ileri sürmekteyse de (Précis de droit musulman, s. 31-32) 1832 tarihli berattan da anlaşılacağı üzere sınırlama daha önceki bir tarihte başlamış olmalıdır. Bu uygulamadan, muâmelât hukuku sahasının sonradan din ve vicdan hürriyetinin kapsamı içinde mütalaa edilmediği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Gayri Müslim Cemaat Defterleri, nr. 1, s. 25-26; nr. 9, s. 4, 29, 42, 44; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 148-161; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 35; Sahnûn, el-

Müdevvene, II, 47; İbn Sa‘d, et-Tabakat, I, 316; İbn Zenceveyh, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. Şâkir Zîb Feyyâz), Riyad 1406/1986, s. 119; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), I, 2482, 2509-2510; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, s. 181-198; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahkâmü ehli’z-zimme, Beyrut 1983, II, 262, 657-704; İbrahim Hakkı, Hukuk-ı İdâre, İstanbul 1307, I, 311-316; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, VI, 334-336; Düstûr, Birinci Tertip, İstanbul 1937, V, 308-309, 448-450; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 7-8; Barkan, Kanunlar, s. 69, 397; Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955, s. 183-198; H. A. R. Gibb – H. Bowen, Islamic Society and the West, London 1957, II, 207-261; A. Fattal, Le Statut légal des non-musulmans en pays d’Islam, Beyrouth 1958; C. Chehata, Précis de droit musulman, Paris 1970, s. 31-32; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı, İstanbul 1982, s. 198-229; Abdülkerîm Zeydân, Ahkâmü’z-zimmiyyîn ve’l-müstemenîn, Beyrut 1402/1982; Muhammed Hamîdullah, el-Vesâʾiku’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; Îsâ Zeki Şakra‘, el-İkrâh ve eseruh fi’t-tasarrufât, Beyrut 1407/1987, s. 92-100; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler,

İstanbul 1989, s. 123, 150-161; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, İstanbul 1990, I, 406, 477; Fahrettin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara, ts., s. 38, 74, 221-229; Osman Turan, “Les Souverain Seldjoukides et leur non-musulmans”, St.I, I (1993), s. 65-100; H. Kindermann, “Taglib”, İA, XI, 620-627; Cl. Cahen, “Dhimma”, EI² (İng.), II, 227-231.

Mehmet Âkif Aydın

C) Hukuk Sistemlerinde.

1. Batı Hukukunda. Din ve vicdan hürriyeti insan temel hak ve hürriyetlerinin en önemlilerinden biri olup hem ferdî hem de kolektif yönü vardır. Bir dine mensup olmayı ve diğer mensuplarla birlikte dinin

kurumlarında usulüne uygun şekilde ibadet etmeyi içine alır. Bu ise diğer hürriyetlerle, meselâ ifade hürriyeti, toplanma hürriyeti ve kurumlaşma hürriyetiyle kesişir ve onların tanınmasını gerekli kılar. Öte yandan din, mensuplarının dünyevî hayatına da bir düzen getirdiği ölçüde kurulu hukuk nizamı ile din veya dinler arasındaki uyumsuzluk, laik ve dinî normların çatışmasına yol açabilir ve neticede din ve vicdan hürriyetini etkileyebilir. Bu sebeple kaynağını ve muhtevasını bir dine mensubiyetten alan din ve vicdan hürriyeti her yerde zaruri olarak aynı şekilde düzenlenmez. Batı Avrupa ülkelerinde hukuk sistemleri birbirine birçok bakımdan yakın olmasına rağmen din ve vicdan hürriyeti her ülkede az da olsa farklılıklar gösterir. Her ülkenin nüfusunun dinî yapısı, dinin tarih içinde oynadığı rol, devletle din (kilise) arasındaki ilişkilerin mahiyeti din ve vicdan hürriyetinin düzenleniş biçimini de etkilemiştir.

Amerika'da kongrenin ve eyalet meclislerinin, herhangi bir dinin ihdası yahut din hürriyetinin serbestçe kullanılmasının yasaklanması ile ilgili kanun yapma yetkisi yoktur. Uygulamada ise amacı veya sonucu itibariyle bir dinî inancı geliştirecek, ilerletecek ya da geriletecek, engelleyecek kanun veya işlemler iptal edilmektedir (Board of Education v. Allen, 392 US 236 [1968]). Bir dinî faaliyet veya kurumu desteklemek için vergi alınması yahut hazine parasının harcanması da aynı şekilde yasaktır (Torasco v. Watkins, 367 US 488 [1961]). Buna karşılık inanma, belli bir dine mensup olma, onu açıklama hürriyeti mutlak olarak garanti edilmiştir. Ancak Amerikan uygulamasında inanma hürriyetiyle dinî davranış (hayatın dış görünümlerini dine göre ayarlama) hürriyeti arasında ayırım yapılmakta olup birincisi mutlak, ikincisi ise bazı sınırlamalara bağlı olarak tanınmaktadır (Braunfeld v. Brown, 366 US 599 [1961]; Contwell v. Connecticut, 310 US 296 [1940]). Benzer fakat daha az etkili bir düzenleme Almanya'da, 1972'den beri İrlanda'da ve 1789 İhtilâli'nden bu yana çeşitli zikzaklarla Fransa'da görülmektedir. Bu ülkelerde devletin resmî kilisesi yoktur. Dinlerin teşkilâtlanması kendilerine bırakılmıştır. Dinlere (kiliselere) büyük ölçüde idarî özerklik tanınmaktadır. Meselâ Almanya'da kiliselerin, mensuplarından bir miktar vergi alması dahi kabul edilmiştir.

İngiltere'de Anglikan Kilisesi devletin resmî kilisesidir. Diğer dinler müsamaha edilen dinlerdir. Buna benzer şekilde İtalya'da 1919 yılında papalıkla yapılan ve bugünkü anayasanın 7. maddesiyle teyit edilen Latran

antlaşmaları esaslarına göre Katolik kilisesi devletin resmî kilisesidir; diğer dinler müsamaha edilen dinlerdir. Katolik kilisesinin aile hukuku konusunda imtiyazı vardır. Bu sebeple çağdaş insan haklarının bir bölümü ile Latran Antlaşması'nın bazı hükümleri çatışabilmektedir. Bu düzenleme içinde devletle kilise kendi alanlarında bağımsızdır. Diğer dinlerin, İtalyan hukuk düzeniyle çatışmamak kaydıyla kendi esaslarına göre teşkilâtlanma hakkı vardır.

İngiltere'de Anglikan Kilisesi eskisi kadar olmasa da hâlâ imtiyazlıdır. Kraliyet makamının başı olan kral veya kraliçe kilisenin de başıdır. Bu sebeple kendisinin ve eşinin Anglikan Kilisesi'ne mensup olması gerekir. Lordlar Kamarası'nda önemli sayıda üst düzeyde papaz "mânevî lord" unvanıyla diğer lordlarla aynı haklara sahip bir şekilde yasama yetkisi kullanmaktadır. Kilisenin bazı alanlarda yasama yetkisi dahi vardır. Buna karşılık bütünüyle kiliseye ait olması gereken bazı tayinler veya dinî işlemler ancak parlamentonun veya kraliyetin onayı ile mümkün olmaktadır.

Devletle kilise arasındaki bu anayasal ilişkilerin aldığı şekil, din ve vicdan hürriyetinin düzenlenmesine önemli ölçüde yön vermiştir. Meselâ hemen bütün sistemlerde ebeveynlerin, çocuklarına kendi dinî inançlarına göre dinî eğitim verdirmesi hakkı vardır. Ancak bunun gerçekleştirilmesi farklı usullere tâbidir. İngiltere'de devlet okullarında altıncı sınıfa kadar din dersi mecburi eğitim programının bir parçasını teşkil eder. Çocuklara Hıristiyanlığın genel ilkeleri öğretilir. Anglikan mezhebine mensup olmayanların özel okullar kurup mahallî hükümetin denetimine sokmaları hakkı vardır. Bu okullarda kuruluş senedine göre söz konusu din veya mezhebin esasları öğretilir. Müslümanlara, fundamantalizm öğretilir gerekçesiyle özel okul açma izni halen verilmemektedir. Yine devlet okullarında toplu dua veya ibadet yapılmaktadır. Veliler arzu etmedikleri takdirde çocuklarını gerek din dersi gerekse toplu duadan çekebilirler. Benzer bir durum İrlanda için de geçerlidir. Buna karşılık Amerika Birleşik Devletleri'nde eğitim programının bir parçası olarak mecburi din dersi, toplu dua veya toplu ibadet yasaktır; kanunla mecbur edilmesi din ihdas edilmesi anlamı taşımaktadır (Engel v. Viole, 370 US 431 [1962]; Abingdon School District v. Schempp, 373 US 203 [1963]; McCollum v. Board of Education, 333 US 203 [1945]). İsteğe bağlı olarak devlet

okullarında bir bölüm öğrenciye din dersi verilirken derse katılmayan öğrencilerin bu sırada başka bir sınıfta bekletilmesi dahi anayasaya aykırı bulunmuştur (bk. a.g. McCollum davası). Dinî sebeplerle farklı düşünen ebeveynlerin çocuklarına zorla Amerikan bayrağına selâm verdirilmez ve bayrak yemini yaptırılmaz (West Virginia State Board of Education v. Barnette, 314 US 629 [1943]; bunun tersi olan daha eski bir karar için bk. Minersville School District v. Gobitis, 310 US 586 [1940]). Buna karşılık hiçbir din dikkate alınmadan ve gözetilmeden okullara, bu arada din okullarına kitap yardımı yapılması anayasaya aykırı sayılmamaktadır (Board of Education v. Allen, 392 US 236 [1968]). İrlanda'da dinler arasında ayırım yapmadan din okulları dahil olmak üzere devletin okullara maddî yardımda bulunması anayasa ile verilen bir görevdir. Fransa'da devlet okullarında mecburi din dersi (Katolik kilisesi esaslarına göre) verilmesi Üçüncü Cumhuriyet zamanında kaldırılmıştır. Din eğitimi özel din okulları tarafından verilmektedir. Devletin bu okullara maddî yardımda bulunması muhalefete rağmen benimsenmiştir.

Öte yandan din ve vicdan hürriyetinin dini yayma ve tanıtma hakkını da kapsadığı en azından bazı ülkelerde kabul edilmektedir. Meselâ Amerika Birleşik Devletleri'nde toplumu rahatsız etmeden dinî propaganda yapmak, başka bir dini hedef alsa ve incitse bile anayasaya uygun kabul edilmekte ve bir hak olarak korunmaktadır (bk. a.g. Contwell davası). Yunanistan'da ise dinî propaganda yapmaya yönelik kitap satma işi hapisle cezalandırılmaktadır. İngiltere'de

Hıristiyanlığa hakaret ve dinî duyguları rencide eden hareketleri cezalandıran kanunlar vardır. Fakat aynı kanunlar başka dinleri, bu arada Müslümanlığı korumamaktadır.

Yukarıda özetlenen farklılıklara rağmen yine de din ve vicdan hürriyetinin bütün Batılı hukuk sistemlerinde ortak olan yanları vardır. Bir dine inanma veya inanmama ve onu açığa vurma, herhangi bir sınırlamaya tâbi olmaksızın mutlak bir hürriyet olarak bütün sistemlerde tanınmıştır. Dinî inancı sebebiyle insanlar arasında ayırım yapılmaması, bir dine mensup olmanın veya olmamanın, hakların kullanılması ve hizmetlerin sunulmasında farklı bir muamele sebebi teşkil etmemesi en azından hukuk planında iyice yerleşmiştir. Ancak inanma hürriyetinin aksine inanca göre

davranma, hayatını düzenleme hürriyeti mutlak değildir; genel ahlâka, kamu düzenine veya kamu yararına aykırı olmama sınırlamasına tâbidir (bk. a.g. Contwell davası). Prensip olarak bu düzenleme, günümüzün insan hak ve hürriyetlerine ilişkin milletlerarası belgelere de geçmiş bulunmaktadır.

Bu sınırlama genel olduğu ve teori planında bütün dinlere uygulandığı için zararsız ve kabul edilebilir görünüyorsa da her devlette kamu düzenini veya genel ahlâkı belirleyen unsurların başında o ülkede hâkim olan din geldiğinden gerçekte hareket alanı sınırlanan kesim, azınlık dininin veya dinlerinin mensupları olmaktadır. Batı ülkelerinde hukuk sistemleri Hıristiyanlık dininin esaslarını yansıtmaktadır. Bu dinin esaslarına göre insanın hayatını düzenlemesi hemen hemen hiç de kamu düzenine aykırı olmaz. Bir İngiliz hâkimi bu hususu şu sözlerle ifade etmiştir: “Bizim devletimiz bir hıristiyan devletidir ve hep böyle olmuştur. İngiliz aile sistemi Hıristiyanlık fikirleri üzerine kuruludur... İngiliz hukukuna pekâla Hıristiyanlık hukuku denilebilir... (L. Bowman v. Secular Society [1917], A.C. 406 House of Lords). Aynı şekilde İrlanda’da bugünkü anayasa, 1972 yılından bu yana herhangi bir resmî dini kabul etmemesine rağmen Katoliklik İrlanda toplumunun bütün yapısına işlemiş, devlet kurumlarını şekillendirmiştir. Aile hukuku ve eğitim alanlarında kanunlar yapılırken hemen hemen her zaman kilisenin görüşü sorulmuş ve dikkate alınmıştır. Bugün İrlanda anayasasının boşanmayı kabul etmemesi ve İrlanda hukukunun kürtajı ve kürtaj yapan yerler hakkında bilgi almayı dahi yasaklaması Katolik kilisesinin etkisiyle olmuştur. Aynı şey İtalya için de geçerlidir. Kilisenin aile hukuku meselesi üzerindeki büyük etkisi yanında ülke siyaseti ve hatta kamu kurumlarına tayinlerde oynadığı rol sebebiyle İtalya’da Katolik inancına göre yaşamanın kamu düzenine aykırı olabileceği haller yok denecek kadar azdır. Bir başka deyişle Hıristiyanlık esaslarına göre şekillenmiş bir hukuk sisteminde hıristiyanların hayatlarını dinî inançlarına göre yaşamaları devletin hukuk sistemiyle fazla çelişmez. Diğer dinlere mensup olanların ise birçok alanda kurulu hukuk düzeniyle çelişmeden dinlerinin gereklerine göre yaşamaları zordur. İngiltere’de müslüman bir Pakistanlı öğretmenin cuma namazı kılmak için her hafta işinden yarım saat ayrılmasının yol açtığı uyuşmazlık sonucu görevinden istifa etmek zorunda kalması üzerine açtığı bir dava, İngiliz mahkemeleri tarafından, söz konusu kişinin işiyle inancı arasında seçim yapmak zorunda

bırakıldığı dikkate alınmaksızın reddedilmiştir (Ahmad v. Inner London Education Authority [1978] Q.B. 36, [1977] 3 WLR 396, [1978] 1 All ER 374 Court of Appeal). Benzer bir durum, pazar gününü resmî tatil yapan, o gün iş yeri açılmasını ceza kanunları ile cezalandıran ülkelerde, meselâ İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri, Almanya ve İrlanda'da hıristiyan olmayanların o gün iş yerlerini açmak istemeleri sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Bilhassa yahudiler, dinleri gereği cumartesi günü dinî tatil yaptıklarından pazar günü zorunlu tatil yapmalarını Hıristiyanlığın kayırılması ve devletçe korunması anlamına geleceğini, kendilerinin haftada iki gün iş yerlerini kapatmak zorunda kaldıklarını, ibadetlerinin kendilerine pahalıya mal olduğunu, bu sebeple bu yasağın kendilerine uygulanmamasını istemelerine rağmen bu istekleri Amerika Birleşik Devletleri yüksek mahkemesi tarafından, pazar tatilinin artık dinî vechesini kaybettiği, laik bir tatil haline geldiği gerekçesiyle reddedilmiştir (Braunfeld v. Brown 366 US 599 [1961]). Buna karşılık Alman anayasaları (Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, md. 136; Die Weimarer Reichsverfassung, md. 139), devlet tarafından tanınan pazar ve resmî tatil günlerinin dinlenme ve mânevî yücelme günleri olarak hukukun himayesinde olduğunu öngörmektedir. İngiltere'de pazar günü iş yeri kapatma hakkındaki kanunlar yahudileri istisna tutmuştur. Bunun dışındaki çalışma günleri, dinî tatil günleri de hâkim dinin esaslarına göre hukukîleştiğinden azınlıkta kalan din mensupları buna uymak zorundadır. Son zamanlarda, en azından milletlerarası kurumlarda azınlıkta kalan dinlerin mensuplarının ihtiyaçlarını dikkate alma eğilimi görülmektedir. Avrupa Topluluğu'nun açtığı bir tercümanlık imtihanına başvuran bir İngiliz yahudisinin, imtihan gününün yahudilerin önemli bir dinî tatil gününe rastladığı gerekçesiyle, Avrupa Topluluğu'ndan imtihan tarihini değiştirmesi veya kendisine başka bir günde imtihan hakkı verilmesi talebinin kabul edilmemesi üzerine Avrupa Topluluğu mahkemesine açtığı bir davada (Case 130/75, Prais v. EC Council [1976], ECR 1589 [1976]) mahkeme, eğer imtihan tarihi tesbit edilmeden önce müracaat sahibi bu mazeretini yetkililere bildirmiş olsaydı söz konusu tarihin ona göre ayarlanması gerekebileceğini belirtmiş, ancak mevcut davada böyle bir ön bilgi verilmemiş olması sebebiyle davanın reddedilmesi gerektiği sonucuna varmıştır. Neticede bir dinin hâkim olduğu ülkelerde, hukukun genel çerçevesinin dinin esasları ve terbiyesiyle şekillenmesi sonucu fertlerin kanunla çatışmadan dinlerini yaşamaları mümkündür. Ancak çoğunluk

dinine mensup olmayanlar çoğunluk diniyle şekillenmiş hukuka, onun kamu düzenine veya genel ahlâkına uymak zorunda kalmaktadır. Hâkim dinin hukuku etkilemesi ölçüsünde, resmen belirtilmese de yine de hâkim din ve müsamaha edilen dinler ikilemi varlığını örtülü bir şekilde sürdürmektedir. Bununla beraber topluluklar gittikçe artan oranda çok dinli toplumlar haline gelmekte; herhangi bir dinin gereklerinden bağımsız şekilde gelişen insan hak ve hürriyetleri, millî sistemlerin din ve vicdan hürriyetiyle ilgili düzenlemelerinin laik olmasını, başkalarının haklarına saygı gösterilmesi veya dinlerin eşitliği prensibi çerçevesinde zorunlu hale getirmektedir. Bu sebeple dinin devletten ayrılamadığı yerlerde dahi azınlık din veya dinlerine mensup olanlar için gittikçe artan oranda istisnalara yer verildiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Die Weimarer Reichsverfassung (1919), md. 137, 139; Costituzione Della Repubblica Italiana (1948), md. 7-8; Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (1949), md. 136; The Irish Constitution, md. 44; N. Kogan, The Government of Italy, London 1962, s. 71-72,

122; R. Pierce, French Politics and Political Institutions, New York 1968, s. 16; L. G. Noonan, France, the Politics of Continuity in Charge, London 1970, s. 93; J. McManners, Church and State in France 1870-1914, London 1972; P. A. Allum, Italy - Republic Without Government, London 1973, s. 48-51; J. M. Kelly, The Irish Constitution, Dublin 1980, s. 526-542; J. O'neilly – M. Redmond, Cases and Materials on the Irish Constitution, London 1980, s. 674-696; G. Pasqino, "Italian Christian Democracy A Party for All Seasons", Italy in Transition (ed. P. Langa – S. Tarrow), Franc Cass 1980; The Supreme Court on Church and State (ed. R. S. Alley), Oxford 1988; S. H. Bailey v.dğr., Civil Liberties, Cases and Materials, London 1991, s. 529-551; D. Hine, Governing Italy: the Politics Bargained Pluralism, Oxford 1993; J. Casey, Constitutional Law in Irland, New York, ts., s. 533-574.

2. Türk Hukukunda.

Osmanlı toplumunda geniş bir hoşgörü ile uygulanan din ve vicdan hürriyetinin Türk pozitif hukukuna yansıması uzun ve aşamalı bir tarihî gelişim gösterir. 1876 Kanûn-ı Esâsîsi'nde Osmanlı Devleti'nin dininin İslâm olduğu ifadesi yer almakta (md. 11), İslâm dininin hâmisi ve bütün Osmanlı tebaasının hükümdarı olan halife-padişahın vazifelerinden biri de "ahkâm-ı şer'iyyeyi icra etme" olarak gösterilmekte (md. 4, 7), ülkede bilinen bütün din ve mezhep mensuplarına kendi dinî inançlarına göre ibadet etme özgürlüğü tanınmakta, devlete de bu özgürlükleri koruma görevi verilmekteydi (bk. md. 11). İlk kanûn-ı esâsî, ikinci anayasa düzenlemesinin yapıldığı 1909'da büyük çapta değişikliğe uğramışsa da yukarıdaki hükümler aynen korunmuştur.

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin yaptığı ilk anayasa olan 20 Ocak 1921 tarihli Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'nda kamu hürriyetleriyle ve devletin diniyle ilgili bir bölüm bulunmadığı, bu konuda Osmanlı anayasasına atıfla yetinildiği, din ve şeriatın kanun üstü bir değer olarak yerini koruduğu görülür. Ancak saltanatın kaldırılmasıyla birlikte Osmanlı anayasası da geçerliliğini yitirince, 29 Ekim 1923'te yapılan bir değişiklikle 1921 anayasasının 2. maddesine, "Türk Devleti'nin dini dîn-i İslâm'dır" hükmü konulmuştur. Daha sonra 3 Mart 1924'te halifeliğin ilga edilmesi, çıkarılan iki kanunla Şer'iyye ve Evkaf Nezâreti'nin kaldırılması, Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun kabulü ve bu kanunların uygulanmasında takip edilen politikalar laikliğe geçişin ilk adımları olarak dikkat çeker. Gerçi 20 Nisan 1924 tarihli anayasanın 2. maddesinde devletin dininin İslâm olduğu hükmü tekrar edilmiş, 26. maddesinde Büyük Millet Meclisi'nin görevleri arasında "ahkâm-ı şer'iyyenin tenfîzi" de sayılmışsa da bu dönemde devletin laikleşmesinin belli bir ivme kazandığı, devletin dine bağlılığının mecliste yapılan ant içmelerde dinî ibarelerin yer almasından öte bir uygulama alanı bulamadığı, bu sebeple söz konusu hükümlerin yeni bir devlet ve hukuk

anlayışına geçişte kamuoyunu yatıştırma gibi bir görev üstlendiği görülmektedir. Aynı anayasanın 70. maddesinde vicdan (din) hürriyeti her Türk'ün en tabii hakkı olarak nitelendirilmiş, 75. maddesinde ise din hürriyetine, "Hiçbir kimse mensup olduğu din, mezhep, tarikat ve felsefî ictihadından dolayı muaheze edilemez. Asayiş, âdâb-ı muâşeret-i umûmiyye ve kavânîne mugayir olmamak üzere her türlü âyinler serbesttir" ifadesiyle dar ve sınırlı bir kapsam çizilmeye çalışılmıştır. 1925'te tekke, zâviye ve benzeri kurumların kapatılması, dinî kıyafetlerin yasaklanmasının ardından İsviçre Medenî Kanunu'ndan tercüme ve iktibas edilerek hazırlanan 4 Ekim 1926 tarihli Türk Medenî Kanunu tamamen laik bir dünya görüşünü yansıtmakta, buna paralel olarak din hürriyeti açısından da önemli hükümler taşımaktaydı. Nitekim kanunun, çocuğun dinî terbiyesinin tayinini anne babaya ait bir hak olarak tanımlayan ve reşîd kimsenin dilediği dini seçmekte hür olduğunu bildiren 266. maddesi, yürürlükteki anayasanın din ve vicdan hürriyetini düzenleyen 75. maddesine uyum göstermekle birlikte anılan 2 ve 26. maddeleriyle çelişmekteydi. Öte yandan medenî kanunun aile hukuku alanında getirmiş olduğu, dinî hukuka ait eski hüküm ve gelenekleri değiştiren veya kısıtlayan yeni hükümlerinin laik devlet yanlısı politikayı hızlandırdığı, fakat buna karşılık o günkü anayasanın 75. maddesinde ifade edilen din ve vicdan hürriyetini hiç değilse müslümanlar bakımından bir yönüyle kısıtladığı da söylenebilir. Laik devlet ilkesinin giderek güçlenmesi ve Batı tipi devlet modeline geçişte alınan bu mesafeler o günkü anayasanın devlet diniyle ilgili 2 ve 26. maddelerindeki hükmünü tartışılır, hatta anlamsız hale getirmişti. Nitekim bu husus devletin o günkü en yetkili mercii tarafından sonradan, "Kanunun gerek 2 ve gerekse 26. maddelerinde lüzumsuz görünen ve yeni Türk Devleti'nin ve Cumhuriyet rejimimizin çağdaş karakteriyle bağdaşmayan tabirler, inkılâp ve Cumhuriyet'in o zaman için mahzur görmediği tâvizlerdir. Millet, teşkîlât-ı esâsiyye kanunumuzdan bu fazlalıkları ilk elverişli zamanda kaldırmalıdır" şeklinde ifade edilmiştir (Gazi M. Kemal, II, 328). Bu işaret üzerine meclis, 10 Nisan 1928'de gerçekleştirdiği anayasa değişikliğiyle 2. maddede yer alan devletin dininin İslâm olduğu hükmünü ve meclise "ahkâm-ı şer'iyyenin tenfîzi" görevini yükleyen 26. maddenin anılan ifadesini kaldırmış ve meclisteki ant içme kalıplarında bulunan dinî ibareler çıkarılmıştır. 5 Şubat 1937'de yapılan değişiklikle Cumhuriyet'in temel ilkeleri, bu arada laiklik anayasada yer almaya başlamış (md. 2), 75. madde de kısmen değiştirilerek din hürriyeti, "Hiçbir

kimse mensup olduğu felsefî ictihat, din veya mezhepten dolayı muaheze edilemez. Asayiş ve umumî muâşeret âdâbına ve kanunlar hükümlerine aykırı bulunmamak üzere her türlü dinî âyinler yapılması serbesttir" şeklinde ifade edilmiştir. Maddenin ifade tarzından din hürriyetiyle bir dine tıpkı felsefî bir görüş ve ekole mensubiyet gibi dışa aksetmeyen mücerret bir inanma hakkı kastedildiği anlaşılmakta, dine mensup olmanın gerektirdiği davranışlardan da sadece ibadetlere belli kayıt ve şartlarda izin verildiği görülmektedir. Kanun koyucunun bu kayıt ve şartları re'sen belirleme hakkını kendinde görmesi de din hürriyetine ancak devletin müsaade ettiği ölçüde izin verileceğinin değişik bir anlatımıdır. Din hürriyetine sınırlı bir alan tanıyan bu yaklaşımın daha sonraki anayasalarda da titizlikle korunduğu görülür. Öte yandan temel hak ve hürriyetler konusunda, yapılan kanunî düzenlemelerden ve hukukî normlardan ziyade bunların anlaşılıp uygulanması ve yöneticilerin bu konuda takip ettiği politika daha çok önem taşır. Bu sebeple ferdî ve içtimaî hayatla ilgili olarak dinî ödevleri yerine getirme, yasaklardan kaçınma, dini öğrenme ve öğretme gibi din hürriyetini tanımayı anlamlı hale getiren hak ve hürriyetler konusunda Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren sürdürülen yasakçı, kısıtlayıcı ve yönlendirici uygulamalar, din ve vicdan hürriyeti açısından çağdaş anlayıştan hayli uzak bir görünüm arzettiği gibi sonraki dönemde din hürriyetinin kavranması ve sınırlarının belirlenmesi çabaları için de kötü bir başlangıç teşkil etmiştir. Nitekim Cumhuriyet'in ilk yıllarına ve tek parti dönemine ait bu baskıcı uygulama çok partili siyasî hayata geçişle birlikte kısmî bir yumuşama göstermişse de ana çizgisinden pek ayrılmamıştır.

Birtakım önemli içtimaî ve siyasî olaylar sonrasında ortaya çıkan 1961 anayasasının 2. maddesinde, aralarında din ve vicdan hürriyetinin de bulunduğu insan hakları tanınmakta, "Vicdan ve Din Hürriyeti" başlığını taşıyan 19. maddede ise, "Herkes vicdan ve dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. Kamu düzenine veya genel ahlâka veya bu amaçlarla çıkarılan kanunlara aykırı olmayan ibadetler, dinî âyin ve törenler serbesttir. Kimse ibadete, dinî âyin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz. Kimse dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz" hükmü yer almaktadır. 11. maddenin ilk şeklinde, temel hak ve hürriyetlerin anayasanın söz ve ruhuna uygun olarak ancak kanunla sınırlanabileceği, fakat özüne dokunulamayacağı benimsenmişken maddede 1971'de yapılan değişiklikle millî güvenlik, kamu düzeni gibi başka

gerekçelere dayanan sınırlamalar da kabul edilmiştir. 1982 anayasası da bu konuda aynı üslûp ve sistemi ana hatlarıyla korumaktadır. Ancak "Din ve Vicdan Hürriyeti" başlığını taşıyan 24. maddede ilâve olarak getirdiği din derslerinin mecburi oluşu hükmüyle ve ayrıca ibadet özgürlüğü için genel sınırlama sebepleri (md. 14) dışında özel sınırlama sebeplerine yer vermeyişiyle dikkat çeker.

1961 ve 1982 anayasalarının din ve vicdan hürriyetini ifade tarzından, vicdan özgürlüğünün daha geniş bir kavram olduğu, din hürriyetinin ise doğrudan dinî inanç ve kanaat hürriyetini, dolaylı olarak da ibadet hürriyetini ihtiva ettiği ve bu hürriyete çok sınırlı bir kapsam çizdiği anlaşılmaktadır. Din ve vicdan hürriyetinin, birçoğuna Türkiye'nin de katıldığı milletlerarası metin ve anlaşmalardaki kapsamı ve mahiyeti ise Türk anayasalarına göre çok daha geniştir. Nitekim 12 Haziran 1776 tarihli Virginia İnsan Hakları Bildirisi'nin 16. maddesi "dinin gereklerini yerine getirme" hakkından söz eder. 10 Aralık 1948 tarihli Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirisi, din ve vicdan hürriyetinin din ve inanç değiştirme özgürlüğünü, dinini ya da inancını tek başına ya da topluca, açık olarak ya da özel surette öğretim, uygulama, ibadet ve âyinlerle açığa vurma özgürlüğünü de kapsadığını belirtir (md. 18). Türkiye'nin 10 Mart 1954 tarih ve 6366 sayılı kanunla onayladığı 4 Kasım 1950 tarihli İnsan Haklarını ve Temel Özgürlükleri Korumaya Dair Sözleşme de dinî vecibelerin yerine getirilmesini, bunlara uyulmasını, dinî öğretim ve ibadeti din ve vicdan hürriyetinin kapsamında görmektedir (md. 9).

İnsanların dinî ve vicdanî bir kanaate sahip olması hakkı hukuktan değil insanın var oluşundan, düşünme ve inanma yeteneğinden doğduğu için din ve vicdan hürriyetiyle kastedilen şeyin, dinî ve vicdanî kanaate sahip olma değil bu kanaatlerini açığa vurma, onun gereklerine göre ibadet etme, davranma, başkalarına telkinde bulunma gibi dışa akseden davranışlar olması gerekir. Esasen hukuk da insanların dışa akseden ve beşerî ilişkilere yansıyan yönüyle ilgilenebilir. Hakkın özü kavramından da yine dinî inanç ve kanaatin dışa aksettirilmesi ve ona göre davranılması hakkının temel öğeleri anlaşılmalıdır. Yoksa 1961 ve 1982 anayasalarının temas ettiği gibi din ve vicdan hürriyetini sadece dinî inanç ve kanaate sahip olma, buna göre ibadet etme hakkı olarak anlamak, ibadet hürriyetini de kamu düzeni, genel ahlâk ve kanunlara aykırı olmama şartıyla sınırlamak hem

milletlerarası anlaşma ve uygulamalara hem de hukuk mantığına aykırı görünmektedir. Çünkü kamu düzeni ve genel ahlâkla hukuk düzeni arasında yakın ilişki mevcut olup ibadet hürriyetini kamu düzeni ve genel ahlâkla sınırlandırma, sonuçta hukuk düzeninin ibadeti ve dini belirlemesi ve tanımlaması anlamına gelir. Ancak 1924 anayasasından itibaren Türk anayasalarında hâkim olan bu anlayış ve bunun sonucu olarak din ve ibadet hürriyetini alabildiğince daraltan yanlış uygulamalar hukukî bir temelden çok Türkiye'deki mahallî politikalara, laiklik ve Batılılaşma gibi çabalara, laik devletle İslâm dini arasındaki kısmî alan çatışmasının yol açabileceği birtakım kaygılara dayanmaktadır. Gerçekten de dindevlet ilişkileri açısından müslüman Türk toplumunun XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar dine bağlı devlet, 1924'e kadar yarı dinî devlet, 1924'ten sonra da devlete bağlı din şeklinde üç ana merhale geçirdiği, gayri müslimlere tanınan din ve vicdan hürriyeti her üç safhada da pek değişmezken müslümanlara tanınan bu hürriyetin her bir merhalede farklı şekiller aldığı ve giderek daraltıldığı, diğer bir ifadeyle bu özgürlüğün din - devlet ilişkisinden büyük çapta etkilendiği görülür. Bunun en başta gelen sebebi İslâm dininin kendi öz yapısı, müslümanların İslâm dinini algılama tarzı ve İslâm'dan beklediklerіyle laik devletin İslâm dinine biçtiği konum arasında ciddi farklılıkların bulunmasıdır. İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlâkın yanı sıra hukuk düzeni ve içtimaî hayatla ilgili birtakım emredici ve düzenleyici hükümleri de bulunmakta olup bu hükümlerin yerine getirilmesi bu dinin mensuplarınca dinî hayatın bir parçası olarak telakki edilir. Öte yandan İslâm dininin sosyal hayatla ve beşerî ilişkilerle ilgili hükümleri genelde kamu yararının gözetilmesi ve kamu düzeninin sağlanması, hukuk kurallarının dinî ve ahlâkî bir zemine dayandırılarak sağlamlaştırılması gibi amaçlar taşır. Kanun koyucunun sosyal barışı ve düzeni sağlamada dinin bu katkısından faydalanmak yerine sosyal hayatı ve beşerî ilişkileri dinden bağımsız olarak, hatta dinin hükümleriyle çelişen tarzda düzenlemeyi tercih etmesi belli bir alanda dinle devlet arasında yetki çatışmasının doğmasına yol açmaktadır. Bu tarz hukukî düzenlemelerin yanında kamu yetkisini elinde bulunduran yönetici ve uygulayıcıların, dine bağlı kimselerce ibadet ve dinî ödev olarak telakki edilen davranış ve görevlerin ifa edilmesine ve böylece ferdî planda olsun din hürriyetinin korunmasına imkân veren bir düzenleme veya uygulamaya gitmek yerine zaman zaman bu konuda müdahaleci ve yasakçı bir tavır sergilemesi aradaki güvensizlik ortamını tırmandırmakta, bunun en olumsuz sonucu olarak da devletin saygınlığı ve

gücü zaafa uğramaktadır. Dinle devlet arasındaki bu kısmî alan çatışması, dinin eğitim ve öğretiminin yeterince ve sağlıklı şekilde yapılamaması veya din hürriyetinin kısıtlanması halinde daha geniş bir alana da yayılabilmektedir. Öte yandan din ve vicdan hürriyetini kısıtlamaya yönelik müdahaleler reaksiyoner akımları, özgürlük karşıtı baskıcı anlayışları daha da güçlendirmektedir. Bu sebeple din ve vicdan hürriyetinin milletlerarası hukukta ulaştığı boyut ve kapsamda ele alınması, hukuk düzeninin dinin gereğinin ne olduğunu belirlemeye kalkışmayıp sadece özgürlükler arası dengeyi sağlayıcı bir rol üstlenmesi, kamu yöneticilerinin insan hak ve hürriyetlerine saygılı olup din ve ibadet hürriyetini belirleyici değil koruyucu bir tavır sergilemesi, insanların karşılıklı güven ve hoşgörü ortamında yaşamaya alıştırılması modern Türk hukukunun ana hedefleri arasında yer almalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Gazi M. Kemal, Nutuk, İstanbul 1973, II, 328; Bülent Daver, Türkiye Cumhuriyetinde Lâiklik, Ankara 1955; Çetin Özek, Türkiye'de Lâiklik: Gelişim ve Koruyucu Ceza Hükümleri, İstanbul 1962; a.mlf., Devlet ve Din, İstanbul 1982; İlhan F. Akın, Temel Hak ve Özgürlükler, İstanbul 1971; a.mlf., Kamu Hukuku, İstanbul 1987, s. 277-381; Münci Kapani, Kamu Hürriyetleri, Ankara 1972; Suna Kili – A. Şeref Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, Senedi İttifaktan Günümüze, Ankara 1985; Ali Fuad Başgil, Din ve Lâiklik, İstanbul 1985; Ahmet Mumcu, Atatürk'ün Kültür Anlayışında Vicdan ve Din Özgürlüğünün Yeri, Ankara 1991.

Ali Bardakoğlu

3. Din ve Vicdan Hürriyeti Aleyhine İşlenen Suçlar.

10 Aralık 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nin 18. maddesi herkesin vicdan ve din hürriyetine sahip olduğunu belirtmektedir. Avrupa Konseyi devletlerinin 4 Kasım 1950'de Roma'da imzaladıkları İnsan Haklarını ve Temel Özgürlükleri Korumaya İlişkin Avrupa Sözleşmesi'nin 9. maddesinde de herkesin vicdan ve din hürriyetine sahip olduğu, bu hakkın din veya kanaat değiştirme hürriyetiyle din veya kanaatini ferden veya toplu olarak açıkça veya özel biçimde öğretim ve ibadet yolu ile açıklama hürriyetini de kapsadığı ifade edilmekte, maddenin devamında söz konusu hürriyetin hangi şartlar altında sınırlanabileceği de belirtilmektedir. Bu metinlerden anlaşıldığı üzere din hürriyeti vicdan ve ibadet hürriyetini kapsar. İnsanın istediği dini serbestçe seçebilmesi veya herhangi bir dine inanmaması vicdan hürriyetinin kapsamına girdiği gibi anayasanın öngördüğü sınırlar içinde vicdanî kanaatini açıklaması, başkalarına inançlarını telkin etmesi, diğer bir ifadeyle dinî konularda propaganda yaparak inandığı dinin esaslarını başkalarına nakletme hürriyeti de aynı

hürriyetin kapsamı içinde mütalaa edilir. Bu bakımdan vicdan hürriyeti dini telkin ve öğretme hürriyetini içine alır. Ayrıca din hürriyeti, o dine ait ibadetlerin yani âyin ve merasimlerin anayasanın ve mevzuatın öngördüğü sınırlar içinde serbestçe icra edilmesini de içerir. Sonuç olarak din hürriyeti inanç, kanaat ve ibadet hürriyetinden oluşmaktadır. 1982 tarihli Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda da "Din ve Vicdan Hürriyeti" başlıklı 24. madde din ve vicdan hürriyetinden bahseder ve bu hükmün gerekçesi şöyle ifade edilir: "Bu maddedeki anlamıyla din ve vicdan hürriyeti, kimsenin dinî âyin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaması; dinî inanç ve kanaatlerinden ve dinî inancının gereklerini yerine getirip getirmemesinden dolayı kınanamayıp suçlanamamasıdır".

Mukayeseli hukukta din ve devlet ilişkilerini düzenleyen kanunlar üç grup halinde mütalaa edilebilir. 1. Fransa, Arjantin gibi bazı ülkeler dinin toplum hayatında herhangi bir rolü üstlenemeyeceğini kabul ettiklerinden ceza kanunlarında din aleyhine işlenen suçlara yer vermemişlerdir. 2. İspanya gibi bazı devletler devlet dini sistemini benimsemişler ve devletin bir dini olduğunu kabul etmişlerdir. Buna göre dine ve dinî yerlere saldırılar kamu düzenine karşı suç sayılmaktadır. 3. Bu iki sistem arasında kalıp ülkelerin çoğunluğu tarafından kabul edilen sisteme göre ise devletin resmî dini yoksa da din ve devlet ilişkileri birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış değildir. Sadece dinî inancı değil toplumun din duygusunu da koruyan devlet ölülere yönelik saldırıları, ibadethâne ve mezarlıklarla ilgili suçları cezalandırmaktadır.

Din ve din hürriyeti aleyhine işlenen suçlar (cürümler) mukayeseli hukukta farklı biçimlerde tasnife tâbi tutulmuştur. Genel olarak bu alanda başlıca dört grup suçtan bahsedilebilir. a) Tanrı'ya ve mukaddesata sövme Avusturya, Polonya, Yunanistan, İspanya, Hollanda ile Amerika Birleşik Devletleri'nin Michigan ve Connecticut eyaletlerinde suç sayılmakta ve ilk üç devlette hürriyeti bağlayıcı cezalarla, İspanya'da ilâve olarak para cezasıyla, Hollanda ve Amerika Birleşik Devletleri'nin adı geçen eyaletlerinde hürriyeti bağlayıcı ceza veya para cezasıyla cezalandırılmaktadır. b) Mezheplere ve mezheplerin âdetlerine hakaret Almanya, Danimarka, İsveç ve Norveç'te suç teşkil eder; Almanya'da hapis ve para cezasıyla, diğer ülkelerde hapis cezası yerine para cezasıyla cezalandırılır. c) İbadet ve âyinlerin men ve ihlâli mukayeseli hukukta genel

olarak suç sayılıp umumiyetle hürriyeti bağlayıcı cezalarla cezalandırılır. İspanya, Kolombiya ve Belçika örneklerinde olduğu gibi bazı devletlerde buna para cezası da eklenmektedir. Yugoslavya, Danimarka, Norveç, Brezilya, Kanada, İsviçre ve İngiltere'de ise hapis cezası yerine para cezası verilmektedir. d) Mâbed, mezar ve benzeri dinî mekânlarla dinî eşyaya zarar verme başlıca Brezilya, İtalya, Küba, Meksika, Hollanda, Danimarka, Norveç, İsveç, İsviçre ve Kanada tarafından suç sayılmakta ve çeşitli şekillerde cezalandırılmaktadır.

Türk Ceza Kanunu "Din Hürriyeti Aleyhinde Cürümler" başlığı altında vicdan ve ibadet hürriyetine karşı işlenen fiilleri cezalandırmakta (md. 175-176), ayrıca ölülere saygı duygusuna aykırı düşen fiilleri veya mezarlıklarda bulunan eşyalara karşı işlenen suçları da kapsamı içine almaktadır (md. 177-178). Ancak ölülere veya mezarlıklarda bulunan eşyaya karşı işlenen fiillerin din hürriyetiyle ilişkisi tartışmalı göründüğünden burada sadece vicdan ve ibadet hürriyetini koruyan Türk Ceza Kanunu'nun 175 ve 176. maddeleri üzerinde durulacaktır. Bu maddelerde esas olarak iki tür suçun cezalandırıldığı görülmektedir. 1. Vicdan hürriyeti aleyhine işlenen cürümler. 175. maddenin 3. fıkrasına göre Allah'a, dinlerden birine veya bu dinlerin peygamberlerine, kutsal kitaplara, mezheplere hakaret eden veya bir kimseyi dinî inançlarından veya mensup olduğu dinin emirlerini yerine getirmesinden veya yasaklarından kaçınmasından dolayı kınayan veya tezyif veya tahkir eden veya alaya alan cezalandırılır. Maddede belirtilen suçlar için öngörülen ceza hapis ve para cezasıdır. Bu şekilde Türk Ceza Kanunu dinî inanç hürriyetini teminat altına aldığı gibi müessese olarak dini de korumaktadır. Suçun mânevî unsuru fâilde hakaret, kınama, tezyif, alaya alma veya tahkir kastının bulunmasıdır. Bu suçların basın ve yayın yoluyla işlenmesi ağırlaştırıcı bir sebep oluşturur (md. 175/4). 176. maddenin 1. fıkrasına göre dinlerden birini tahkir maksadıyla bu dinlerce kutsal sayılan mâbedleri, mezarları, buna benzer yerleri yıkma, bozma ve bu yerlerdeki eşyaya zarar verme fiilleri cezalandırılır. Dinlerce kutsal sayılan mâbed, mezar ve benzeri yerlerin belli bir amaçla yıkılmasını veya tahrip edilmesini din hürriyetinin ihlâli sayarak yaptırım altına alan bu madde ile korunan, bu yerlerin kendisi değil din hürriyetidir. Bazı yerlerin veya o yerlerdeki eşyanın tahkir kastıyla tahrip edilmesi o dine inananların inanç hürriyetlerini zedeler. Suçun mânevî unsuru özel kasıt olup fâil söz konusu yerlere veya o yerlerdeki eşyaya dini

tahkir amacıyla zarar vermiş olmalıdır. 176. maddenin 2. fıkrası, dinlerden birini tahkir maksadıyla din görevlilerine karşı görevleri esnasında veya görevlerini yapmalarından dolayı bir cürüm işlenmesi halinde fâilin

cezasının arttırılarak hükmedileceğini öngörmektedir. Bu hükümle de korunan din adamının kendisi olmayıp onun temsil ettiği dinî hisler ve inançlardır. Din hürriyeti aleyhine işlenen diğer cürümlerde olduğu gibi bu suçun oluşması da fâilin dinlerden birini tahkir maksadıyla hareket etmiş olmasına bağlıdır. 2. İbadet hürriyeti aleyhine işlenen cürümler. Türk Ceza Kanunu'nun 175. maddesinin 1. fıkrası, dinî işlerin veya ibadet ve âyinin men veya ihlâl edilmesi fiilini cezalandırarak ibadet hürriyetini korumaktadır. Türk Ceza Kanunu, iktibas edildiği 1889 tarihli İtalyan Ceza Kanunu'nda bulunmayan "dinî işler" ibaresine maddede yer vermiştir. Dinî işler dinî nikâh, Hıristiyanlık'ta günah çıkarma gibi ibadet ve âyin niteliğini taşımayan, bir din veya mezhebin öngördüğü kurallar içinde gerçekleşen diğer faaliyetlerdir. Suçun mânevî unsuru, dinlerden birini tahkir maksadıyla dinî işlerin veya ibadet ve âyinin men ve ihlâl edilmesidir. Söz konusu suçlar için maddede hapis ve para cezaları öngörülmektedir. Dinî faaliyeti men ve ihlâl fiillerinin cebir, şiddet, tehdit veya hakaretle işlenmesi halinde ceza arttırılır (md. 175/2). Diğer ağırlaştırıcı sebep maddenin 5. fıkrasında bulunmaktadır. Bu hükme göre 1. fıkrada öngörülen suçların basın ve yayın yoluyla teşvik ve tahrik edilmesi halinde ceza arttırılır.

BİBLİYOGRAFYA

F. V. Liszt – E. Schmidt, Lehrbuch des Deutschen Strafrechts, Berlin - Leipzig 1927, s. 574-579; C. H. Schrag, Gefühlszustande als Rechtsgüter im Strafrecht, Bern 1936, s. 32-48; Faruk Erem, Hürriyet ve Suç, Ankara 1952, s. 44-55; Bülent Dâver, Türkiye Cumhuriyetinde Lâiklik, Ankara 1955, s. 154-156; W. Klotz, Die Religions - und Leichendelikte in Materialien zur Strafrechtsreform, Bonn 1955, II, 149-168; Çetin Özek, Türkiyede Lâiklik: Gelişim ve Koruyucu Ceza Hükümleri, İstanbul 1962, s. 241-270; Nejat Özütürk, Türk Ceza Kanunu Şerhi ve Tatbikatı, İstanbul 1970, I, 605-608; Selami Akdağ, Türk Ceza Kanunu Şerhi, Emsâl İctihatlar

ve İlgili Kanunlar, Ankara 1976, s. 264-266; Sulhi Dönmezer, Özel Ceza Hukuku Dersleri, İstanbul 1984, s. 8-21; Ayhan Önder, Türk Ceza Hukuku: Özel Hükümler, İstanbul 1991, s. 17-30; Abdullah Pulat Gözübüyük, Alman, Fransız, İsviçre ve İtalyan Ceza Kanunlariyle Mukayeseli Türk Ceza Kanunu Gözübüyük Şerhi, İstanbul, ts., 5. bs., II, 414-423.

M. Emin Artuk

III. DİN BİLİMLERİ

Modern bilginler ilimleri sınıflandırırken bir ana bölüme de din bilimleri adını verirler. Bu bölüme dinler tarihi, din fenomenolojisi, din sosyolojisi ve din psikolojisi girer. Bazı bilginler din felsefesini de buna eklerler. Zamanla din etnolojisi vb. bilim dallarının da bu alana katılacağı anlaşılmaktadır. Din bilimleri, XVII. yüzyıldan itibaren İngiltere, Fransa ve Almanya'da dinin ilmî bir şekilde kavranılması yolundaki çalışmalar sonucu aydınlanma devrinin bir mahsulü olmuştur. Özellikle XIX. yüzyılda din olgusunu rasyonel bir şekilde kavrama düşüncesinin yoğun tesiriyle din bilimleri alanında çok önemli gelişmeler kaydedilmiş, böylece mânevî ilimler tabiat ilimlerinden ayrı bir grup altında incelenme imkânı bulmuştur.

Dinlerin prensiplerini, bunların ortaya çıkış ve gelişmelerini dinler tarihi inceler. Bu bilim dalı bugün mevcut olan ve olmayan, küçük bir cemaate ait olanlarından milletlerarası genişliğe ulaşabilenlerine kadar bütün dinleri ele alır. Dinler tarihinin faydalandığı bilim dallarının başında filoloji gelir. Ayrıca psikoloji, sosyoloji, mitoloji, etnoloji veya etnografya, arkeoloji, sanat tarihi, folklor gibi disiplinlerin de dinler tarihine önemli malzeme sağladığı bilinmektedir (aş. bk.). Din fenomenolojisi malzemelerini dinler tarihinden alır, ancak bunları tarihî olmaktan ziyade sistematik bir açıdan değerlendirir. Dinî tezahürler, dua, kurban, tanrı kavramı, âlem görüşü, âhiret, ibadete başlama, dinî semboller gibi olgular, dinî görüntüler din fenomenolojisinin araştırma alanına girer. İçtimaî dinî kurumları, bunların devlet, millet, ırk grubu, iş teşekkülleri gibi dünyevî kuruluşlarla bağlarını din sosyolojisi inceler (aş. bk.). Din psikolojisi dinin psikolojik yönünü,

zihnin dinî fonksiyonunu, diğer bir ifadeyle ferdin dinî tecrübesini, onun içtimaî dinî hayatı nasıl paylaştığını konu edinir (aş. bk.). Din felsefesi dinin mahiyetini, insanın dinî hakikatlerle alâkasını inceleyen bir din metafiziğidir (aş. bk.).

Din etnolojisi dinî kültleri, örf, âdet ve gelenekleri, bir topluluğa ait dinî kültür unsurlarını inceleyen bir bilim dalıdır. XIX. yüzyılda tabiat ilimlerinin gelişmesi sonucunda insanla ilgili olarak tarih, iktisat, siyaset ve sosyoloji gibi disiplinlerden ayrılmıştır. Öte yandan bu bilim dalı bir topluma mahsus kültür ve özellikleri konu edinmekle arkeoloji, lengüistik ve insan biyolojisiyle ırkları ele alan fizikî antropolojiden ayrılır. Kelime yapısı bu disiplinin ırklar, onların bölümleri ve tarihî gelişmelerini inceleyen bir bilim dalı olduğu intibaını veriyorsa da etnoloji dar anlamda yaşayan insan toplumlarının örf, âdet ve inançlarını, geniş anlamda ise ilkel kabile mensuplarından gelişmiş medeniyetleri paylaşanlara kadar insanlar tarafından geliştirilmiş medeniyet şekillerini ele alır.

Etnologlar çalışmalarında dinden uzak kalmamışlar, her biri din etnolojisiyle ilgili elemanlardan bir kısmını araştırmışlardır. En başta ilkel kabileler incelenirken bu kabilelerin âyin ve törenleri, yüce varlık, tanrı veya ruh inançları, bunların tabiat üstü güçleri, mitolojileri, büyü, rahip, kutsal kişi ve yerleri, kutsal nesneleri, mana, totem, tabu gibi kavramları ele alınmış; gelişmiş dinlerin ilkel kabileleri nasıl etkilediği, ilkel kabile inançlarıyla diğer dinler arasındaki benzer veya farklı noktalar belirlenmeye çalışılmıştır.

Din etnolojisi, çeşitli kaynaklardan sağladığı malzemenin değerlendirmesini fenomenolojik, fonksiyonel, sosyolojik, psikolojik, filolojik ve tarihî yöntemlere ve görüş açılarına göre yapar. Din etnolojisinde en iyi sonuçlar, tek bir yöntemden ziyade bütün yöntemlerden faydalanmak suretiyle alınmaktadır. Din etnolojisinin dinler tarihi ve mitoloji ile ortak bazı yönleri bulunmakla birlikte onun verdiği bilgiler tarihî bilgiler değildir. Ancak bu alanlarda yazılmış eserlerde etnolojik bilgiler de bulunabilir. Meselâ Bîrûnî’nin eserlerinde gezdiği yerlerdeki insanların dinî inanç, ibadet, âyin ve törenleri, âdet ve gelenekleriyle ilgili bilgiler mevcuttur. Bu konuda el-Âsârü’l-bâkıye, Tahkıku mâ li’l-Hind, el-Cemâhir fî marifeti’l-cevâhir adlı eserlerindeki bilgiler önemli olduğu kadar bilgi edinme yolları ve

yöntemleri etnoloji metotlarına uygundur (Tümer, Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini, s. 36-39, 68-69, 72, 74, 87-88, 123-124, 131, 136-138). Zira Bîrûnî dinlerini, âdet, gelenek ve inançlarını inceleyeceği milletlerin dillerini öğreniyor, onlara sorular soruyor, cevaplarını karşılaştırıyor, böylece doğru sonuçlar elde etmeye çalışıyordu. Onun eski Türk boyları, Hârizm bölgesinin yerlileri, Hintliler hakkında verdiği etnolojik bilgiler çok değerlidir.

Genel olarak dinler yanında mahallî halk dinî telakkileri, nazar, büyü, fal gibi telakkiler, kuşlar, sayılar, günler, evlenme vb. hususlarla ilgili inançlar, dinî merkezler, yapılar, ziyaret yerleri, halkla ilişkisi bakımından folklora da girmekle birlikte din etnolojisi içinde kalan

konulardır. Sedat Veyis Örnek ile Hikmet Tanyu'nun bu alanda bazı çalışmaları vardır. Din bilimlerinin başlıca kolları şunlardır:

A) Dinler Tarihi. Tarih ve filoloji metotlarını kullanarak dinleri doğuş ve gelişmelerinden inanç, ibadet, ahlâk vb. konularına kadar tarihî seyir içinde inceleyen bir disiplindir. Karşılaştırmalı incelemeler göz önünde bulundurularak şu şekilde de tarif edilebilir: Dinler tarihi dinlerin diğer dinlerle olan münasebetlerini, benzer, farklı ve ortak yönlerini karşılaştırmalı olarak ele alan bilim dalıdır. Konusunu, yeryüzünde dinin ilk ortaya çıkışından günümüze kadar gerek geçmişte yaşamış, gerekse halen yaşamakta olan bütün dinlerin teşkil ettiği dinler tarihi hak-bâtıl, millî-evrensel ayırımı yapmaksızın bütün dinleri inceler. Dinlerin ve genel olarak dinin tarihî gelişmesi, önemli şahsiyetleri, prensipleri, ibadet, âyin ve ahlâk kuralları, değer ve kurumları, mezhep, tarikat ve grupları bu ilmin konuları arasındadır. Dinler tarihinin gayesi din müessesesinin ortaya çıkış sebeplerini, tarih içerisinde ve çeşitli topluluklarda aldığı şekilleri, dinî tecrübenin algılanış ve ifade ediliş biçimlerini objektif metotlarla ve herhangi bir değer hükmü koymaksızın açıklamaktır. Dini konu alan ve din bilimleri adı verilen grup içinde yer alan dinler tarihinin aynı grupta bulunan din sosyolojisi, din psikolojisi ve din fenomenolojisiyle yakın ilgisi vardır. Bu disiplinler ayrı ayrı bilim dalları haline gelmeden önce dinler tarihi bütün din bilimlerini ifade etmekteydi.

İlk defa Max Müller 1867'de, dinlerle ilgili bütün araştırmaları ifade etmek

üzere “dinler bilimi” (religionswissenschaft) tabirini kullanmış, E. Burnouf 1870’te neşrettiği dinlere dair bir denemesine “dinler bilimi” (la science des religions) adını vermişti. Fakat pozitivist teorilerden oldukça etkilenen Fransız üniversite geleneği, 1880’den itibaren bu yeni bilim dalını “dinler tarihi” (histoire des religions) adıyla uzun süre okutmuş, daha sonra “dinlerin karşılaştırmalı tarihi” (histoire comparé des religions) adını kullanmıştır.

Dinler tarihiyle din tarihi bir bakıma farklı iki terimdir. Çünkü din tarihi, tarihî devamlılığı içinde dinin mahiyet ve hakikatini inceler. Bu da çok defa bir görüş, ön fikir ve kabullenişe göre olur. Halbuki dinler tarihi tarafsız ve nitelendirici olmak zorundadır. Dinler tarihi kural koyucu (normatif) ve bir dinin savunmasını üzerine alan teoloji, apoloji, kelâm gibi disiplinlerden farklı çalışma ilkelerine sahiptir. Dinler tarihi dinleri incelerken bazan karşılaştırmalara da yer verir. Dolayısıyla bu husus karşılaştırmalı dinler tarihi (comparative religion) denilen ikinci bir disiplini ortaya çıkarır. XX. yüzyıl başlarında âlimler karşılaştırmalı dinler tarihini, geçmişteki ve günümüzdeki dinlerin tarihî gelişmesini, evrimini, bunların mevcut duruma nasıl geldiğini, değerlerini nasıl kazandığını anlamak gayesiyle kullandılar. Halbuki Bîrûnî XI. yüzyılda bu metoda başvurduğunda böyle bir ön yargı ile yola çıkmamış, sadece dinlerin birbirinden nasıl etkilendiğini, benzer ve farklı yönlerini belirlemek istemişti.

XIX. yüzyılın sonlarında hız ve yaygınlık kazanan evrim teorisine dayalı karşılaştırmalı çalışmalar, dinlerin kaynağıyla ilgili vahiy geleneğine tamamen karşı tezlerin ortaya atılmasına ve tartışılmasına yol açtı. Buna karşı teolojik çevreler vahyin zaman içinde tekâmül gösterdiğini savundular. Filolojik ve antropolojik karşılaştırmalara giden, evrimden etkilenen bu çalışmalar sonucunda ekoller oluştu. Bunlar arasında yayılmacı (diffüzyonist) ekol de vardı. Bu ekol mensupları, kültür ve din elemanlarının dünyanın bir bölgesinden diğerine göç, ticaret, istilâ, misyoner faaliyetleri gibi yollarla geçtiğini ileri sürdüler. 1930’ların mit ve ritüel ekolü diffüzyonistlerden büyük çapta etkilenmişti. Karşılaştırmalı dinler tarihi çeşitli ülkelerdeki üniversitelerde kürsüler kazandı. J. Hastings’in neşrettiği, dinî terimlerin çeşitli dinlerdeki muhtevalarını veren Encyclopaedia of Religion and Ethics (I-XIII, Edinburgh 1908-1926) adlı ansiklopedinin de içinde yer aldığı çeşitli ansiklopediler ve dergiler

çıkarıldı; ilk defa 1897’de Stockholm’de ve 1900’de Paris’te olmak üzere milletlerarası din bilimleri kongreleri düzenlendi. I. Dünya Savaşı sonrasında evrimciliğin hızı kesildiyse de karşılaştırmalı dinler tarihi adı bir etiket olarak devam etti. Diğer din bilimlerinin doğması ve hüviyet kazanması üzerine bu defa değerlendirmeler, yorumlar yerine gözlemler ve olayları belirleme yöntemleri ağırlık kazandı. Dinlerle ilgili tarihî boyut devam etti. Ancak bu boyutu esas almadan, kültürel, sosyolojik, psikolojik vb. veçhelerini hesaba katmaksızın din fenomenlerini anlamaya, kavramaya çalışan fenomenolojik metot gelişti. Bu metotla dinî tezahürler, vâkıalar olduğu gibi belirlenmeye çalışılır. Öte yandan fenomenolojik metot, kişinin kendini bir müşahit, bir dinleyici yerine koyup hüküm ve değerlendirmeden kaçınarak dinî fenomenin temeline inebilmesini ve onu kavrayabilmesini sağlar. Din fenomenolojisinin, dinler tarihi alanındaki araştırmalarda bazı fenomenlerin anlaşılmasını sağlamakla dine aydınlık getirdiği görülür. Meselâ mit ve âyinin ne olduğu bilinmeden eski Mezopotamya kültüründeki mit - âyin ilişkisi anlaşılamaz.

İnsanların başkalarının inançlarını merak etmesi, araştırıp öğrenmek istemesi çok eskilere kadar gider. Eski Mezopotamya tabletlerinde çivi yazısıyla yazılmış metinlerde bunun izleri bulunabilir. Eski Yunan yazarlarından Herodotus, milâttan önce V. yüzyılda Batı Asya ve Mısır dinleri hakkında bilgi vermiş, hatta Mısır ve Yunan tanrılarını adları, görevleri, özellikleri vb. noktalardan birleştirerek bir bütün oluşturmaya çalışmıştır. Romalılar da gittikleri yerlerdeki halkların dinî inanç, âdet ve geleneklerini yazmışlardı. Böylece Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında diğer dinler hakkında Yunanlı ve Romalılar’ın epeyce bilgileri vardı. Yunanlılar dine felsefî olarak bakmışlar, gerçeği kavrama çabaları içinde diğer dinleri de araştırmışlardı. Hıristiyan dünyası ise Ortaçağ’larda katı bir taassup içinde skolastik zihniyete gömülmüş olduğundan yakın zamanlara kadar diğer dinlerle ilgilenmesi, kendini savunma ve karşı tarafa hücum etme şeklinde olmuştur.

İslâm tarihinde diğer dinler hakkında bilgi verme geleneği Kur’ân-ı Kerîm’e kadar geri gider. Kur’an’daki “Ehl-i kitap” tabiriyle vahye, kitap ve peygambere, tevhid geleneğine sahip topluluk ya da cemaatler kastedilmekte (bunların sadece yahudi ve hıristiyanlardan ibaret olduğunu savunanlar yanında çerçeveyi daha geniş tutanlar da vardır), ayrıca

Hanîflik, Sâbiîlik, Mecûsîlik ve müşriklikten de bahsedilmektedir. İlkin diğer dinler hakkındaki bilgiler, I. (VII.) yüzyıldan itibaren inanç ve iman konuları ile ilgili olarak yazılanların içinde yer almaktaydı. İslâm dini yayılırken fetihler sonucu çeşitli kültürler, din ve inanışlarla temasa geçilmiş, Kur'an âyetlerinin çeşitli felsefe akımlarının etkisiyle ele alınışı bazı mezhep ve fırkaların doğmasına yol açmıştı. Hicrî ilk yüzyılda "makale" (daha sonraları "makalât") başlığı altında toplanabilen karşılıklı tartışmalara,

ikinci yüzyılda diğer dinleri hedef alan ve çoğunlukla "er-red ʿale'n-nasârâ", "er-red ʿale'l-yehûd", "er-red ʿale'l-mâneviyye" ve "er-red ʿale'z-zenâdıka" gibi başlıklar taşıyan reddiyeler katıldı. Daha sonraki yüzyıllarda ise artık teşekkül etmiş fırkalar ve mezheplerle birlikte bazan diğer dinleri de hedef alan, başlıkları içinde "el-fırak, er-red, ed-diyânât, el-edyân, el-milel" terimlerinden biri veya birkaçının da bulunduğu eserler yazıldı. Bunlar sonunda "el-milel ve'n-nihal" tarzına dönüştü. Vahye dayanan dinler için "milel", bâtıl dinler için de "nihal" terimleri kullanılmaktaydı.

Kur'an'da adı geçen dinleri konu alan âyetlerin tefsirinde müfessirler, hadislerin şerhlerinde muhaddisler bu dinlere dair bilgiler verdikleri gibi peygamberlerin hayatlarından söz eden "kısasü'l-enbiyâ" kitapları ile İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû Hanîfe ed-Dîneverî (ö. 282/895), Ya'kubî (ö. 292/905), İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Mes'ûdî (ö. 345/956 [?]), Makdisî (ö. 355/966'dan sonra) gibi tarihçiler, Ceyhânî (ö. 330/942) gibi coğrafyacılar da kitaplarında aynı usulü uygulamışlardır. Ayrıca kronoloji, seyahatnâme vb. türdeki eserlerde diğer dinler hakkında bilgiler mevcuttur.

İslâm âleminde zamanla diğer dinleri objektif ölçüler içinde değerlendirip sunmayı vazgeçilmez bir ilim ahlâkı olarak telakki eden bilginler yetişti. Nitekim Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), dinler ve mezheplere dair eser yazan bazı kimselerin anlattıklarını gerçeğe aykırı bularak eleştirir (Makālât, s. 2). Bîrûnî de (ö. 453/1061 [?]) bilhassa dinler konusunda verilen yanlış bilgilere dikkat çekerek şöyle der: "Bu öyle bir belâdır ki karşı koyan ve karşı düşüncede bulunanların mezhebini nakledenlerden pek azı bu belâdan kurtulabilmiştir. Ancak lekelemek maksadıyla yapılan bu tahrif aynı din içindeki mezheplere dairse bunların birbirine yakınlık ve irtibatları bulunduğundan durum daha çabuk anlaşılır. Hiçbir şekilde irtibat

ve alâkası olmayan, birbirine yabancı milletlerin özde olsun ayrıntılarda olsun dinî durumlarını nakil hususunda böyle bir şey yapılırsa araştırılması zor olduğundan bu tahrif gizli kalır. Elimizdeki makale kitapları, mezhep ve dinler tarihi hakkında yazılan bütün eserler bu gibi tahriflerle doludur" (Tahkıku mâ li'l-Hind, s. 3-4). Eş'arî ve Bîrûnî'nin yanında Ya'kubî, Mes'ûdî, İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah (ö. 485/1092) gibi âlimler de diğer dinler hakkında bilgi verirken objektif kalabilmişlerdi. "Milel-nihal" tarzında önemli bir eser kaleme alan Şehristânî (ö. 548/1153), bu geleneğin başarılı bir temsilcisi olarak kitabının girişinde, "Ne onların tarafını tuttum, ne de aleyhlerinde bulundum; doğruyu yanlıştan, hakkı bâtıldan ayırmaksızın naklettim" demektedir (el-Milel, I, 16).

İslâm âleminde başlangıçta diğer dinlerle ilgili olarak yazılanların bir bölümünü reddiyelerin oluşturduğu görülür. Bu reddiyelere esas teşkil etmek üzere bazı tercümeler yapılmıştır. Meselâ Abbâsîler devrinde Abdullah b. Mukaffa' (ö. 142/759) eski İran dinleriyle ilgili tercümeler yapmıştır (İbnü'n-Nedîm el-Fihrist'inde Kitâbü Mezdek'i zikreder). Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin emriyle Hint dinleri hakkında Milelü'l-Hind ve edyânühâ adlı bir eser hazırlanmıştır. Zamanla tek bir dini konu edinen İbnü'l-Kelbî'nin (ö. 204/819) Kitâbü'l-Esnâm, Halife Me'mûn'un (ö. 218/833) Kitâb ʿale'l-Mâneviyye, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849 [?]) Kitâbü'l-Mecûs ve Kitâbü's-Sâneviyye, İbnü't-Tayyib es-Serahsî'nin (ö. 286/899) Risâle fî vasfi mezâhibi's-Sâbiʾîn adlı kitapları yanında Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322/934) Kitâbü Şerâiʿi'l-edyân, Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah'ın Beyânü'l-edyân'ı birden fazla dine yer vermektedir. Son eser Farsça yazılmış olup günümüze ulaşan en eski dinler tarihi kitabıdır. İslâm âleminde hemen hemen ilk dinler tarihi kitabı sayılabilecek bu eserde objektif bir tarzda verilmiş önemli bilgiler mevcuttur. Yeterince objektif sayılmasa da Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin (ö. 310/922 [?]) Kitâbü'l-ʿÂrâʾi ve'd-diyânât'ı mukayeseli dinler tarihi bakımından yine ilk eser sayılabilir. Ancak Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) el-Fark beyne'l-fırak̦'ının, fırkalara dair verdiği bilgiler yanında gerçek anlamda bir dinler tarihi kitabı hüviyetine ulaşabildiği; dinî inanç, ibadet ve gelenekleri karşılaştırmakta çok başarılı bulunan, ilmî metodoloji bakımından bütün dünyaca takdir edilen Bîrûnî'nin mukayeseli dinler tarihinin kurucuları arasında yer aldığı söylenebilir. Bîrûnî dinî inançlarına çok bağlı olmasına

rağmen objektif davranabilmiş, değişik ilmî metotlarla devrindeki dinler hakkında bilgi edinmiş, karşılaştırmalara girişmiştir.

Milel-nihal tarzının en iyi örneklerinden biri de Ebû Muhammed İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Kitâbü'l-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ'i ve'n-nihal'idir. İbn Hazm'a her ne kadar ilk din tarihçisi gözüyle bakanlar varsa da eserinde İslâm mezhepleri yanında Yahudilik ve Hıristiyanlık başta olmak üzere diğer dinlere de yer veren bu âlimin tarafsız kaldığı söylenemez. Bununla beraber diğer fırkalara yönelttiği itirazlar, yahudi ve hıristiyan dinlerinin iman esasları ve kutsal kitaplarında tesbit ettiği çelişkili noktalar önemli ve dikkat çekicidir. Milel-nihal tarzında en başarılı eser Şehristânî'ye ait el-Milel ve'n-nihal'dir. Yüzyıllar boyu kaynak kitap olarak kullanılmış sistematik ve objektif bir eser olan el-Milel ve'n-nihal'de kelâmî ve felsefî düşünce sistemleri, mezhepler ve diğer dinlerle (Yahudilik, Hıristiyanlık; Mecûsîlik, Maniheizm, Mazdek dini gibi düalist dinler; Sâbiîlik; eski Arap Câhiliye devri inançları, Hint dinleri) ilgili bilgiler yer alır.

İslâm âleminde Çin dinleri dışında (III. [IX.] yüzyılda yazılmış Ahbârü's-Sîn ve'l-Hind adlı bir eser bilinmektedir) müslümanların çeşitli kanallar vasıtasıyla tanıdığı dinler hakkında geniş çapta araştırmalar yapılmış, tarihî dinlerden yazılı kaynaklara geçen veya şifahî geleneğe dayanan bilgiler ölçüsünde haberdar olunmuştur. O yüzyıllarda Çin, Hindistan ve Batı'daki araştırmalar İslâm dünyasıyla kıyaslanamayacak kadar zayıftır.

Dinlerle ilgili bilgi verme geleneği Ksenofanes'e (m.ö. VI. yüzyıl) kadar geri gitmekle birlikte Batı'da ilmî anlamda alâka ancak XVI. yüzyıldan itibaren uyanmaya başlamış; XVIII. yüzyıldan itibaren arkeolojik, paleontolojik araştırmaların başlaması sonucu bulunan eski yapılar, heykeller, kitâbeler, mezarlar, kafatasları, iskelet kalıntıları, fosiller, mağara resimlerinin, kısacası yazılı yazısız kaynakların değerlendirilmesine girişilmiş; böylece geçmişteki milletlerin, hatta tarih öncesi toplulukların dinleri, inançları araştırılmış ve bazı tezler ileri sürülmüştür. Doğu dillerinin öğrenilmesi, eski Mısır ve Mezopotamya dillerinin şifrelerinin çözülmesi, milletlerin geleneklerine ilgi duyulması ve evrim teorisinin etkisi sonucu XIX. yüzyılda bu alâka daha da artmıştır. Bu devrenin başlıca temsilcileri arasında Sacred Books of the East serisinin başlatıcısı Max Müller ile (ö.

1900) İngiliz antropologları E. B. Tylor (ö. 1917) ve J. G. Frazer (ö. 1941) sayılabilir.

Aslında reform öncesinde eski Yunan felsefesine, eski Mısır ve İran'ın anlaşılması güç dinlerine, simya ve büyüye karşı İtalya'da başlayan ilgi, önce Helenisthıristiyan sinkretizmine yol açmışken arkasından natüralist ve pozitivist ideolojiler getirmiş; bu natüralist felsefeler, matematik ve maddeyi esas alan ilimlerin ışığında hıristiyan vahyini eleştirirken gerçekte genel olarak din, Tanrı ve ruh kavramlarına karşı çıkmaya başlamıştı. XIX. yüzyıldaki bu gelişme, Hıristiyanlığın ve öteki dinlerin sağlam bir temele dayanmadığını, ilimleri engellediği için kültürel yönden tehlikeli olduğunu iddia etti. Ancak dikkat çekicidir ki Batı'da dinlerin ciddi olarak ilmî incelemeye tâbi tutulup karşılaştırmalı çalışmalara yer verilmesi, bu kesif materyalist ve pozitivist propaganda altında aynı yüzyılın ortalarında başladı. Daha önceleri, XV ve XVI. yüzyıllardaki keşifler sonucu Avrupa dışında kalan ülkelerdeki farklı insan toplumlarının din fenomeni bakımından çeşitli görüşleri, İngiliz devlet adamı ve düşünür Lord Herbert, filozof Berkeley, Locke, Hume, Leibnitz gibi kişiler tarafından konu edinilip dinin mahiyetine nüfuza çalışılmıştı. Bu defa konu üzerinde ilmî sayılabilecek ilk önemli çalışmaları Max Müller başlattı. İngiltere'de yerleşmiş olan Alman asıllı Müller, karşılaştırmalı dinler tarihi alanında ilk önemli müstakil eser sayılan Essays in Comparative Mythology adlı kitabını 1856'da neşretti. Onun dinleri ilmî bir incelemeye tâbi tutmada anahtarı filoloji idi. Müller ve takipçileri dinin özüne, ancak ilmî bir şekilde dillerin gelişmesini incelemekle gidilebileceğini düşünüyorlardı. Müller "religionswissenschaft" (dinler bilimi) terimini bu yeni disiplinin din felsefesi ve teolojiden ayrı olduğunu belirtmek için kullanmıştı. Ancak gerçekte onun bulduğu bu terim, hem karşılaştırmalı teoloji hem de teorik teolojiyi içinde bulundurduğundan din felsefesinden fazla uzaklaşmış sayılmazdı. Müller bu filolojik görüşünü Hint dinlerine uyguladı. Bu alandaki incelemeleri onu Hint-Avrupa halklarının mitolojilerini yorumlamada bir çıkış noktasına ulaştırdığı kadar dinlerin menşei hakkında da bir teze sahip kıldı.

Dinler tarihi Aydınlanma döneminin ansiklopedik ilgisine mazhar oldu. Bu sahanın öncüleri filoloji, tarih, folklor, felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi çeşitli disiplinlerde yetişmiş kimselerdi. Bugün dinler tarihçilerinin umumi

olarak diğer dinleri bilmek yanında bir veya iki yardımcı disiplin ve belli bir devre, bölge veya büyük bir din sisteminde derinleşmesi gerekirken o dönemde araştırma yapabilmek için zikredilen yardımcı disiplinler şart tutuluyor, ancak belli bir alanda derinleşme aranmıyordu. Böylece meselâ Amerika'da XIX. yüzyılın ikinci yarısından 1920'lere kadar seminerlerde dinlerin karşılaştırılması en gözde konu haline gelmişti. 1893'te Chicago'da yapılan Dünya Dinler Meclisi, Amerikalılar'ın diğer dinler hakkındaki merakından kaynaklanmıştı. Dinler tarihi ve karşılaştırmalı dinler tarihi akademik ilgiye mazhar olmuş, çeşitli üniversitelerde bu alanda kürsüler kurulmuş ve ilmî dergiler çıkarılmaya başlanmıştı. Bu dergilerden en kayda değer olanı Revue de l'histoire des religions'dur (Paris'te 1880'den beri çıkmaktadır). 1900'den itibaren yaklaşık dört beş yılda bir ayrı ayrı yerlerde kongreler düzenleyen bir kuruluş, daha sonra The International Association for the History of Religions (IAHR) adını aldı.

Max Müller Oxford Üniversitesi'nde dinler tarihiyle ilgili konularda ders vermişti. Hollanda'da bu alandaki çalışmalarda kayda değer bir öneme sahip olan C. P. Tiele ve Chantepie de la Saussaye bu görevi yüklenmişlerdi. Kopenhag ve Cenova'da 1873'ten itibaren bu ders okutulmaktaydı. 1880'de De Broglie, Paris'teki Katolik Enstitüsü'nde hıristiyan olmayan kültlerin tarihi alanında bir kurs başlattı. Çok geçmeden Albert Réville, Collège de France'da dinler tarihi kursları verdi. 1886'da Paris'te (Sorbon) Ecole Pratique des Hautes Etudes adlı bir enstitü kuruldu. Ancak henüz dinler tarihi din felsefesi ve teolojiden ayrı bir disiplin haline gelmemişti. Aynı durum, 1884'te Brüksel Üniversitesi'nde ilk dinler tarihi kursunu veren Goblet d'Alviella'nın konuşmalarında da görülmektedir. 1886'da İtalya'da kurulan dinler tarihi kürsüsünün konuya bakışı da farksızdı. Nitekim iki yıl sonra bu kürsü Hıristiyanlık tarihini inceleyen bir kürsü haline dönüştürülmüştü.

Bu atmosfer altında Aydınlanma devri rasyonalistleri din problemine tarihî, felsefî, etnolojik, antropolojik, psikolojik, sosyolojik ve filolojik yönlerden eğildiler; ilkel kabile dinlerini, dinlerin çeşitli tezahürlerini incelediler, dinin menşei ile ilgili tezler geliştirdiler. Daha sonra bu tezleri tartışan taraftarlar yetişti; evrimcilik, animizm, natürizm, totemizm, Durkheimcilik, Freudcülük, Comteçuluk gibi gelenekler kuruldu. Ancak bu devrede sivrilen önemli kimseler, aslında din bilimleri ve bu arada dinler tarihinin

gelişmesinde katkıları bulunmakla beraber, Raffaela Pettazzoni dışındakiler gerçek anlamda dinler tarihçisi değillerdi.

Aydınlanma döneminin rasyonalizmini romantizm devri takip etti. Bu dönemde de din kavramını vahyi bir yana bırakarak açıklama geleneği (religio naturalis) genellikle devam etti. Van der Leeuw, dinlerin ilmî incelemeye tâbi tutulmasında üç romantik devre tesbit eder. Bunların ilki romantik felsefe dönemidir. Bu dönemde kendine has dinî tezahürler önceki bir vahyin sembolleri olarak görülüp dinler tarihinin önemi kavranmıştır. İkincisi romantik filoloji dönemidir. Bu dönemde din insan düşüncesinin evrensel şeklinin bir ifadesi olarak görülmüştür. Üçüncüsü romantik pozitivizm dönemi olup bu dönemde din hâlâ beşeriyetin en köklü kurumu olarak kabul edilmektedir. Rasyonalist olsun romantik olsun dinler tarihiyle ilk ilgilenenler, felsefeden kopmaya çalışmalarına rağmen bunu tam olarak başaramamışlardır. Dolayısıyla onlar dinî - ilmî bir veriyi felsefî bir yorumla ele aldılar. Joachim Wach'a göre Max Scheler, muhtemelen felsefe ve din bilimleri arasında ayırım yapan ilk bilgindi. Dinî-ilmî bir konu, felsefî veya ilmî olarak değil kendi metodolojisiyle dinî - ilmî bir şekilde incelenmeliydi. Bununla beraber dinler tarihi dinlerin incelenişini inhisarı altına almış değildir. Teoloji ve felsefe gibi normatif çalışmalar, sosyoloji, antropoloji vb. nitelendirici (deskriptif) disiplinler dinler ve dinî fenomenin çeşitli yönleriyle ilgilidir. Din bilimleri "tarihî" ve "sistematik" başlıkları altında bölümlendi. Tarihî başlığı altına umumi dinler tarihi ve tek tek dinlerin tarihi; sistematik başlığı altına da dinlerin fenomenolojik, karşılaştırmalı, sosyolojik ve psikolojik incelenmesi girer. Dinler tarihinin nitelendirici yönü, her dinin tarihî tavsifini ele alan disiplinlere dayanmalıdır; analitik yönü ise dinlerin kutsal kitapları, doktrinleri, kültleri ve cemaatleri gibi çeşitli özelliklerinin incelenmesinde psikoloji, sosyoloji, antropoloji, felsefe ve filolojiye dayanmalıdır. Öte yandan aslında din bilimleri de diğerlerine hem yardım götürmeye, hem de onlardan yardım almaya mecbur ve muhtaç disiplinlerdir.

Raffaela Pettazzoni'yi hazırlayan devreyi başlatan etnografik-etnolojik, antropolojik ilgiler bir dinî-ilmî araştırma geleneği doğurmuş; böylece tekâmül nazariyesi esas alınarak dinin canlı veya cansız varlık ve nesnelere tapınmak suretiyle başlayıp zamanla tek tanrı inancına ulaşıldığını ileri süren pek çok teori ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan bu görüşler reddedilerek

dinin ilk şeklinin tek tanrı inancına dayandığı da savunulmuştur (yk. bk.). Daha sonraki çalışmalarında Alman ve Avusturyalı etnologlar, artık dinin kaynağı ve gelişmesi probleminden ziyade yaşamakta olan ilkel kabilelerin din ve mitolojilerine yöneldiler (L. Frobenius, H. Baumann, W. E. Mühlmann, W. Müller vb.). Ancak bu noktada, dinler tarihinin Batı kültürünün kendisini yenilemesinde rol oynayabileceğini açıklayan R. Otto'nun ayrı bir yeri bulunduğu belirtilmelidir. Marburg ekolünün gözde siması Otto, dinî tecrübenin rasyonel olmayan karakteri üzerinde durarak kutsalla ilgili tezini ortaya atmıştı.

İngiliz asıllı antropologlar arasında R. M. Lowie, P. Radin'in dinle ilgili olarak yazdıkları özellikle önemlidir. İngiliz ilim adamları tarafından çeşitli ilkel kabilelerin dinî hayatları hakkında dikkat çekici çalışmalar yapılmışsa da R. Redfield, C. Kluckholn ve Ruth Benedict'in bazı eserleri istisna edilirse, bunların hiçbiri dinler tarihi ve karşılaştırmalı dinler tarihi açısından yazılmış değildir. İngiltere'de Frazer'in ölümünden sonra hiçbir antropolog, bütün ilkel kabile dinlerini çerçeveleyecek iddialarda bulunmadı. B. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown'ın araştırmaları, E. E. Evans-Pritchardt'ın Nuer dini, J. Middleton'ın Lugbara dini, G. Lienhardt'ın Dinka dinine dair yazdıkları önemlidir. XX. yüzyılın ilk yarısı içerisinde Taylor, Frazer, Marett devri kapanmıştır. Artık antropoloji, dinin kaynağı ve gelişmesi hakkında bir anahtar olarak telakki edilmemektedir.

R. Pettazzoni, dinler tarihinin boyutlarını ciddi bir şekilde kavrayan ender yetişmiş kişilerden biridir. Aslında Pettazzoni din bilimlerinin tamamında ihtisas kazanmaya çalışmasa da kendisini daima bir tarihçi gibi görmüş, kendi yaklaşım ve metodunun din sosyolog ve psikologlarından farklı olduğunu belirtmişti. Pettazzoni bir dinler tarihçisi olarak kalmak istedi. Aynı zamanda bu disiplinin sadece bir alanında derinleşmeyi de düşünmedi. Bu husus onu diğerlerinden ayıran önemli bir noktadır. M. Eliade'ye göre tarihî metot ve faraziyeleri kabul etmekle kendilerini dinler tarihçisi sayan birçok bilgin aslında sadece bir dinde, bazan da o dinin bir dönemi üzerinde veya bir yönünde uzman olmuşlardır. Çalışmaları şüphesiz din bilimleri bakımından vazgeçilmez niteliktedir. Ancak bir dinler tarihçisi herhangi bir dinde derinleşmiş olsa bile kendini sadece tek bir alanla sınırlandıramaz. Benzer ve farklı yönleri bulabilmek, karşılaştırmalara girişebilmek, böylece dinî davranışları, düşünceleri ve kurumları (mit, âyin, dua, cemaat, cemaate

kabul, büyü, ruh, yüce Tanrı vb.) kavrayabilmek için bildiği din sayısını mümkün olabildiği kadar arttırmak mecburiyetindedir.

H. Oldenberg, H. Zimmer, H. von Glasenapp Hint dinlerinde; O. Kern, Walter Otto Yunan dininde; L. Massignon, H. Corbin İslâm dininde uzman sayılırlar. Ancak bazı büyük âlimler, ihtisas sahibi oldukları alanın dışındaki birçok alanda da ehliyetlidirler. Nathan Soederblom ve G. F. Moore İran dinleri ve Yahudilik üzerinde önemli eserler vermişlerdir; fakat öte yandan umumi dinler tarihçisidirler. Yunan dini alanında uzman olan M. P. Nilsson, aynı zamanda folklor ve ilkel kabile inançları araştırmacısıdır. Jan de Vries, hem Keltler'in dini hem de folklor ve mitoloji alanlarında otoritedir. F. Altheim'ın ihtisas alanı, Roma ve Helen dinlerinden İranlılar, Türkler ve Orta Asya geleneklerine kadar gider. G. Dumezil bütün Hint-Avrupa din ve mitolojilerinde üstattır. İsrâil dininde uzman olan W. F. Albright'ın diğer Yakındoğu dinleriyle ilgili önemli neşriyatı da olmuştur.

Pettazzoni neslinin önemli diğer bilginleri yine dinler tarihine yardımcı olmuşlarsa da onların bu alandaki kapasiteleri Pettazzoni'ye erişememiştir. Meselâ Marcel Mauss, içlerinde G. Dumezil ve Maurice Lienhardt'ın da bulunduğu bir kısım Fransız dinler tarihçisini etkileyen bir üstat olmasına rağmen kurban, büyü ve takdime gibi konulardan dışarı çıkamamıştır. C. Clemen son derece ince araştırmalara girişen, bilgisi geniş bir kimsedir; ancak filolojik yorumlardan öteye gidemedi. E. O. James, ayrıca din karşılaştırması konusunda kitap yazmasına rağmen eski kavimlerin tanrıları konusunun dışında bir faaliyet göstermedi. Hatta din fenomenolojisinin nâdir isimlerinden biri olan Van der Leeuw bile konuları bazan ayrıntıya inmeden ele aldı. Halbuki geniş bir öğrenim görmüş olan Pettazzoni, daima tarihî-dinî yorumu ön planda tutarak farklı araştırmaların sonuçlarını genel bir perspektif içinde birleştirebildi; geniş çalışma ve büyük emek istese de monoteizmin kaynağı, gök tanrıları, sırlar, günah itirafı, Zerdüşt ve İran dini, Yunan dini vb. konuları ele almaktan çekinmedi. Açık, ölçülü, ince kalemiyle güzel eserler vermiş olan Pettazzoni, dini tamamen tarihî bir fenomen olarak görüyordu. Her dinin onu benimseyen ülke veya ülkelerin tarihi, edebiyatı, meskûkâtı, kitâbeleri, arkeolojisiyle yakından ilgisi bulunduğunu kabul ediyordu. Dolayısıyla meslek hayatının sonlarında fenomenoloji ile tarihin ne derecede birbirini tamamlayan iki disiplin olduğunun farkına vardı. Pettazzoni sayesinde dinler tarihinin önemi

İtalya'da diğer Avrupa ülkelerinden daha fazla anlaşıldı. Dinler tarihinin ana konularını ilgi çekici hale getirmek ve bu disiplini modern kültür için daha anlamlı ve aktüel kılabilmek gayretini güden bir "Pettazzoni geleneği" doğdu. İngiliz antropologu E. B. Taylor ve İskoç araştırmacısı ve edebiyatçı A. Lang ile başlayan, İngiliz antropologu J. G. Frazer, İsveçli dinler tarihçisi ve teolog N. Soederblom, C. Clemen, Fransız sosyolog ve antropologu M. Mauss, A. Coomaraswamy ve G. van der Leeuw ile devam eden ansiklopedistler devri Pettazzoni ile sona erdi.

Dinler tarihiyle ilgili çalışmalar gelişirken bazı metodolojik problemler ortaya çıktı. Eski metinlerin yazı şifreleri çözüldükçe mitolojiyle dinî hayat arasındaki bağ anlaşılmaya başlandı. İngiliz ilim adamı S. H. Hooke ve antropolog B. Malinowski, İskandinav bilginlerinden S. Mowinckel, G. Widengren, özellikle eski Yakındoğu din ve kültürlerindeki umumi elemanlar üzerinde ısrarla durdular. G. Dumezil, sosyoloji ve felsefeden kazandığı tecrübe ile metinleri filolojik-tarihî tahlillere tâbi tuttu. Öte yandan içtimaî ve dinî kurumların altında yatan ana ideolojik sistemin tesbitiyle ilâhî bir şahsiyet, mit veya âyinin doğru bir şekilde anlaşılabileceğini ileri sürdü.

Din fenomenolojisi alanında ilk eser G. van der Leeuw tarafından yazılmıştır. Çeşitli dinler ve din psikolojisi üzerinde çalışan bu âlim, aynı zamanda şair ve müzisyen olan bir kilise adamıydı. Leeuw dinî ifadelerin içtimaî, ruhî ve aklî fonksiyonlara indirgenemeyeceğini gösterdi; ayrıca dinin kendinden başka hiçbir şeyle açıklanamayacağı sonucuna vararak natüralist ön fikirleri reddetti. Ona

göre din fenomenolojisi her şeyden önce isimler, kurban, dua, kurtarıcı, mit vb. dinî kavramlar üzerinde durmalı, dinin tarihî gelişmesi, kaynağı ile uğraşmamalıdır. G. van der Leeuw ile ilk önemli temsilcisini bulan din fenomenolojisi alanında, onun selefi C. de la Saussaye'nin ve halefi Amsterdam Üniversitesi'nde dinler tarihi profesörü C. J. Bleeker'in, öte yandan felsefî fenomenolojinin önemli siması E. Husserl'in prensiplerinin ve Marburg ekolünün önde gelen din felsefecisi R. Otto'nun rolü de unutulmamalıdır. Din fenomenolojisinin bir kısım metodolojik temelleri, aslında sadece R. Otto'da değil onun tesirlerini aksettiren aynı ekolün temsilcilerinden J. W. Hauer, H. Frick, Friedrich Heiler, G. Mensching ile

E. Benz gibi son elli yılın diğer bazı önemli Alman bilginlerinde de bulunmaktadır.

Van der Leeuw, R. Otto'ya nazaran fenomenoloji felsefesinden olabildiğince fazla etkilenmiştir. Ona göre hayat tecrübesi eğer bir fenomen ise ve insanın vahye verdiği cevap da başka bir fenomen ise vahyin kendisi tamamen farklı bir şeydir. Din fenomenolojisi, kendisinin çözemeyeceği felsefî ve metafizik meselelere götürse de din felsefesi değildir. Ancak din felsefesi, etnolojik mahiyetli konularda hataya düşmemek için din fenomenolojisinden uzak duramaz. Dinî fenomenin tarihî incelenişine doğru diğer bir adım yine Hollandalı C. J. Bleeker tarafından atıldı. Ona göre dinler tarihi sadece insanlık âleminin ortak mânevî geleneğini nitelendirmeye değil aynı zamanda dünya dinlerinde tipik, emsalsiz, müstesna olanı aydınlığa kavuşturmaya gayret etmelidir.

Din fenomenolojisiyle ilgili tarihî-dinî çalışmalar Amerika Birleşik Devletleri'nde büyük ilgi görmüştür. Tarihî-filolojik metodolojiyi takip ederek bilhassa eski dinler üzerinde yetişmiş bilginler her zaman bulunagelmiştir. Bunlara A. D. Nock, E. R. Goodenough ve R. M. Grant örnek olarak verilebilir. Ancak Amerika'da karşılaştırmalı dinler tarihi çalışmaları, çeşitli gayelerle her şeyden önce yaşayan dinler alanında yapılmıştır. Amerika'da dinler tarihi çalışmaları Avrupalı bazı bilginlerin getirtilmesiyle geliştirildi. Bu bilginlerin ilki Joachim Wach oldu. Wach, din sosyolojisine yaptığı önemli hizmetleri yanında aynı zamanda bir dinler tarihçisi sayılabilir. Ancak ona bir din bilimleri araştırmacısı olarak bakmak daha doğru olacaktır. Wach, felsefenin dinlerin ilmî incelenişine katkısını kabul etse de din bilimlerinin ayrı bir araştırma alanı haline gelmesinin tarihî gelişmeleri bakımından dinler için bir kader teşkil ettiğine inanmıştır. Bu alanda yapılacak çalışmaların felsefî veya ilmî bir şekilde değil kendi metodolojisi içinde dinî-ilmî bir tarzda yürütülmesi gerektiğini savunmuştur. Wach, dinî hayatın sosyolojik şartlanmasının ve dinî ifadelerin sosyolojik muhtevasının ciddi bir şekilde araştırılması gerektiğini düşünmüş, ancak dinî hayatın sosyal yapının bir tezahürü olduğunu ileri süren aşırı görüşü reddetmiştir. Amerika'da Chicago Üniversitesi'nde dinler tarihi kürsüsünü uzun yıllar yönetmiş bulunan diğer bir Avrupa asıllı (Romanyalı) bilgin olan Mircea Eliade'ın dinler tarihi, karşılaştırmalı dinler tarihi, din fenomenolojisi alanlarında çok önemli çalışmaları vardır. Eliade

çağdaş kültür içinde dinler tarihinin rolünü savunmuş, History of Religions dergisi başta olmak üzere bu alandaki yayınları teşvik etmiştir. Asya'nın dinleri, inançları, kültleri ve mitlerine, şamanist dinlerin çeşitli fenomenleri ve problemlerine, dinler tarihinin metodolojik konularına ve karşılaştırmalı araştırmalara kadar çok çeşitli konularda titiz ve metotlu bir çalışma tarzına sahip olan Eliade, din bilimlerinde son yılların en gözde araştırmacısı hüviyetini korumaktadır. Eliade, dinler tarihinin karşılaştırmalı konulardan uzak kalamayacağını, ancak bu işi yaparken de kendini filolojiye döndüremeyeceğini, öte yandan sosyolojik, etnolojik, antropolojik ve felsefî teorilerle kendisini sınırlayamayacağını açıklamıştır. Dinler tarihinin, çağdaş insana dinin önemini ve kendine has anlamını öğreterek modern kültüre büyük bir hizmeti gerçekleştireceğine inanan Eliade'ın yorumları, dinler tarihi üzerinde çalışanlar kadar fenomenologlar, din felsefecileri ve teologlar arasında da yankı uyandırmıştır. Diğer bir seçkin dinler tarihçisi de dinler tarihinin metodolojik konularıyla Doğu ve Uzakdoğu dinleri üzerinde çalışan, Chicago Üniversitesi dinler tarihi profesörü Japon asıllı Amerikalı Joseph M. Kitagawa'dır.

İngiltere'de dinler tarihi ve karşılaştırmalı dinler tarihi alanlarında, Manchester Üniversitesi'nde karşılaştırmalı dinler tarihi çalışmalarıyla bilinen S. G. F. Brandon ve Eric F. Sharpe, Lancaster Üniversitesi'nde dinî incelemeleri yürüten Ninian Smart, ayrıca E. G. Parrinder ve R. C. Zaehner (Oxford Üniversitesi'nde Doğu dinleri üzerinde) örnek olarak verilebilir.

Diğer ülkelerden Ugo Bianchi (İtalya), W. Cantwell Smith (Kanada), Ake V. Ström (İsveç), Hans J. Schoeps (Almanya) gibi dinler tarihi alanında başarılı çalışmalar yapan bilginler de bu arada zikredilebilir.

Türkiye'de İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi'nde 1874 yılı programında târîh-i umûmî ve ilm-i esâtîri'l-evvelîn dersi yer almaktaydı. 1911'de Ulûm-i Şer'iyye Şubesi'nin dersleri arasına târîh-i dîn-i İslâm ve târîh-i edyân ilâve edildi. Ulûm-i Şer'iyye Şubesi'nin 1914'te Medresetü'l-mütehassısîn'e dönüştürülmesinden sonra Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe Şubesi'nin ders programında yine târîh-i edyân vardı. 1918'de Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi teşkilâtı değiştirilip Medresetü'l-mütehassısîn Medrese-i Süleymâniyye'ye çevrildiğinde Hikmet ve Kelâm Şubesi'nde yine bu ad altında dinler tarihi okutulmaktaydı. Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu

çıkarılınca (3 Mart 1924) Medrese-i Süleymâniyye İlâhiyat Fakültesi adını aldı. Bu ilk ilâhiyat fakültesinin programında Türk târîh-i dînîsi ve târîh-i edyân vardı. 1933'te İlâhiyat Fakültesi'nin kapatılması üzerine kurulan İslâm Tetkikleri Enstitüsü'nde Türk dinleri ve mezhepleri tarihi ve umumi dinler tarihi dersleri yer alıyordu. 1936'da bu enstitü de kapatıldı. 1949'da yeniden Ankara'da açılan İlahiyat Fakültesi'nin ve daha sonraki İmam-Hatip okulları, Yüksek İslâm enstitüleri, Erzurum İslâmî İlimler Fakültesi'nin programında dinler tarihi dersine de yer verildi.

Yakın tarihimizde, o zamanki adıyla târîh-i edyân derslerini Dârülfünûn-i Osmânî'nin İlâhiyat Şubesi'nde ve Medresetü'l-vâizîn'de ilk okutan (tah. 1911-1912) ve bu başlık altında bir de kitap hazırlayan (İstanbul 1911) kişi Ahmed Midhat Efendi olmuştur. Daha önceleri tarih kitaplarının giriş kısmında veya kısas-ı enbiyâ türü kitaplarda (son örneği A. Cevdet Paşa'nın Kısas-ı Enbiyâ'sıdır) bir çeşit peygamberler tarihi, dinî tarih olarak verilen bilgiler bulunmaktaydı. Ancak gerek bunlar gerekse Ahmed Midhat Efendi'den önce ve sonra yazılan esâtîr-mitoloji türündeki eserleri, bugünkü anlamda bir dinler tarihi çalışması saymak mümkün değildir. Ahmed Midhat Efendi'den sonra Mahmud Esad Seydişehrî ve M. Şemsettin de (Günaltay) yine

Târîh-i Edyân başlığını taşıyan birer kitap neşretmişlerdir (İstanbul 1912; İstanbul 1919). Hilmi Ömer'in 1935'te Dinler Tarihi adıyla yayımladığı eserinde ise daha çok Budizm'e ağırlık verilmiştir. Annemarie Schimmel'in Dinler Tarihine Giriş adlı kitabı (Ankara 1955) bütün dinleri içine alması, kelime ve terim açıklamalarına yer vermesi bakımından önemlidir. Yine bir ders kitabı olarak Ahmet Kahraman'ın Dinler Tarihi (İstanbul 1965, 1993), Mehmet Taplamacıoğlu'nun Karşılaştırmalı Dinler Tarihi (Ankara 1966), Hüseyin G. Yurdaydın – Mehmet Dağ'ın Dinler Tarihi (Ankara 1978) ve Ekrem Sarıkçıoğlu'nun Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi (Ankara 1983) adlı eserleri zikre değer çalışmalardır.

BİBLİYOGRAFYA

Eş‘arî, Makālât, İstanbul 1929, s. 2; Bîrûnî, Tahkīku mâ li’l-Hind, Haydarâbâd 1377/1958, s. 3-4; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 16; N. Hatum v.dğr., el-Medhal ile’t-târîh, Dımaşk 1965, s. 290-298; F. Rosenthal, ʿİlmü’t-târîh ʿinde’l-müslimîn (trc. Sâlih Ahmed el-Îlî), Bağdad 1966, s. 166-171; J. M. Kitagawa, “The History of Religions in America”, The History of Religions (ed. M. Eliade – J. Kitagawa), Chicago 1973; J. Waardenburg, Classical Approaches to the Study of Religion, Paris 1974; U. Bianchi, The History of Religions, London 1975; a.mlf., “History of Religions”, ER, VI, 399-408; Günay Tümer, Bîrûnî’ye Göre Dinler ve İslâm Dini, Ankara 1975, s. 69 vd.; W. Cantwell Smith, “Islamic Studies and the History of Religions”, Essays in Islamic and Comparative Studies (ed. I. Raji al Faruqi), Maryland 1982, s. 1-7; Contemporary Approaches to the Study of Religion (ed. Frank Whaling), Berlin 1985, I-II; Ömer Faruk Harman, Dinler Tarihi Açısından Şehristânî ve el-Milel ve’n-Nihal (doktora tezi, 1983), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 7 vd.; Hikmet Tanyu, “Türkiye’de Dinler Tarihi’nin Tarihçesi”, AÜİFD, VIII (1961), s. 109-124; C. J. Bleeker, “The Future Task of the History of Religions”, Numen, VII, Leiden 1960, s. 221-234; Edward J. Jurji, “The Islamic Setting in the History of Religions”, IS, VIII (1969), s. 301-317; Guy Monnot, “Les ecrits musulmans sur les religions non-bibliques”, MIDEO, XI (1972), s. 5-48; C. J. Adams, “The History of Religions and the Study of Islam”, American Council of Learned Societies Newsletter, XXV/3-4, New York 1974, s. 1-10; R. J. Z. Werblowsky, “Histories of Religion”, Numen, XXVI, Leiden 1979, s. 250-255; Ghulam Haider Aasi, “Muslim Contributions to the History of Religions”, The American Journal of Islamic Social Sciences, VIII/ 3, New York 1991, s. 409-421; Harry B. Partin, “Classification of Religions”, ER, III, 527-532; Seymour Cain – Eric J. Sharpe – Thomas L. Benson, “Study of Religion”, a.e., VI, 64-92.

Günay Tümer

B) Din Felsefesi.

Gerek din gerekse felsefenin kısa yoldan tarif edilmesinin kolay olmadığı

dikkate alınırsa aynı şeyin din felsefesi hakkında da söylenmesi kaçınılmaz olur. Din felsefesi bir disiplin olarak genel felsefenin bir bölümüdür. Denebilir ki din başlangıcından beri felsefî düşüncenin önemli bir konusu olagelmiştir. Filozofların bir kısmı dini kendi felsefî sistemlerinin ayrılmaz bir bölümü saymış, bazıları dine felsefî bir temel bulmaya çalışmış, bazıları da felsefî karakterde bir din anlayışı geliştirmeye yönelmiş ve bütün bu faaliyetler hep din felsefesi çerçevesi içinde düşünülmüştür. Ancak din felsefesinin özel bir düşünce ve araştırma alanı olarak felsefî disiplinler arasında yer alması oldukça yenidir. Din felsefesi teriminin filozoflar ve felsefe araştırmacıları arasında kullanılması, Hegel'in Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Berlin 1832) adlı eserinin tesiriyle yaygınlaşmıştır.

Din felsefesi, dini inceleme ve araştırma konusu edinen bilim dallarından ve kelâm ilminden farklı bir düşünce alanıdır. Tarih, psikoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi ilimler din konusuna dışarıdan bakar ve kendilerine has metotlarla dinî duygu, düşünce ve davranışları tasvir ederler. Kelâm, dinin vahiy ile sabit olan temel ilkelerini aklî ve tecrübî her çeşit bilgiden faydalanarak açıklamaya ve savunmaya çalışır. Kelâmın bu bilgilere başvurması ve onları kullanması kendi problemlerini çözüme kavuşturma imkânlarıyla sınırlıdır. Felsefe ise çok daha geniş ve serbest bir alanda hareket eder. Gerekiyorsa dinin aklîliği (rasyonelliği), tutarlılığı ve evrenselliği hakkında hükümler verir ve dini mümkün olan her açıdan ele alarak değerlendirir.

Benzer ifadelerde olduğu gibi din felsefesi teriminde de din düşüncenin alanını, felsefe de bakış tarzını dile getirir. Filozof meselâ tarih felsefesinde, bilim felsefesinde nasıl bir bakış tarzına sahipse din felsefesinde de o tarzı benimser. Bu bakımdan din felsefesi, dinin temel hususları hakkında rasyonel, tutarlı, kapsamlı ve objektif bir şekilde görüşler ve tesbitler ortaya koyan bir disiplindir. Din ile felsefe arasında organik bir bağ bulunmadığını ileri süren bazı düşünürler, dine rasyonel bir zemin bulma çabalarının boşa çıkacağını savunmuşlardır. Bununla birlikte felsefe, insan zihninin ilgisini ve merakını uyandıran ve insanı doğrudan ilgilendiren diğer konular gibi din fenomeniyle de kaçınılmaz olarak ilgilenir; Allah'ın varlığı, peygamberlik ve vahyin mahiyeti, ruhun ölümsüzlüğü gibi temel dinî meseleleri kavrama, açıklama, yorumlama veya delillendirmede

varabileceği yere kadar gitmek ister.

Özellikle günümüzde yaygın olan bazı felsefî anlayışlara, meselâ analitik felsefe geleneğine göre din felsefesi ilgilendiği konu hakkında bize ilk elden bilgiler vermez. Filozof, bir filozof olarak dinin lehinde veya aleyhinde olmaz. Onun görevi anlama, açıklama, tahlil ve tenkittir. Din konusunda felsefî bir faaliyette bulunmak için dindar veya ateist olmak gibi bir mecburiyet de söz konusu değildir. Teorik olarak din felsefesinin dini ve dinî konuları objektif tarzda incelemeyi öngördüğü kabul edilirse de pratikte filozoflar din felsefesi yaparken kendi kültürlerinin ve dinî inançlarının telkin ettiği ön fikirlerden ve sübjektif yargılardan tamamıyla kurtulamamaktadırlar. Bu bakımdan din felsefesinin, kaydettiği olumlu gelişmelere rağmen dinler tarihi, din sosyolojisi, din etnolojisi, hatta din fenomenolojisi gibi öteki din bilimleri kadar objektif kalabildiğini söylemek güçtür. Bu güçlük biraz da dinle ilgili farklı tariflerden ileri gelmektedir. Yapısal farklılıklar taşıyan çeşitli dinlere göre düzenlenen değişik tanımlardan başka bazı tanımlarda dinin bilgi veren (kognitif) yönü ağır basarken psikolojik yönü ihmal edilmekte, bazılarında ise ahlâk ve duygu yönü ön plana çıkarılmaktadır. Sonuçta çok defa bir psikolog dini yaşanan bir tecrübe, bir sosyolog içtimaî bir kurum, bir kelâmcı akıl ve nakille savunulan bir sistem olarak görmektedir. Bundan dolayıdır ki bazı düşünürler, genel bir din felsefesi yerine çeşitli dinî inançları konu alan farklı felsefelerden bahsedilebileceğini öne sürmektedirler. Öte yandan din felsefesinin üzerinde durduğu konulardan bir kısmı klasik bir mahiyet kazanmış olmakla birlikte bir kısmı içinde doğup geliştiği dinî kültüre göre değişiklik arzetmektedir. Meselâ nübüvvet konusu İslâm filozoflarının merkezî problemini oluşturduğu halde Ortaçağ hıristiyan filozoflarını derinden etkilememiştir.

Din felsefesinin önemle üzerinde durduğu problemleri ana başlıklarıyla şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Metafizik Problemler. Allah’ın varlığı, sıfatları, Allah-âlem ilişkisi, yaratma, vahyin imkânı, ölümden sonra hayat akla gelen belli başlı metafizik problemlerdir.

Bunların ele alınışları, çözüme kavuşturulma çabaları felsefe tarihinde devirden devire, hatta bazan filozoftan filozofa değişiklik göstermiştir. Din felsefesinin metafizik problemleri, belki de tarihte ilk defa en şümullü şekilde İslâm filozofları tarafından incelenmiştir. Aristo felsefesindeki “ilk muharrik”, Kur’an’ın anlattığı mânada yaratıcı olmayıp sadece bir ilke idi. Bu anlayış, teist çerçevede hareket eden filozoflar için değil deizm için önemli bir kaynak olmuştur (Aydın, Din Felsefesi, s. 173 vd.). Yine nübüvvet konusu, İslâm filozoflarının orijinal fikirler öne sürdükleri çok önemli bir problem olmasına rağmen aynı konu Yunan’ın kadim filozoflarını hemen hemen hiç ilgilendirmemiş, Ortaçağ hıristiyan filozoflarını ise çok az alâkadar etmiştir. Çünkü Hz. Îsâ, bilinen anlamda vahye muhatap olan bir peygamber olarak değil “ilâhî şahsiyet”in bir uknûmu olarak görülmüştür. Bu farklılıklara rağmen Allah’ın varlığı ile ilgili klasik deliller (ontolojik, kozmolojik, teleolojik), çeşitli inanç ve kültürlere sahip filozofların ortak konusunu oluşturmuştur. Bu deliller bugün bile çeşitli felsefe çevrelerinde enine boyuna tartışılmakta, özellikle “kozmolojik deliller ailesi”, tabiat bilimlerinin sunduğu yeni görüşler ışığında tekrar tekrar ele alınmaktadır (P. Davies, s. 1-9).

Felsefe tarihinde bilhassa akılcı filozofların metafizik problemleri ele alışları, felsefî faaliyetlerinin odak noktalarını oluşturmuştur. Descartes’ın ontolojik delile yeni unsurlar ekleyerek onu “filozofların delili” haline getirmesi ve dış dünya hakkındaki bilgimizi Allah’ın varlığına bağlaması; Leibnitz’in, “bu âlemin, var olması mümkün âlemler arasında en iyisi olduğu” şeklinde özetlediği görüşüyle -ki bunu Gazzâlî çok önce, “Var olandan daha iyisinin olması mümkün değildir” şeklinde daha veciz bir üslûpla ifade etmişti-ezelî âhenk inancı ve Spinoza’nın panteizmi din felsefesinin tartışılagelen önemli metafizik problemleri oldu. Pozitivist yönelişte olan birçok felsefe akımının olumsuz tutumlarına rağmen bu konular bugün de felsefî canlılığını korumaktadır.

Allah’ın varlığını ispat etme çabalarına çeşitli şekillerde karşı çıkan ateist düşünceler olmuştur. Bu bakımdan ateizm de din felsefesinin büyük bir problemi olma özelliğini korumaktadır. Bu asrın ortalarına gelinceye kadar Batı’da, bilimdeki ilerlemenin ateizmi güçlendireceği yolunda oldukça yaygın bir kanaat vardı. Ancak son elli yılda kaydedilen ilmî ve fikrî gelişme ve değişmeler, beklenenin aksine teizmi destekleyecek doğrultuda

yorumlanabildi. Bu da teizm-ateizm çatışmasına yeni bir canlılık getirdi (Aydın, AÜİFD, XXIV [1981], s. 194-195).

Vahiy ve ölümsüzlük konuları bir ucu metafizik, öbür ucu epistemoloji alanlarında olan problemlerdir. Her iki problem Ortaçağ'lar boyunca pek fazla tartışılmadı. Fakat özellikle ruhun ölümsüzlüğü meselesi çağdaş din felsefesinin önemli bir konusu haline geldi (Koç, s. 9-17).

2. Epistemolojik Problemler. Burada karşılaşılan en önemli mesele, bir bilgi kaynağı olarak vahyin imkânı meselesidir. Eğer vahiy bir bilgi kaynağı ise o kaynaktan gelen bilgilerle başka bilgiler arasında ne gibi benzerlik veya farklılıklar vardır? Bu soruya verilen cevaplar hıristiyan âleminde önemli çatışmalara sebep olmuştur. Meselâ birçok ünlü fikir ve bilim adamının âlem hakkında söyledikleri, Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan ifadelere veya onlarla ilgili geleneksel yorumlara uymadığı için ciddi bir bilim-din kavgası yaşanmıştır. Burada akla gelen bir diğer önemli problem de dinî tecrübenin (meselâ vecd) bilgi kaynağı olup olmadığıdır. Birçok sûfî mütefekkir, aklın üstünde bir başka bilgi kaynağının yahut bilgi edinme yolunun bulunduğunu her zaman savunmuş, mükâşefe* neticesinde ulaşılan bilginin kesinliği üzerinde ısrar etmiştir. Ancak felsefî açıdan önemli olan, böyle bir iddiada bulunmak değil onun geçerliliğini ispat etmektir.

Tecrübeci İngiliz filozofu David Hume'un etkisiyle dogmatizmin uykusundan uyandığını söyleyen Kant, epistemolojik açıdan iman alanıyla bilgi alanını birbirinden ayırdı. Ona göre ne duyu verileri ne de salt aklın faaliyeti bizi Tanrı'ya götürür. Aklın kategorileri aşkın olana ulaşmak için kullanılmaz. O halde rasyonel din felsefesi tamamen verimsiz bir çabadır. İnsanı Tanrı'ya götürecek yol, ahlâkî tecrübenin kişiye sunduğu verileri kullanan ahlâk delilidir (Aydın, Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, s. 25-63).

Kant'ın rasyonel din felsefesine yönelttiği eleştiri, özellikle tecrübeci ve pozitivist felsefe akımlarının din anlayışları üzerinde çok etkili oldu. Meselâ çağdaş İngiliz felsefesinde temel dinî hükümlerin doğrulanması (yahut yanlışlanması) konusunun çok önemli bir problem haline gelmesi Kant'ın etkisiyle olmuştur. Bazı filozoflara göre (meselâ Muhammed İkbal) dinî hükümlerin bilgi verme özelliği vardır. Bu bakımdan rasyonel olarak

onların doğru veya yanlış olabilecekleri tartışmaya açık bir konudur. Dolayısıyla Kant'ın bu kapıyı tamamen kapatması doğru değildir. Öte yandan bazı filozoflar dinî hükümlerin böyle bir özelliğe sahip olmadığını öne sürmektedir. Onlara göre dinî hükümler objektif gerçekleri değil insanın duygularını, temennilerini, korkularını, hatta hayal ve yanılmalarını dile getirmektedir. Bu arada dinî hükümleri tamamen bağımsız bir statü içinde düşünerek çeşitli imancı (fideist) yaklaşımları benimseyenlerin bulunduğunu da belirtmek gerekir.

3. Din-Bilim, Din-Ahlâk, Din-Sanat vb. İlişkilerinden Doğan Problemler. Din ile bilim arasındaki ilişkilerden doğan problemlerin bir kısmı, biraz önce temas edilen epistemolojik çerçeve içinde sadece nazarî karakterlidir; bir kısmı ise dünya görüşlerinin oluşmasına bilimin ve dinlerin her zaman paralel olarak katkıda bulunmamalarından doğmaktadır.

Din-ahlâk ilişkisi, felsefenin Eflâtun'dan itibaren uğraştığı çok önemli bir problem olagelmiştir. "Bir şey, acaba kendi başına iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmektedir, yoksa onun iyiliği böyle bir buyruğa bağlı olarak mı düşünülmelidir?" sorusu hem felsefeyi hem de kelâmı daima meşgul etmiştir. İslâm düşünce tarihinde Eş'arîlik ile Mu'tezile arasında geçen hararetli tartışmaları hatırlamak konunun önemini anlamak açısından yeterlidir.

Sanatın merkezinde yer alan estetik (bediî) duygu dinin de başvurduğu önemli bir duygudur. Gaye ve nizam delili (teleolojik delil) belli bir yere kadar bu duygunun verilerine bağlı olarak kurulmuştur. Ayrıca sanatla din arasında sembollerin oluşturduğu bir ortak alan vardır. Bütün bunlar ve daha pek çok kültür meselesi din felsefesinin ilgilendiği konular arasında yer almıştır.

4. Dinler Arası İlişkilerden Doğan Problemler. Özellikle son yıllarda düzenlenen dinler arası konferans, sempozyum ve paneller, yeni bazı felsefî problemlerin ön plana çıkmasına sebep oldu (J. Hick, s. 107-122). Dinlerin "hakikat" konusunda oldukça farklı iddialar öne sürdükleri bilinmektedir. Acaba bu iddialar

çelişmekte midir, yoksa farklı yollarla aynı menzile mi ulaşmaktadır? Bir insanın başka bir dinin bazı inançlarını benimsemesi, fakat yine kendi aslî dininin çerçevesi içinde kalması, meselâ Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu kabul edip aynı zamanda hıristiyan kalması mümkün müdür? Dinî çoğulculuk için felsefî bir çerçeve kurulabilir mi? Bu ve benzeri sorular, bugün birçok felsefe çevresinde ciddi olarak tartışılmaktadır. Bütün bunlar din felsefesinin her gün biraz daha önemini arttırmakta, üniversitelerin ilgili bölümlerinde din lâyık olduğu statüye kavuşmaktadır.

Ancak modern Türk yüksek öğretim sisteminde din felsefesi gerekli ilgiyi görememiştir. Halbuki İslâm düşünce tarihinde kelâm, nazarî tasavvuf, ahlâk ve İslâm felsefesinin önemli bir bölümü, din felsefesi çerçevesinde ele alınabilecek çok orijinal meselelerle doludur. Bu meselelerle felsefî açıdan meşgul olunması hem İslâm düşünce tarihinin öğrenilmesi, hem de müslüman bilim ve fikir adamlarının ürettiği malzeme ile felsefî düşüncenin geliştirilmesi bakımından çok önemlidir. Bu önemin günümüze kadar yeterince idrak edilemeyişinin arkasında başlıca iki taassup yatmaktadır. Türkiye'de din felsefesinin geleceği, bazı dinî çevrelerin felsefe karşısında gösteregeldikleri akıl dışı tepki ve bazı felsefe çevrelerinin dinî tefekkür karşısında takındıkları olumsuz tavır şeklinde özetlenebilecek olan bu iki olumsuzluğun tamamıyla ortadan kalkıp kalkmamasına bağlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Şekip Tunç, Bir Din Felsefesine Doğru, İstanbul 1959, s. 7-12; G. Galloway, The Philosophy of Religion, Edinburgh 1960, 1. ve 2. Bölümler; M. İkbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore 1968; J. Hick, Philosophy of Religion, New Jersey 1983, s. 1-15, 107-122; P. Davies, God and the New Physics, London 1990, s. 1-9; Turan Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, İstanbul 1991, s. 9-17, 213-227; J. A. Shaffer, Bilinç, Ruh ve Ötesi (trc. Turan Koç), İstanbul 1991, s. 119-126; Mehmet S. Aydın, Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, Ankara 1991, s. 25-103; a.mlf., Din Felsefesi, Ankara 1992; a.mlf., "Ateizm ve Çıkmazları", AÜİFD, XXIV (1981), s. 187-204; a.mlf., "Süreç (Proses)

Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", a.e., XXVII (1985), s. 31-87; a.mlf., "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefî Bir Tahlil", DÜİFD, sy. 1 (1993), s. 25-44; C. Hartshorne, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı" (trc. Mehmet Aydın), AÜİFD, XXIV (1981), s. 205-220; H. J. Paton, "Filozofların Dünyası ve Din" (trc. Mehmet S. Aydın), a.e., XXVI (1983), s. 206-221.

Mehmet S. Aydın

C) Din Psikolojisi.

Din psikolojisi psikoloji ve din bilimleriyle ilgili olmakla birlikte kendine has tarihi, araştırma alanları, konuları, hedefleri, yöntemleri ve teknikleriyle bağımsız bir bilim dalıdır. Bununla beraber din psikolojisinin özellikle din bilimleri ve psikolojinin çeşitli alanlarıyla çok sıkı ilişkisi vardır. Dini, psikolojik anlama ve açıklama yollarının yanında başka inceleme usulleri de bulunmaktadır. Meselâ din tarihî, içtimaî, hukukî, siyasî, ekonomik, estetik, ahlâkî vb. görüşler açısından da inceleme konusu olmuştur. Fakat din psikolojisinin hareket noktası yalnızca insandır. Bu disiplin, insan ruhunda yaşanan ve çeşitli tezahürleriyle dışa yansıyan dinî hayatı ve davranışları inceler. Böylece dinî inançlar, merasim ve kanunlar, bu konudaki değişme ve gelişmeler din psikolojisinin araştırma alanına girmektedir. Çünkü bu bilim insanın neye ve nasıl inandığını, inananın sadece ne yaptığını değil aynı zamanda onu nasıl yaptığını öğrenmek ve anlamak ister. Şu halde din psikolojisi genelde ferdin dinî hayatını kendine özgü yöntemiyle anlamaya ve açıklamaya çalışır.

Din psikolojisi, ferdin yüce ve ilâhî varlığa inanış ve bağlanışına ait ruh hallerini içine alan ve onun bütün dinî hayat ve şahsiyetini kuşatan bir disiplindir. Bu disiplin kişinin kutsala veya Allah'a yönelişini, O'nunla içten bir bağ kuruşunu, samimiyetle bağlandığı dinî inancın oluşmasını, işleyişini, değer kazanmasını, kendisini etkileyip şekillendirmesini, yönlendirmesini, dinî şuur ve davranışında yer alan duygu, düşünce, tasavvur, istek, eğilim, ilgi, merak vb. ruhî güç ve fonksiyonların kendilerini inancın yaşanışında dışarıya yansıtışını, bunların fiil ve

davranışlara dökülüşünü, dinî yaşayışın her seviyede gelişme ve değişmelere uğrayışını inceler. Buna göre din psikolojisi dinî inancın ruhî yapıya, ruhî yapının dinî inanca nüfuz edişini, dindarın ibadetleriyle bütün fiil ve davranışlarını, kısaca inananla inanılan arasında ruhsal bağların kurulması ile oluşan dinî hayatı, tezahürleri ve ayrıntılarıyla birlikte ilmî tasvir ve analizlerden geçirerek sentezlere ulaşmayı amaç edinmiştir. Başka bir deyişle din psikolojisi dinî hayata ait itaat, bağlanış ve teslimiyetin gerçeklik ve derinlik derecesi, samimiyet ve yoğunluğu, bunların meselâ İslâm dünyasında namaz, dua, oruç, hac, zekât, kurban gibi ibadetlerdeki tezahürünü incelediği gibi sevgi, korku, ümit, şüphe, günah, günahkârlık, pişmanlık, vicdan azabı, tövbe, ihtidâ, irtidad, sevap, irade, şuur, zikir, şükür, inziva, zühd, vecd, istiğrak gibi daha pek çok duyguyu ve yaşayışı da araştırır.

Din psikolojisi, dinî bakımdan yaşanan gerçeklerin ilmidir diye tarif edilebilir. Bu da onun dinin insanî tarafı ile (sübjektif din) meşgul olduğunu, ilâhî tarafını ise ilgili dinî ilimlere bıraktığını göstermektedir. Şu halde bu ilim dalı geçmişte yaşanmış, günümüzde yaşanmakta olan dinî hayatı anlama ve yorumlama görevini üzerine aldığından ona bir nevi dinî inanç ve yaşayışın psikolojisi denebilir. Bu sebeple din psikolojisi çok geniş bir araştırma alanına sahiptir. Bugünün ilim dünyası ondan büyük yardımlar beklemektedir. Özellikle dinî ilimlerin yeni ufuklar kazanmasında din psikolojisine önemli görevler düşmektedir. Bilhassa büyük dinî şahsiyetlerin ruhî enginliği ve derinliği içinde dinî ve ahlâkî yaşayışlarının psikolojik bir yorumla araştırılması, kişinin dinî hayatının bilinmesi ve günümüze ışık tutması bakımından oldukça önemlidir. Öte yandan din psikolojisi gelecekte toplumun dinî hayatının oluşmasında yönlendirici özellik taşıyan din eğitimi ve temsilcileri için de vazgeçilmez bir disiplindir. İslâm dininin fert ve toplum açısından ortaya koyduğu evrensel değerlere iyice nüfuz edebilmek için bunların psikolojik anlamda yorumlanmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Din psikolojisinin ışığı altında ilmî zorlamalardan uzak ve dinî konuları rencide etmeden Kur'an ve hadislerin, özellikle Hz. Muhammed'in kişiliğinin psikolojik bir yaklaşımla yeniden yorumlanmasına büyük ihtiyaç vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de ruh, nefis, insan tabiatı ve normal-anormal insan tipleri, insanın psikolojik melekeleri, rüya, vahiy, fıtrat, iman, şirk, nifak,

riya, tövbe, irtidad, ihtidâ, hidâyet, dalâlet, istikamet, itaat, isyan, küfür, gıybet, haset, kin, intikam, af, ahlâk, ilim, itminan vb. kavramların din psikolojisi açısından ele alınması bazı önemli sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır.

Din psikolojisi, diğer din ilimleriyle ortak deskriptif (nitelendirici) metodu paylaşmakla beraber araştıracağı konuların çok çeşitli olması metodunu da o nisbette zenginleştirmektedir. Bu bakımdan metot konusu iki ana grupta toplanabilir. a) Açıklama metodu. Bu da dinî esaslara dayalı açıklama metodu, fenomenolojik metot, genel açıklama metodu

olmak üzere üçe ayrılır. b) Tecrübe metodu. Gözlem, tecrübî açıklama, garantileme (biyografiler, anketler, test, görüşme, istatistik, deney), düzenleme (ruhsal fonksiyonlara dayalı düzenleme, gelişmeye dayalı düzenleme, tiplere ayırma), yorumlama (biyolojik ve pragmatik yorumlama, tıbbî yorumlama, psikanalize dayalı yorumlama) vb. metotlardan oluşur.

İnsanın yüce varlığa yöneldiği ve dinî ilgilerinin ortaya çıktığı andan itibaren psikolojik realitenin de başladığı düşüncesinden hareketle din psikolojisinin tarihî gelişimi üç dönem halinde incelenmektedir. a) Bilimsel anlayışın henüz uyanmadığı dönem. b) Çağdaş anlamda sistemli ve bağımsız bir şekilde inceleme alanına girmeyen dönem. c) Dinî inanç ve hayatın bilimsel çerçevede araştırılmasına geçildiği dönem. Bu son merhalenin yaklaşık bir asırlık geçmişi vardır. İlimler arasında görülen uzmanlaşma hareketi XIX. yüzyılın sonlarında psikoloji alanında da vuku bulmuş, psikolojinin bağımsız bir bilim olmasına bağlı olarak kısa zamanda ortaya çıkan alt dalları arasında din psikolojisi de yerini almıştır.

Dinin psikolojik incelenişinde öteden beri iki yol takip edilmiştir. Bunlardan nitelendirici yolun kökleri çeşitli dinlerdeki mutasavvıf ve mistiklerin, ilâhiyatçı ve filozofların eserlerinde görülür. Yorumlayıcı yol ise dinin bilindiğinden ve görüldüğünden başka bir şey olduğu iddiasına dayanır. Günümüze kadar gelen bu iki anlayıştan nitelendirici olanı dine içten, yorumlayıcı olanı ise dıştan yaklaşmaktadır. İkisini birden yürütmek mümkün olmakla birlikte yazarların bunlardan sadece birine ağırlık verdikleri görülmektedir.

Din psikolojisi alanında çalışanlar genellikle bu bilim dalını, 1882'de Amerikalı G. Stanley Hall'in ahlâkî ve dinî eğitim konusundaki bir konuşmasında, insanın dindarlığı hakkında önemli psikolojik düşüncelerin eskiden beri bulunduğunu göstermesiyle başlatırlar. Aslında Alman Wilhelm Wundt (ö. 1920), hem psikolojiye bağımsızlık kazandırarak onu alt dallarının kurulabileceği bir noktaya getirmiş, hem de din psikolojisinde bugün bile kaynak alınabilecek çalışmalar yapmıştır. Din psikolojisi İngiliz-Amerikan, Alman ve Fransız yazarlarının yürüttüğü başlıca üç kanalda gelişme gösterdiyse de Batı'nın psikolojik ve dinî düşüncesindeki özelliklere ayak uydurmak zorunda kaldı. Öte yandan bu disiplin William James (ö. 1910), Sigmund Freud (ö. 1939) ve Carl Gustav Jung'un (ö. 1961) günümüze kadar etkileri devam eden çalışmalarına alan teşkil etti.

Din psikolojisi ilkin Amerika Birleşik Devletleri'nde parladı. Aslında sistematik bir din psikolojisi için gerekli elemanlar XVIII. yüzyılda hazırlanmış olmakla birlikte psikolojik prensiplerin dine uygulanmasını içine alan çalışmalar ancak bir asır sonra ortaya çıkabildi. Bugünkü haliyle din psikolojisi, zihnî bir gelişme sonucu sosyal ve şahsî faktörlerin etkisi, tabiat bilimlerinin XIX. yüzyıldaki hızlı gelişmesi, psikolojinin felsefeden ayrılıp istiklâlini kazanması, Amerikan üniversite ve bilimsel çevrelerinde diğer dinleri de öğrenmeye, araştırmaya imkân veren dinî bir hoşgörünün başlaması ve dinler tarihinin ilgi toplaması gibi âmillerin tesiriyle doğmuştur.

Önceleri gelenekçiler dini sadece bir bilgi veya ahlâk konusu olarak görürken daha sonra Friedrich Schleiermacher (ö. 1834), Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern adlı eserinde (Berlin 1799) dini ferdin şuurundan doğan bir güven duygusu ve bir tavır olarak ele aldı. Ardından İngiliz ve Amerikalı bazı düşünürler dini duygu, düşünce ve irade üçlüsü içinde açıklamaya başladılar. Ancak onlar düşüncelerini ilmî araştırmalarla pekiştirmediler. Öte yandan bu düşünürler dinde insan zihninin faaliyetini ön planda gördüler. Din psikolojisi, XIX. yüzyıl sonlarında büyük çapta Kuzey Amerika tecrübeciliğinin bir ürünü oldu. Bu hareketin odağını ihtidâ, dua gibi dinî tecrübe fenomenleriyle biyografi, gazete-dergi ve anketlerden toplanan münferit durumların dikkatlice incelenmesi ve değerlendirilmesi oluşturmaktaydı. Amerika'da bu hareketin

öncülerinden şu dört isim özellikle önemlidir: William James, G. Stanley Hall, James Henry Leuba (ö. 1946), Edwin D. Starbuck (ö. 1947). Bunlardan üçü Clark üniversitesinden yetişmiş ve Clark ekolünü oluşturmuştur.

G. Stanley Hall çocuk ve gençlik psikolojisi üzerinde çalıştı, on iki-on altı yaşları arasındaki çocukların dinî uyanışını anket yoluyla belirledi. Jesus, The Christ in the Light of Psychology (New York 1917) adlı kitabında metodik hususlar üzerinde durdu. Hall'i yine Clark ekolünden H. Leuba ve E. D. Starbuck takip etti. Her ikisi de ihtidâ olaylarını ilk araştırma konusu yaptı. E. D. Starbuck, din psikolojisi sahasındaki The Psychology of Religion adlı ilk eserini 1899'da yazdı. Starbuck, W. James ve G. S. Hall'in yönlendirmeleriyle dinî gelişme ve değişmeler üzerinde tecrübî çalışmalar yaptı. Onun geniş çapta olayları toplayıp ölçme ve değerlendirmelere girişmesi, Clark ekolü kadar bugün Amerikalı din psikolojisi araştırmacılarının da genel karakteristiği olmuştur. J. Henry Leuba, dindar meslektaşlarının aksine dinî tecrübede aşkın bir kaynağın söz konusu olmadığı, bunun tabii güçlerden kaynaklandığı kanaatine sahipti.

Clark ekolüne karşı olan geleneğin en meşhur temsilcisi, Amerika'nın en baştaki psikologu olarak bilinen William James'tir. Felsefede pragmatizm ekolünde yer alan, fakat bilimsel psikolojinin prensipleri üzerinde de çalışmış olan James, din psikolojisinin klasikleri arasında sayılan 1902'de yayımladığı The Varieties of Religious Experience adlı eserinin başında, J. Henry Leuba'nın da katıldığı tıbbî materyalizme erken bir cevap olarak dinî fenomenin psikofizyolojik durumlarla bir tutulamayacağını savundu. James'e göre bütün zihnî durumlar dış etkenlere değil bedensel durumlara dayanır; bir fikir veya tecrübenin gelişmesi sadece ferdin hayatındaki semerelerinin ışığında ele alınabilir. James, dinî olan ve olmayan durumları birlikte ele alarak bu durumları birbirinden ayıranın ne olduğunu, bunları tecrübe eden kimselerin hayatlarındaki önemlerini anlamaya çalışıyordu. Onun eserinde somut açıklama metodu kullanılmakta ve dinin sosyal olmaktan çok ferdî bir olgu olduğu savunulmaktadır. Dinin ilk ve önemli kaynağının duygu olduğunu ileri süren James, dini dindar bir insanın iç yaşantısı olarak ele almakta, dinin sübjektif yönünü, ferdin ruhundaki akislerini yakalamaya çalışmaktadır. James'in dinin bu iç dünya ile ilgili yönü hakkındaki çalışmaları, din psikolojisinin sınırlarını çizmek ve onu

dinin dış tezahürleriyle ilgilenen disiplinlerden ayırmak bakımından önemlidir. Onun, din fenomenine nitelendirici yaklaşımın ilk örneği sayılan eseri pek çok dile çevrildi ve önemli yankılar uyandırdı.

W. James'in öğrencisi olup dinler tarihi alanında da otorite sayılan James B. Pratt (ö. 1944), dinî tezahürleri nitelendirici bir yöntemle ele aldı. Pratt da James gibi özel bir metot getirmedi. Özellikle dinî şuur üzerinde duran Pratt'a göre din fert ve toplumların, alâka ve kaderlerini elinde tutan güç veya güçlere

karşı ciddi bir sosyal tavrıdır. Pratt, daha sonra geniş bir şekilde benimsenecek olan çeşitli dinlerden materyal almanın gerekli olduğu fikrinin öncülerindendir; bu bakımdan Amerika'da din psikolojisinin başlangıç devresinin zirvesi sayılır. Ancak 1930'lardan itibaren Amerika'da bu bilimsel alan bir gerileme devresine girdi. Bu dönemde Avrupa'dan intikal eden Freud'ün görüşleri zaman zaman dinle ilgili kitap ve makalelere de aksetti. Öte yandan Anton T. Boisen de (ö. 1965) tıpla dinin birbirinden yardım almasına ve psikiyatri klinikleriyle papazların iş birliği yapmasına dayanan yeni bir hareket başlattı.

1950'lerde yeniden dinin olumlu yanları üzerinde duran din psikolojisi çalışmaları gözükmeye başladı. Özellikle Gordon W. Allport'un kişilik-din ilişkilerine ağırlık veren The Individual and His Religion (New York 1950) adlı eseri hem teologların hem de psikologların ilgisini çekti.

Din psikolojisi gelişirken de gerilediğinde de leh ve aleyhinde bulunanlar olmuştur. Kilise mensuplarından bazıları dinlerini korumak düşüncesiyle din psikolojisi öğrenmeye çalışırken bazıları da bu bilim dalında dinin, dinî duygu ve düşüncenin temeline inme çabalarını bir çeşit engizisyon işkencesi yahut cesedin otopsisine benzetmişlerdir. Bu sonuncular, bilhassa inanca karşı olan davranışçılarla (behavyoristler) katı psikanalizcileri muhatap alıyorlardı. Dinî alanların dışındaki kimselerin, iman vb. dinî konuları sorgulamak suretiyle ortaya koyacakları açıklamaların dinî fenomeni anlaşılır hale getirebileceği yolundaki iddiaları kilise mensuplarını rahatsız ediyordu. Ayrıca dinle ilgili diğer ilmî yaklaşımların karşılaştığı itirazları din psikolojisi de paylaşmıştır. Bazı psikologlar dinle ilmin birbirine karıştırılmaması gerektiğini, herhangi bir din konusundaki

ilmî araştırmaların o dine inananlarca yapılmasının uygun düşmeyeceğini, zira bu tür araştırmaların tarafsız ve güvenilebilir olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Psikologların din karşısındaki olumsuz tavırları ders kitaplarına da yansımıştır. G. Allport, 1948'de basılan bir eserinde o dönemde okutulan elli ders kitabının çoğunda dinî tecrübe ve onunla ilgili zihnî faaliyetler konusunda hiçbir şey bulunmadığından yakınmıştır (bk. Wulff, s. 34). 1950-1970 yılları arasında da durum böyledir. Ancak 1980'den itibaren Amerika'daki ders kitaplarının % 89,2'sinde bir vesile ile din zikredilmektedir.

Din psikolojisinin 1950'lerde Amerika'da yeniden canlanmasının sebeplerinden biri, dinin hem akademik çevrelerde hem de halk nezdinde ilgi görmeye başlamasıdır. Ayrıca dinler tarihinin çeşitli kiliselerce bir çalışma alanı olarak görülmesi yanında Wilfred C. Smith'in öncülüğünü ettiği, dinî inançların temel insanî nitelikler arasında olduğu fikriyle bunların eğitilebileceği, kontrol edilebileceği, sağlamasının yapılabileceği yönündeki düşünce ve gelişmelerin de bunda rolü olmuştur. Öte yandan behavyoristlerin, davranışların kökeni açısından insanın iç dünyasını araştırmalarının da din psikolojisinin gelişmesine katkıda bulunduğu ileri sürülmüştür. Bütün bu gelişmeler sonucunda din psikolojisi teoloji okullarında, daha ziyade dinler tarihi programları içinde veya psikoloji bölümlerinde okutulmaya başlanmıştır.

Din psikolojisi Amerika'da psikologların gayretiyle gelişmişken Almanya'da filozof ve teologlar tarafından oluşturulmuştur. Almanya'da din psikolojisine karşı gittikçe çoğalan ilgiye, W. James ve E. D. Starbuck'tan başlayarak Amerikalılar'ın bu alandaki eserlerinin tercümesi yeni bir yön kazandırmıştır. Bu yeni alana psikolog W. Wundt önce tek başına yardımda bulundu. Wundt dil, mit ve din gibi kültürel tezahürlerin nesnelleştiği yüksek zihnî ilerlemelerin halk psikolojisi vasıtasıyla anlaşılabileceğini ileri sürdü ve din psikolojisinde Amerikan geleneğinin ferdî psikoloji tekniklerini faydasız buldu. Zira ona göre fertlerin dindarlığı örf ve âdetler, dil, sanat, ahlâk gibi toplumsal kültür elemanlarının oluşturduğu çevreden kaynaklanır. Bununla beraber mitin tedrîcî gelişmesinden oluşan din, beşer mücadelesinin en yüksek gayesinin gerçekleştiği, tabiat üstü âlemin bir parçası olan dünyamızla ilgili üstün bir duygudur.

W. Wundt'un öğrencisi ve Würzburg ekolünün önderi olan Oswald Külpe (ö. 1915), ferdin dinî yaşantısının kontrollü bir iç gözlem yoluyla kavranılabileceğini savunuyordu. Onun bu yöntemini öğrencilerinden bir Protestan teologu ve Dorpat ekolünün kurucusu olan Karl Girgensohn (ö. 1925) sistemleştirdi. Girgensohn, sistematik tecrübî bir iç gözlem yoluyla dinî tecrübenin ifade edilemez bir duygu olmadığının anlaşılabileceği, dinî düşüncelerin konusunun bir kimsenin cevap vermek zorunda kaldığı tartışılamaz, şüphe götürmez bir olgu oluşturduğu sonucuna ulaştı. Öğrencileri bu tecrübî çalışmaları devam ettirdiler.

Modern derinlik psikolojisi açısından dinin ilk incelenişi, S. Freud'ün saplantılı hareketler ve dinî uygulamalarla ilgili bir tebliğinde görülür (1907). Bir psikiyatri doktoru olan Freud'ün dinle ilgili olarak Totem und Tabu (Wien 1913), Die Zukunft einer Illusion (Wien 1927), Der Mann Moses und die monotheistische Religion (Wien 1939) gibi kitaplarında ortaya koyduğu görüşleri uzun tartışma ve tepkilere yol açmıştır. Freud'ün psikanalitik açıdan din açıklaması, dinî inanç ve uygulamaların çocukluktaki korku ve isteklerden, özellikle Oidipüs kompleksinden (erkek çocuğun annesine ilgisi) kaynaklandığı şeklindedir. Ona göre din, çocuklukta başlayan suçluluk duygularını yatıştırma yoludur. Tanrı inancı ise şefkatli, merhametli çocukluk devrinde sevilen, korkulan bir "baba" tasavvuruna dayanır. Dinî düşünceleri kuşatan kutsallık, suçluluk duygularının beşerî kaynaklarını saklı tutmak için bir kılıftır. Bu da dinin aklî olmadığını gösterir. Freud, ruhun şuur altına inerek iç hayatın sırlarını öğrenmek istemişti. Takipçileri, psikanaliz vasıtasıyla dinî fenomenleri anlamaya çalışmışlardır. Dinin psikanalizci yöntemle tenkidi, din fenomenini çocukluk devriyle ilgili veya nevrotik temayüllere bağlamıştır. Bununla beraber bazı teologlar psikanalizi dinî inanç ve uygulamaları arındırmak için de kullanmışlardır. Bir misal olarak Oskar Pfister (ö. 1956) adlı İsviçreli bir Protestan papazı zikredilebilir. Pfister dinî patoloji ile ilgilendi ve geniş bir "din hijyeni" geliştirdi.

Ateist Freud'ün öğrencisi C. G. Jung dine saygılı bir kimse idi. Jung, buluşları ve yorumlarıyla üstadının aşırı ferdiyetçiliğinden ayrıldı. Ona göre dinî şekillerin altında yatan şuur dışı güçler daha çok olumlu karaktere sahiptir. Dinin fert için vazgeçilemeyecek önemli bir psikolojik görev

olduğu kanaatini taşıyan Jung, her ne kadar Freud'ün kişisel irrasyonel şuur dışı dediği şeyi kabul etmekteyse de onun altında insanlık âleminin dinî geleneklerini oluşturan şeylerin kollektif şuur dışının (mâşerî vicdan) bulunduğunu ileri sürdü. Toplumların geçmişte kazandığı âdet ve sembollerin nesilden nesile geçmekte olduğuna inanan Jung'a göre insan ruhunun temel

faaliyetinin dinamiği dinî gelenekleri anlamasıdır. Jung, analitik açıdan geniş bir din psikolojisi araştırmasına giren bir kimse olarak birçok Avrupalı ve Amerikalı din bilginini etkiledi.

Din psikolojisinde derinlik psikolojisi, nitelendirici yaklaşıma taraftar olan bilginler arasında Almanya'da tutundu. Bu nitelendirici gelenek mensupları biyografiler, şahsî dokümanlar (itiraflar, otobiyografiler, mektuplar, şiirler, hâtıra defterleri), röportajlar gibi dinî tecrübeye ışık tutabilecek objeler üzerinde çalıştılar; dinler tarihinden dinî eğitime kadar kendilerine yardımcı olacak çalışmalardan ve istişarelerden de destek aldılar. Rudolf Otto, Das Heilige (Breslau 1917) adlı eserinde kutsal ve kutsallık tecrübesi üzerinde durdu. Friedrich Heiler'in Das Gebet (Munich 1918) adlı eseri de artık klasikler arasına girmişti. Heiler de Otto gibi geniş bir tarihî süreç içerisinde dini ele alıp dinin bulunduğu her yerde, onun özünde karışık bir fenomen yatsa da kesin şekilde bir dindarlığın da söz konusu olduğunu vurguladı. Eserinde ilkel kabile mensuplarının gayri ihtiyarî, ateşli bir şekilde Tanrı'ya yakarmalarından yüksek mistik vecd içindeki tazarru ve niyazlara kadar duanın çok farklı uygulanışlarının tipolojisini verdi. Heiler, din psikolojisi araştırmacıları için mistisizmin önemi üzerinde ciddi bir şekilde duran ilk psikologdur.

Amerika'da nitelendirici yönteme göre sistematik ölçme ve nedensel açıklamaya ilgi daha fazla olmuştu. Bu ülkede R. Otto ve F. Heiler'in eserleri hemen tercüme edildiyse de Avusturyalı Freud ile İsviçreli Jung'un eserleri daha çok ilgi topladı.

Alman geleneğinin kaderi de Amerika-Britanya'nınkine benzer bir çizgi takip etti. 1920'lerde bu alanla ilgilenenler azaldı. 1950'lere doğru yeniden canlanmasına rağmen Alman geleneği eski durumunu ve Avrupa'daki liderliğini yeniden elde edemedi.

Fransız geleneği de diğer iki din psikolojisi geleneğinde olduğu gibi XIX. yüzyıldaki bazı bilgin ve filozofların zemin hazırlamasıyla oluştu. Bunlar arasında en kayda değer olanlar, filozof Maine de Biran ile (ö. 1824) bir Protestan teologu olan Auguste Sabatier'dir (ö. 1901). Biran, insanın bilgisinin irade faaliyetine dayanan iç tecrübeden doğduğunu ileri sürdü. Biran'ın iç gözleme ve iç tecrübeye dayanan görüşleri dinî öznelliğin psikolojisine giden yolu hazırladı. Sabatier ise dini kişisel bir dindarlık, Tanrı'nın insana sunduğu bir iç ilham ve ilâhî vergi olarak gördü. Fransız din psikolojisinin gelişmesinde Biran daha etkili oldu. Bu alanda Fransa psikopatolojideki çalışmalara katkıda bulundu. Zihnî hastalıklar ve din münasebetine ilgi diğer iki gelenekte de bulunmakla birlikte Fransa'da devamlı oldu. Zihnî hastalıklarla uğraşan doktorlar çeşitli dinî saplantılar, hezeyanlar ve aşırılıklarla ilgilendiler; böylece çok sayıda benzer semptomlarla karşılaştılar; dinî tecrübenin müstesna şekillerini oluşturan mistik ve diğer farklı durumlar onların gözlerinden kaçmadı. Meselâ Paris'te meşhur bir nöroloji kliniğinde çalışan ve Freud'un hocası olan Jean Martin Charcot (ö. 1893), cin tasallutlarının deliliğin bir şekli olduğunu ileri sürdü. Charcot'un din psikolojisi bakımından önemli bir talebesi de Pierre Janet oldu. Janet müstesna dinî durumlar üzerinde ilgi çekici çalışmalar yaptı. Madeleine adlı bir hastasını on dört yıl süreyle her gün takip etti. Madeleine, mistik bir vecde girerek Tanrı ile birlik sağladığını zannedip haça gerilmiş gibi kolları açık kımıldayamadan kalıyor, Tanrı'dan ayrıldığını hissettiğinde işkenceye uğramış gibi kıvranıyor, bir yılda çeşitli zamanlarda vücudunun haça gerilmeye tekabül eden yerlerinde yaralar oluşuyordu. P. Janet'in hocası ve yine aynı çerçevede çalışan Theodule Ribot (ö. 1916), böyle mistik dinî durumları bedenî fizyolojik şartlara bağlamaktaydı. Ona göre dinî duygu patolojik hale iki durumda yol açıyordu: Suçluluk ve korku duygularıyla içine düşülen melankoli ve depresyonda; şiddetli aşkta. İsviçreli Ernest Murisier de (ö. 1903) patolojik metodu kullananlardandır. Ona göre dinî duygulardan kaynaklanan hastalıklar dindeki ferdî ve sosyal elemanlardan ileri gelmektedir. Ancak bazı bilginler patolojik hipotezin sadece müstesna dinî tiplere mi, yoksa bütün olarak dine mi uygulanması gerektiği konusundaki tartışmalarda bunun sadece büyük mistiklere özgü olduğu görüşüne ulaştılar. Bunlardan biri olan Henri Delacroix, Saint Teresa, Madam Guyon vb. büyük mistikler üzerinde araştırmalar yaptı. Delacroix'in görüşü Katolik çevrelerde kabul

gördü.

İstisnaî zihnî durumlarla ilgilenen Fransız ekolü mensubu bir diğer İsviçre asıllı psikolog Theodore Flournoy (ö. 1920) din psikolojisiyle ilgili ciddi çalışmalar yapmış, bu bilim dalının prensip ve metotları konusunda önemli noktalar üzerinde durarak onun kurucuları arasına girmiştir. W. James ve W. Wundt ile yakın arkadaşlığı olan T. Flournoy tecrübî psikoloji alanında çalıştı. Cenova Üniversitesi'nde medyumlarla ilgili parapsikoloji çalışmalarında şuur altı tezahürler üzerinde durdu. T. Flournoy'un üstatlığını yaptığı Fransız eklektik Protestan geleneği insanın dindarlığının tabii ifadesi üzerinde durdu. Georges Berguer (ö. 1945), bu geleneğin Flournoy'dan sonra en önemli siması oldu. Berguer, din psikolojisi açısından Îsâ Mesîh'i diğerlerinden ayıran özellikleri inceledi. Bu geleneğin mensupları derinlik psikolojisinden, daha önceki Amerikan ve Fransız literatüründen etkilendiler. Bunlardan biri de Pierre Bovet'tir (ö. 1965). Bovet Tanrı'ya karşı sevginin, ana babanın çocuk tarafından tanrı gibi görülmesiyle ilk kaynağını bulduğu inancındaydı. Jean Piaget (ö. 1980), Flournoy'un öğrencilerinin oluşturduğu bu geleneğin bir üyesi olarak Tanrı hakkında iki yol üzerinde durdu. Bunlardan ilki, aşkın Tanrı'ya giden sebepler zinciri olarak bizim dışımızda iken diğeri bizim içimizde bulunarak bizi Tanrı'ya ulaştıran yoldur. Bovet gibi Piaget de çocuğun ana baba ile sürdürdüğü ilişkilerle Tanrı'ya yöneldiği düşüncesindeydi. Ancak Piaget klasik teolojinin aşkın Tanrı'sının bir sembol, günah ve kefaret ahlâkının ise sosyal sınırlamanın bir mahsulü olduğunu, buna karşı Îsâ'nın bir sevgi ahlâkını ve yine sevgi Tanrı'sını teklif ettiğini ileri sürdü.

Din psikolojisi çalışmaları günümüzde sadece bu üç geleneğe inhisar etmez. Hindistan ve Japonya gibi diğer bazı ülkelerde de önemli çalışmalar yapılarak artık bu alan Batı tekelinden çıkmıştır. Türkiye'de din psikolojisi alanında ilk bilimsel çalışmaları 1950'lerden sonra Bedi Ziya Egemen başlatmış, bunu Neda Armaner devam ettirmiştir. Halen (1993) ilâhiyat fakültelerinde din psikolojisi alanında lisans ve lisansüstü öğretimi yapılmakta, çalışma ve araştırmalar sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

E. J. Sharpe, “Psychology of Religion”, DCR, s. 513-517; E. D. Starbuck, The Psychology of Religion, New York 1899; W. James, The Varieties of Religious Experience, Cambridge 1902; T. Flournoy, Les Principes de la psychologie religieuse, Wien 1903; J. H. Leuba, A Psychological Study of Religion, New York 1912; W. Stählin, “Experimentelle Untersuchungen Über Sprachpsychologie und Religionspsychologie”, Archiv für Religionspsychologie, Wien 1914, I, 117-194; K. Girgensohn, Der seelische Aufbau

des Religiösen Erlebens, Leipzig 1921; W. Gruehn, Religionspsychologie, Leipzig 1926; E. T. Clark, The Psychology of Religious Awakening, New York 1929; V. Grönbaek, Om Beskivelsen of Religioese Oplevelser, Kopenhagen 1935; P. E. Johnson, Psychology of Religion, New York 1945; G. Berguer, Traité de la psychologie de la religion, Lausanne 1946; G. W. Allport, The Individual and His Religion, New York 1950; L. W. Grensted, The Psychology of Religion, Oxford 1952; Bedi Ziya Egemen, Din Psikolojisi, Ankara 1952; W. H. Clark, The Psychology of Religion, New York 1958; W. W. Meissner, Annotated Bibliography in Religion and Psychology, New York 1961; G. S. Spinks, Psychology and Religion, Boston 1965; P. W. Pruyser, A Dynamic Psychology of Religion, New York 1968; a.mlf., The Psychology of Religion, Historical and Interpretative Readings (ed. O. Strunk), Nashville 1971; A. Vergote, Psychologie Religieuse, Bruxelles 1969; a.mlf., The Religious Man, Dublin 1969; a.mlf., Religion, foi, incroyance, Bruxelles 1983; Psychology and Religion (ed. L. B. Brown), Harmondsworth 1973; W. E. Oates, The Psychology of Religion, Waco 1973; D. Capps v.dğr., Psychology of Religion, Detroit 1976; Current Perspectives in the Psychology of Religion (ed. H. N. Malony), Michighan 1977; Neda Armaner, Din Psikolojisine Giriş I, Ankara 1980; A. Godin, Psychologie des experiences religieuses, Paris 1981; D. C. Bateson – W. L. Ventis, The Religious Experience: A Social Psychological Perspective, Oxford 1982; Kerim Yavuz, Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi (712 Yaş), Ankara 1987; a.mlf., “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”, EAÜİFD, sy. 5 (1982), s. 87-108; a.mlf., “Din Psikolojisinde Metod Meselesi ve Yeni Gelişmeler”, a.e., sy. 7 (1986), s. 153-185; a.mlf., “Günümüzde Din Psikolojisi”, a.e., sy. 8 (1988), s. 253-

263; Mahmud Osmân Necâtî, el-Kurʾân ve ʿilmüʾn-nefs, Beyrut 1987; D. M. Wulff, Psychology of Religion, Classic and Contemporary Views, New York 1991, s. 5-40; James W. Heisig, “Psychology of Religion”, ER, XII, 57-66.

Kerim Yavuz

D) Din Sosyolojisi.

Sosyolojik metot, düşünce ve yaklaşımların dinî alana uygulanması ile ortaya çıkan din sosyolojisi dinlerin inanç sistemlerini, ibadet şekillerini, müesseselerini, içtimaî tezahürlerini, bunların zamanla hangi sosyal şartlara bağlı olarak değişme gösterdiklerini, değişme şekillerini, sosyal sınıflarla ilişkilerini, dinî grup ve cemaatleri, çeşitli dinî ahlâk türlerini inceleyen bir bilim dalı olarak XX. yüzyılın başlarında bağımsızlığını kazanmıştır. Din sosyolojisi, muhteva itibariyle bütün dinleri inceleyerek genel sonuçlara varıyorsa “genel din sosyolojisi”, sadece bir din veya mezheple ilgileniyorsa “özel din sosyolojisi” adını alır. Ancak genel ve sistematik bir dinler sosyolojisinin olabileceği savunulmakla birlikte sadece bir dini veya mezhebi konu edinen din sosyolojileri de vardır. İşte bu çerçevede İslâm dünyasında İslâm sosyolojisi adıyla yeni bir disiplin doğmuştur.

Din sosyolojisinin konusu ilim adamlarınca farklı şekillerde değerlendirilmektedir. Fransız sosyologu E. Durkheim ve onu takip edenler, dinin mahiyetini ortaya koymak maksadıyla “ilkel” diye nitelendirdikleri dinleri en saf ve yalın haliyle ele alarak tarihî ve etnolojik malzemeler yardımıyla tahliller yapmışlardır. Din sosyolojisinin kurucusu olarak kabul edilen M. Weber, E. Troeltsch, W. Sombart ise bu bilim dalının din-toplum ilişkilerini ve karşılıklı tesirlerini konu edinmesi gerektiğini savunurlar. Bunlara göre bütün faktörler fonksiyonel olarak birbirine bağlı olduğu için dinin ekonomik hayata tesirleri olduğu gibi ekonomik faktörlerin de dinî hayata tesirleri vardır. Din sosyolojisi dinin mahiyetini araştırmak yerine dini sosyal davranışın belli bir tarzı olarak ele almalı ve bu açıdan onun

etkilerini ve şartlarını incelemelidir.

Din sosyolojisinin konusu dinin toplumla ilişkileri ve karşılıklı etkileşim tarzları olarak gösterilmesine rağmen bu disiplinin klasiklerinde daha çok dinin topluma olan etkileri üzerinde durulmuştur. Bununla beraber Weber ve onu takip edenlerin gayretleriyle din sosyolojisi, Durkheim ekolünün yaptığı gibi etnoloji verilerine dayanan bir iptidai dinler araştırması olmaktan çıkmış, inançların geçirdiği değişmeleri ve bunların hangi sosyal şartlara bağlı olduğunu, günlük hayata ne oranda yansıdığını, şehir, köy veya çeşitli sosyal gruplarda hayata yansıma şekillerini incelemeye yönelmiştir. 1960'lı yıllardan sonra gerek uygulamaya ağırlık veren Amerika'daki, gerekse teoriyi öne alan Avrupa'daki çalışmalarda dinin ve özellikle Hıristiyanlığın modern dünyaya intibakı, sekülarizm, çağdaşlaşma, ihtidâ, irtidat, klasik ve modern dinî gruplar, Hıristiyanlık'ta ve bilhassa İslâm'da fundamantalizm, geleneksel ve sivil din, din ve muhtelif dinî organizasyonlarda kadının eski ve yeni durumu, din ve aile, dinî farklılaşma, dinî bütünleşme, din ve gelişme, çeşitli dinî ahlâk türleri gibi konular din sosyolojisinin başlıca meselelerini oluşturmuştur.

Genel sosyolojinin bir dalı olarak ortaya çıkan din sosyolojisi kelâm, din psikolojisi, din fenomenolojisi ve dinler tarihini tamamlayan ve bunlarla iş birliği yapan bir disiplindir. Diğer taraftan hukuk ve siyaset biliminin konusu olan devlet, ekonomi, kültür ve siyasetle din arasındaki ilişkilerden dolayı din sosyolojisi bu tür sosyal bilimlerle de yakından ilgilidir. Din sosyolojisinin değişik bilim dallarıyla yakın ilişki içinde bulunması ve geniş bir çalışma alanına sahip olması, araştırmalarda din ve ilâhiyat bilimlerinin metotları yanında genel sosyolojide kullanılan metotları da takip etmesini zorunlu hale getirmiştir. Bunlar genel olarak vasıflama ve gözlem şeklindeki metotlardır.

Din sosyolojisi, XX. yüzyılın başında bağımsızlığını kazanmış genç bir bilim dalı olmakla birlikte eski çağlardan beri din, dinî inançlar, ibadetler, dinî kurumlar ve bunların sosyal hayata tesirleriyle cemiyetin bunlara etkileri gibi konular üzerinde de düşünülmüş ve çalışmalar yapılmıştır. Mukaddes kitapların peygamberler tarihiyle ilgili izahları bu konunun ilk vesikaları sayılır. Eski Yunan düşüncesinde din sosyolojisine dair önemli bilgilere rastlanmaktadır. Eflâtun'u (m.ö. 347) fikirlerinden dolayı ilk din

sosyologu olarak görenler vardır. Eflâtun felsefe, ahlâk ve siyaset sisteminin temeline dini koymak istemiş, Devlet ve Kanunlar adlı eserlerinde din ve dinin toplum hayatındaki öneminden söz etmiştir. Aristo (m.ö. 322) din hakkındaki görüşlerini daha çok metafizik ve psikolojik temellere dayandırmıştır.

İslâm düşünce tarihinde sistematik tarzda ve belirli bir disiplin içinde olmasa da tefsir, hadis, fıkıh, İslâm tarihi ve İslâm felsefesi gibi değişik ilimlerde din sosyolojisi konularıyla ilgili birtakım değerlendirme ve yorumlar mevcuttur. İslâm felsefesinin önde gelen simalarından Fârâbî (ö. 339/950), din ve toplumla ilgili fikirlerine özellikle es-Siyâsetü'l-medeniyye, Tahsîlü's-saâde, el-Medînetü'l-fâzıla, Kitâbü'l-Mille ve Fusûlü'l-medenî adlı eserlerinde yer vermiştir. Din sosyolojisinin önemli meselelerinden olan dindevlet konusunu işlediği birinci ve üçüncü eserlerinde görüşlerini genelde ulûhiyyet ve nübüvvet nazariyesi çerçevesinde işleyen Fârâbî siyasî otoriteyi temsil eden hükümdarı, fazilet ve hikmeti şahsında toplamış bir kişi olarak nübüvvet hırkası giymiş bir Eflâtun şeklinde göstererek peygamberliğin ve dinin toplum hayatındaki önemini ortaya koymaya çalışmıştır.

Gazzâlî de (ö. 505/1111) din sosyolojisinin üzerinde durduğu dindevlet, din-toplum, din-hukuk, din-iktisat ve

din-ahlâk meseleleriyle ilgili görüşlerini daha ziyade İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Nasîhatü'l-mülûk, Kimyâʾü's-saʿâde, el-İktisâd fi'l-iʿtikād gibi eserlerinde ortaya koymuştur. Dindevlet münasebetlerindeki karşılıklı bağımlılığı bir teşbihle anlatan Gazzâlî'ye göre bunlar ikiz kardeş gibidirler; din insan cemiyetinin temeli ise hükümdar da (yani devlet) bu temelin koruyucusudur. Böylece Gazzâlî devlet düşüncesinin oluşumuyla ilgili temellendirmesinde olsun, din ve devletin lüzumu konusunda olsun seleflerinin ideal toplum anlayışlarından ayrılıp sosyal realiteden, gerçek toplumdan hareketle görüşlerini serdetmiş, cemiyetin dinî-sosyal realitesine dayanmayı esas alarak tecrübî din sosyolojisine ışık tutmuştur. Hayatı boyunca yaptığı çalışmaların ana hedefi, tevhid inancı ve peygamberin risâleti etrafında bütün müslümanları birleştirmek ve İslâm cemaatinin bütünleşmesini sağlamak olan Gazzâlî bu maksatla fanatizm, taklit ve mezhep taassubu ile ısrarla mücadele etmiştir. Eserlerinde Ehl-i sünnet

dışındaki mezhepler yanında çeşitli tarikat, fırka ve dinî gruplar hakkında bilgiler vermiş, böylece din sosyolojisinin önemli bir konusunda kendisinden sonra gelenlere rehberlik yapmıştır.

Gazzâlî İhyâ'ü ʿulûmi'd-dîn'de iman, ibadet ve öteki dinî yaşayış ve davranış biçimlerinin belli başlı kategorilerine temas ederken dinî tecrübenin teorik ve pratik anlatımlarına, çalışma, helâl ve haram kazançlar, alışveriş, faiz vb. konulara eğilerek dinî, iktisadî, ahlâkî yaklaşımlara yer vermiş olmakla modern din sosyolojisinin hazırlanmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Ayrıca Gazzâlî, diğer İslâm bilginleri gibi tarihî metodu benimsemekle birlikte görüşlerini çeşitli tarihî ve an'anevî misallerle takviye ederken Hz. Peygamber'in sünnetini, ashap ve tâbiînin âdet ve uygulamalarını ön plana çıkarmak suretiyle bir bakıma İslâm sosyolojisine örnek teşkil edecek bir yol takip etmiştir.

İslâm dünyasında dinî gruplar meselesini ele alan bir başka kişi Şehristânî'dir (ö. 548/1153). el-Milel ve'n-nihal adlı eserinde muhtelif İslâm fırkaları ve inançları yanında çeşitli dinler ve felsefî ekoller hakkında bilgi vermiş, fırkalar ve mezhepler arasında mukayeseler yapmıştır. Onun bu çalışması hem dinler tarihi, kelâm, mezhepler tarihi, İslâm felsefesi gibi dinî ve aklî ilimler hem de din sosyolojisi için önemli bir kaynaktır.

Din sosyolojisinde önde gelen isimlerden biri de meşhur Mukaddime'sinde din sosyolojisiyle ilgili değerlendirmelere yer veren İbn Haldûn'dur (ö. 808/1406). Ona göre insan türü için birlik (ictimâ) ve toplu yaşama zaruridir. Aksi takdirde insanların varlığı ve onlar vasıtasıyla Allah'ın âlemi mâmur ve insanları kendisine halife kılma yolundaki iradesi tam olarak gerçekleşmiş olmaz. Hükümdarlığı insan için tabii bir özellik ve siyasetin icabı olarak gören İbn Haldûn, hükümdarlığın nübüvvetle irtibatını kuran filozofları (Fârâbî gibi) tenkit ederek barışın bir peygamber vasıtasıyla şer'î esaslar dahilinde temin edilebileceği gibi, gayri müslim bir hükümdar ve din dışında tesbit edilen esaslarla da sağlanabileceğini belirtir. Yine ona göre büyük devletler ancak din asabiyetiyle kurulabilir ve yaşatılabilir.

İbn Haldûn, halkın zamanla siyasî otoriteye itaati Allah'ın değiştirilemez, aksi düşünülemez bir fermanı gibi telakki etmesiyle bir tür halk itikadının meydana geldiğini belirterek bunun toplumların siyasî hayatına yansımasını

ve sultan karizmasının oluşumunu açıklarken âdeta Weber'e önderlik etmektedir. Ona göre devleti elde bulunduranların idareleri sağlamlaşıp istikrar kazanınca bu istikrar birkaç nesil boyu babadan oğula intikal eder; bu intikal süreci insanların hânedanlara gönüllü itaatlerini kolaylaştırır, hatta giderek teslimiyet göstermenin dinî bir emir olduğuna inanmalarına vesile olur. Böylece halk hânedanlar için savaşırken Allah için savaştığını düşünür. Neticede devletin devamı için nesep asabiyetinin yerini dinî asabiyet alır. İbn Haldûn, kelâm kitaplarında itikada dair konulara imâmet meselesinin de eklenmesini böyle bir gelişmenin sonucu olarak gösterir (Mukaddime, I, 480-481).

İbn Haldûn, coğrafî şartlara bağlı olarak gördüğü refah ve bolluğun bedenin çeşitli halleriyle din ve ibadet üzerinde etkisi olduğunu belirterek iktisadî ve coğrafî unsurlarla dinî yaşayış arasındaki ilişkiye temas eder. Ona göre sıkıntı ve darlık içinde yaşayanlar zenginlere ve refah içinde yaşayanlara oranla daha iyi bir ahlâka ve dinî yaşayışa sahiptirler, ibadete daha düşkündürler. Bunun için şehirde ve kasabalarda dindar insanlar daha azdır (a.g.e., I, 346-347, 420-421). Günümüzde sanayileşmiş ve şehirleşmiş ülkelerde ekonomik kalkınma ile birlikte dindarlığın zayıfladığı tesbit edilmiştir. İbn Haldûn'un dinin sosyal önemi ile din-cemiyet ilişkilerini müşahede ve tecrübeye dayanarak ele almasına bakarak onun bugünün modern tecrübî din sosyolojisinin hazırlayıcısı olduğu söylenebilir.

İslâm düşünce tarihinde ayrıca tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf, İslâm tarihi ve medeniyeti gibi İslâmî ilimler alanında yapılan çalışmalarda da din sosyolojisinin tarihçesi yönünden oldukça önemli bilgilere rastlanır. Günümüzde oluşturulmaya çalışılan İslâm sosyolojisi bu temel klasiklere dayanma gayreti içindedir.

Din sosyolojisinin kuruluşu, sosyolojinin bağımsız bir ilim dalı olarak doğmasında rol oynayan A. Comte, E. Durkheim ve M. Weber gibi tanınmış bilginlerin çalışmaları sayesinde olmuştur. Comte, metafizik yaklaşımlara tepki şeklinde ortaya çıkan pozitivist ve evrimci görüşlerin etkisinde kalmış ve insanlığın gelişimini üç merhalede inceleyerek ilk merhaleye "teolojik hal" adını vermiştir. İkinci ve üçüncü merhaleyi temsil eden metafizik ve pozitif dönemlerde de dinin önemli bir sosyal faktör olarak varlığını koruyacağını belirten Comte, vahye dayalı dinlerin

geçerliliklerini yitirdiklerini iddia ederek pozitif gerçeklere dayanan, sevgiyi, düzeni ve ilerlemeyi temel hedef olarak kabul eden bir insanlık dininin kurulmasını önermiştir.

Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse (Paris 1912) adlı eserinde dinle ilgili görüşlerini açıklamıştır. Ona göre felsefe, ilimler, ahlâk, hukuk, kısaca sosyal düzen dinden doğmuştur. La Suicide (Paris 1897) adlı eserinde de dinin ahlâkî ve mânevî kuvvetini, intiharlarda dinî inançların oynadığı rolü ortaya koymuştur. Bununla beraber tesbitlerini ilâhî ve evrensel dinlere değil nisbeten sınırlı bir cemaate ait totemizme ve Uzakdoğu dinlerine istinat ettirdiği için onun din sosyolojisi, etnolojik verilere dayanan bir iptidai dinler sosyolojisi özelliği göstermektedir.

Gerçek anlamda din sosyolojisinin kurucusu kabul edilen M. Weber, Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu başlığıyla Türkçe'ye çevirilen (trc. Zeynep Arıoba, İstanbul 1985) Die Protestantisch ethik und der Geist des Kapitalismus (1904) adlı eserinde ve 1904'ten sonra yayımlanan makalelerinde din, toplum ve iktisat konularına ağırlık vermiştir. Bu makaleler daha sonra Gesammelte Aufsaetze Zur Religionssoziologie (I-III, Tübingen 1922-1923) adlı eserde toplanmıştır.

Denemelerinde Konfüçyanizm, Taoizm, Hinduizm, Yahudilik ve Hıristiyanlığı inceleyen Weber çalışmalarında İslâmiyet'e yeteri kadar yer vermemiştir. Onun din sosyolojisiyle ilgili çalışmalarında esas mesele, dinlerin doğruluğu veya yanlışlığı değil birbirinden farklı tarihî şartlarda ortaya çıkan dinlerin günlük hayattaki yani siyasî, idarî, ekonomik ve ahlâkî davranışlar üzerindeki tesiridir. Bununla birlikte tek yönlü bir yaklaşım taraftarı olmayan Weber, sosyal yapının dinî hayatın şekillenmesinde oldukça önemli tesirleri bulunduğunu ileri sürmüştür. Böylece dini bir değişken olarak kabul edip sosyal ve ekonomik hayat üzerine tesirini anlamayı ve tesbit etmeyi ilmî bir zaruret şeklinde görmüştür.

Gelişmeye uygun olup olmama bakımından dinleri, insanın dünyaya uyumunu kolaylaştıran dinlerle kurtuluş vaad eden dinler diye ikiye ayıran Weber, adı geçen eserinde dini yaşayan sosyal biçimiyle ele alarak ekonomik düzenle ilgisini incelemiştir. Sosyal değişim ve gelişimde dinin oynadığı rol üzerinde duran Weber, Protestanlığın kapitalizmin oluşumunda

ve toplumun örgütlenmesinde icra ettiği fonksiyonları ortaya koymuştur. Ona göre Protestan ahlâkının Avrupa'da yarattığı yeni değerler ve iş ahlâkı kapitalist birikimi hızlandırmış, disiplinli iş ve meslek adamını şekillendirmiştir.

Weber'in araştırmalarının eksikliklerini E. Troeltsch tamamlamıştır. Bütün çalışmalarını Hıristiyanlığın tarihî sosyolojisine hasreden Troeltsch, Ortodoks olanlar ve olmayanlar arasındaki inanç zıtlıklarının ötesinde Hıristiyanlığın iç farklılıklarını pozitif bir plan çerçevesinde işlemiş, Weberci anlamda son derece başarılı sosyolojik tipler ortaya koymuş ve böylece özel din sosyolojisinin bir örneğini sergilemiştir.

Sistematik ve tarihî din sosyolojisinin ilk denemesi, Weber'in öğrencisi olan J. Wach tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu konudaki ilk çalışması olan Einführung in die Religionssoziologie (Tübingen 1931), din sosyolojisine giriş mahiyetinde bir eser olup bunu Sociology of Religion (Chicago 1944 [Din Sosyolojisi, trc. Ünver Günay, Kayseri 1990]) takip etmiştir. Mukayeseli ve kavrayıcı bir din sosyolojisini savunan Wach, metot bakımından çok defa Weber'e bağlı kalarak din adamları tipolojisi oluşturmuş, dinî düşünce ve telakkilerin sosyal fonksiyonlarına işaret etmiş, dini cemiyetle açıklamak için sosyal olayları zorlamaksızın din-cemiyet ilişkisini araştırmış, bu amaçla arkaik-ilkel dinleri en küçük ayrıntıları ile sosyolojik araştırmaya açmıştır.

Soziologie der Religion (Bonn 1947) adlı eserin müellifi Güstav Mensching bütün dinlerin ve cemaatlerin sosyolojik analizini yapmış, bu arada dinin toplum içinde kendine has bir varlığı ve dinamizmi olduğunu özellikle vurgulamıştır.

XX. yüzyılda din sosyolojisi alanında etkili olan isimlerden Gabriel Le Bras, aslen hukuk tarihçisi olmakla birlikte din sosyolojisinin bir gözlem ve nicelleştirme alanı haline gelmesini sağlamış ve, "Tanrılar kadar onlara tapanlara da dikkat edelim" diyerek sosyologların dikkatini inançlara ve onların dinî davranışlara olan etkisine çekmiş, bu maksatla mukayese metodunu kullanarak yaptığı çalışmaları Etudes de sociologie religieuse (I-II, Paris 1955-1956) adlı bir eserde toplamıştır.

Batılı sosyologların genellikle dine ilâhî bir hakikat olarak değil daha çok sosyal bir fenomen olarak baktıklarını önemle belirtmek gerekir. Dolayısıyla onlara göre bir dinin hak veya bâtıl yahut tahrife uğramış olması pek önemli değildir; önemli olan, dinin toplumun dinamizmine olan katkısı ve toplumu disipline etmedeki rolüdür.

Din sosyolojisiyle ilgili teorik ve uygulamalı çalışmalar Belçika, Hollanda, İtalya, Kanada, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya'da da yaygınlaşmıştır. Son zamanlarda müstakil din sosyolojisi, Katoliklik ve Protestanlık sosyolojisi kongreleri ve sempozyumları düzenlenmeye başlanmıştır. Çeşitli ülkelerde sosyologlarca yapılan araştırmalar, kongre ve sempozyumlarda sunulan tebliğler muhtelif periyodiklerde yayımlanmıştır. Müstakil din sosyolojisi dergilerinden halen yayınını sürdürenler Social compass, Archives de sciences sociales des religions (önceleri Archives de sociologie des religions), Religioni e Societa, Journal for the Scientific Study of Religion, Sociological Analysis (1965'e kadar American Catholic Sociological Review), Review of Religious Research ve Sciences religieuses gibi periyodiklerdir.

İslâm Sosyolojisi. Batılı sosyologlar genellikle kendi sosyal ihtiyaç ve problemlerini, sosyal yapılarını göz önüne alarak çalışmalar yapmakta ve bunlara dayanarak birtakım genel değerlendirmelerde bulunmaktadırlar. Batılılar'ın çalışmaları ve düşünceleri Batılı olmayan toplumların mahallî özelliklerine uzak ve çok defa ters düşmekle kalmamış, aynı zamanda geliştirdikleri sosyolojik nazariyeler bu toplumların içinde bulundukları durumu açıklamakta yetersiz kalmıştır. Bu sebeple müslüman toplumlardaki din ve cemiyet ilişkilerini kendine konu edinen bir İslâm sosyolojisinin ortaya çıkması yönünde Batı ülkelerinde ve İslâm dünyasında bir dizi çalışma yapılmıştır. Batı'da Yahudilik, Hıristiyanlık, Uzakdoğu dinleri ve ilkel dinler hakkında pek çok sosyolojik çalışma yapılmasına karşılık yakın zamanlara kadar İslâmiyet'i araştırma konusu yapan sosyolojik incelemeler yoktu. Louis Massignon, Année sociologique'in ikinci serisindeki yazılarında konu ile ilgilenmeye başlamış ve onu daha sonra Reuben Levy (Introduction to the Sociology of Islam, 1933; The Social Structure of Islam, Cambridge 1957), H. A. R. Gibb (Modern Trends in Islam, Chicago 1947; Islamic Society and the West, I-II, Harold Bowen'la birlikte, London 1950-1957), A. Bel (La Religion musulmane en Berberie, esquisse

d’histoire et sociologie religieuse, Paris 1938), J. Chellod (“Pour une sociologie de l’Islam”, Revue d’histoire et de philosophie religieuse, XL/4, 1960; Introduction K la sociologie de l’Islam, Paris 1958), Montgomery Watt (Islam and Integration of Society, London 1961), Louis Gardet (La Cité musulman, vie social et politique, Paris 1970; L’Islam, religion et communauté, Paris 1978), C. A. O. Van Nieuwenhuijze (Sociology of the Middle East, Leiden 1971), John Espozito (Islam and Development; Religion and Socio-political Change, Syracuse 1980) ve Bryan Turner (Weber and Islam, London 1974) gibi sosyologların çalışmaları takip etmiştir.

Fransa’da değişik bir metotla müslüman toplumların problemlerini inceleyen Jacques Berque’in “Cent ving cinq ans de sociologie maghrebine” (Annales économies, sociétés, civilisations, II/3, 1956), “Quelques problemes de l’Islam maghrebin” (Archives de sociologie des religions, sy. 3, 1957), Normes et valeurs dans l’Islam contemporaine (Paris 1966), Maghreb, histoire et société (Alger 1974) adlı çalışmaları İslâm sosyolojisinin doğmasında önemli rol oynamıştır. Uzun zaman Mağrib’de sosyoloji dersleri veren ve Mısır’da Fransız Enstitüsü’nde profesör olarak görev yapan Berque müslüman toplumları yakından tanıma, problemlerini yerinde tesbit ve inceleme imkânı bulmuştur.

Berque’in yaklaşımını bugün talebesi Jean-Paul Charnay sürdürmektedir. La Vie musulmane en Algérie (Paris 1965), Islamic Culture and Socio-Economic Change (Leiden 1971), Sociologie religieuse de l’Islam (Paris 1977) adlı eserlerin müellifi olan Charnay’in bütünüyle İslâm sosyolojisine hasredilmiş bulunan son kitabı, Batı’da İslâmî konularda yapılan inceleme ve araştırmaların din sosyolojisi açısından ilk sentezi sayılabilir. Eser özellikle genel din sosyolojisinin bakış açısını, amaç ve metotlarını müslüman toplumların dinî-sosyal realitelerine uygulamanın özel metodik esaslarını tesbit için yazılmış bir deneme mahiyetindedir. Charnay’e göre genel din sosyolojisi daha çok Uzakdoğu dinleri, ilkel dinler ve hıristiyan toplumların inançları, kültürleri üzerine kurulmuştur; böyle bir temele dayanan din sosyolojisinin yaklaşımlarını, yukarıdakilerden oldukça farklı olan müslüman toplumların sosyal realitelerini açıklamak için bunlara aynen uygulamak mümkün değildir. Çünkü İslâm inancı ve sistemiyle bu inanca ve sisteme uygun şekilde oluşmuş müslüman grup ve topluluklar

kendilerine has dinî-sosyal ve kültürel üniteler teşkil etmişlerdir. Bu sebeple Vincent Monteil, Batı'daki sosyolojik yaklaşımların İslâmiyet'in sosyal realitesini açıklamakta yetersiz olduğunu belirterek konunun çözümü maksadıyla esasen İslâm'ın kendi bünyesiyle uyumlu zihniyetini ve inanç sistemini araştırmak gerektiğine işaret etmektedir. Weber'in İslâm'la ilgili görüşlerini tenkitçi bir tarzda inceleyen Bryan S. Turner Weber and Islam'da (London 1974 [Max Weber ve İslâm, trc. Yasin Aktay, Ankara 1991]), bir İslâm sosyolojisi meydana getirmek amacıyla çağdaş nazarî sonuçlarla bağlantılı olarak geniş bir sosyolojik çerçeve içinde İslâmiyet'in tarihini ve sosyal yapısını aydınlatacak İslâm araştırmalarının gerekliliği üzerinde ısrarla durmaktadır.

Batılı ilim adamları, Centre Pour l'Etude des Problémes du Monde Musulman Contemporain adlı merkezin öncülüğünde 11-14 Eylül 1961 tarihinde Brüksel'de İslâm sosyolojisi üzerine bir de tartışmalı toplantı düzenlemişlerdir.

Batı ülkelerinde yapılan bu çalışmaların yanında hemen hemen aynı dönemde bazı müslüman sosyologlar hem metot hem de muhteva olarak İslâm sosyolojisini kurma çabaları içine girdiler. Mısırlı Ali Abdülvâhid Vâfî, sosyolojiyi yerli kültürü savunmada bir araç şeklinde görmüş ve Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage (Paris 1931), Hukūku'l-insân fi'l-İslâm (Kahire 1979), el-Merʾe fi'l-İslâm (Kahire 1979) gibi adlar taşıyan önemli eserler vermiştir. İbn Haldûn'un Mukaddime'sinin tahkikli neşrini de yapan Vâfî (I-III, Kahire 1980), modern sosyolojiyi İslâm kültürü içinde uygun bir zemine oturtmaya gayret etmiştir. Vâfî'nin çalışmaları Mısır'da İslâm sosyolojisine dair birçok eserin yazılmasına öncülük etmiştir. Hasan es-Sââtî'nin ʿİlmü'l-ictimâʿi'l-Haldûnî (Beyrut 1981), Abdülhâdî el-Cevherî'nin Dirâsât fî ʿilmi'l-ictimâʿi'l-İslâmî (Kahire 1983), Muhammed el-Behî'nin el-İslâm fî halli müşkilâti'l-müctemeʿâti'l-İslâmiyyeti'l-muʿâsıra (Kahire 1978), Salâh M. Fevvâl'in el-Mukaddime li'l-ʿilmi'l-ictimâʿi'l-ʿArabî ve'l-İslâmî (Kahire 1982), Zeyneb Rıdvân'ın en-Nazariyyetü'l-ictimâʿiyye fi'l-fikri'l-İslâmî (Kahire 1982), Zeydân Abdülbâkī'nin ʿİlmü'l-ictimâʿi'l-İslâmî (Kahire 1984) ve Sâniye M. Haşşâb'ın ʿİlmü'l-ictimâʿi'l-İslâmî (Kahire 1987) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

Faslı araştırmacı Mahmûd İsmâil Sosyolocya'l-fikri'l-İslâmî (I-IV, Kazablanka 1980) adlı eserinde, Batı'nın sosyolojik yaklaşım ve nazariyelerinin müslüman toplumlardaki oluşumları açıklamada âciz ve yetersiz kaldığını ileri sürerek eserinde İslâm toplumlarındaki sosyolojik düşünceyi incelemiştir. Pakistan'da Karaçi Üniversitesi'nde lisans düzeyinde İslâm sosyolojisi dersleri veren Beşâret Ali "Qur'anic Sociology" (Voice of Islam, XVI [11 Ağustos 1968], s. 865-880) adlı makalesinde, bilgi sosyolojisini bir araç şeklinde kullanmak suretiyle genelde laik ve parçalı karaktere sahip Batı ve Amerikan sosyolojisine karşı çıkarak çalışmasını İslâm üzerine teksif etmiştir. Aynı yönde gayret gösteren bir başka müslüman sosyolog olan Ali Şerîatî, İslâm müesseselerini ve müslüman toplumların çağdaş meselelerini sosyolojik bir yaklaşımla incelemiştir. Ona göre sosyolojinin görevi İslâm'ı anlamak ve bilmek olmalıdır. İlyâs Bâ-Yûnus ile Ferîd Ahmed de ortak çalışmaları olan Islamic Sociology: An Introduction (London 1985) adlı eserlerinde İslâmî zeminde sosyolojik araştırmanın temel ilkelerini vermeye çalışmışlar; sosyolojinin konumu, alanı, müslümanların bu disipline katkıları ve İslâm sosyolojisinin temel varsayımları üzerinde durmuşlardır.

Türkiye'de din sosyolojisi alanında ilk çalışmalar Ziya Gökalp (İlm-i İctimâ Dersleri, İstanbul 1329), daha sonra Necmeddin Sâdık (İbtidâî Cemiyetlerde Din Müessesesi, İstanbul 1335) ve Hilmi Ziya Ülken ("Dinî İctimaiyyât", Felsefe ve İctimâiyyât Mecmuası, sy. 4 [İstanbul 1927], s. 264-271; sy. 5, İstanbul 1927, s. 321-332) tarafından yapılmıştır. Ziya Gökalp, özellikle İslâm Mecmuası'nda yazdığı çeşitli makalelerde dinin sosyal fonksiyonları üzerinde durmuştur ("Dinin İçtimaî Hizmetleri", I, II, III, İslâm Mecmuası, sy. 34 [İstanbul 13 Ağustos 1331]; sy. 36 [İstanbul 10 Eylül 1331]; sy. 37 [İstanbul 24 Eylül 1331]). Gökalp'in Cumhuriyet'ten sonraki çalışmalarında din sosyal hayatın ve kültürün unsurlarından sadece biri olarak ferdin vicdanına hapsedilmiş, bazı ibadet ve dinî cemaatlerle kendini gösteren bir kurum halini almıştır. Böylece İslâmiyet sosyolojinin konusu olmaktan çıkmış, çalışmalar insanlığın ilk dini ve dinlerin tekâmülü etrafında yoğunluk kazanmıştır. Hilmi Ziya Ülken'in Dinî Sosyoloji (İstanbul 1943) adlı eseri de herhangi bir yenilik taşımaz. Tek parti yönetimi döneminde genel sosyoloji gibi din sosyolojisi de genç nesillere Cumhuriyet ilkeleri doğrultusunda yeni kimlik kazandırma görevini üstlenmiştir. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken'in birlikte

hazırladıkları İbn Haldûn (İstanbul 1940) adlı biyografik eserle din sosyolojisi çalışmalarının muhtevasında bazı değişmeler olmuştur. Sabri F. Ülgener, Weber'den mülhem tarihî perspektif içinde, ilk dönem Osmanlı toplumunda hâkim dinî zihniyet ve ahlâkî telakkilerin iktisadî çöküntünün arka planını teşkil ettiğine dair hususları ihtiva eden doktora çalışmasıyla onlara katılmıştır (İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri, İstanbul 1951, 1981). Ülken, Fındıkoğlu ve Ülgener'in çalışmaları, öteden beri devam eden dinî-içtimaî yaklaşımda bir değişiklik meydana getirmemekle beraber yeni kimlik aşılama görevine eşlik eden din sosyolojisini İslâm'a yöneltmesi bakımından o günün şartlarında önemli çalışmalar sayılabilir.

Mehmet Taplamacıoğlu Din Sosyolojisi (Ankara 1963) adlı eserinin son bölümünü Türkiye'de dindevlet ilişkisine ayırmış, "Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi" (AÜİFD, X [1962]) ve "Bazı İslâm Bilginlerinin Toplum Görüşleri" (a.g.e., XII [1964]) adlı makaleleriyle kendi toplumunun din sosyolojisine yönelmiştir.

Bundan başka değişik disiplinler çerçevesinde de olsa din sosyolojisi alanında yeni araştırmalar yapılmış ve eserler yazılmıştır. Şerif Mardin Din ve İdeoloji (Ankara 1969; İstanbul 1983) adlı eserinde Cumhuriyet Türkiyesi'nin kültürel yapısında, halk arasında yaşayan ve müslümanların kimliğini ve sosyal davranışlarını belirlemede önemli bir unsur olan "Volk İslâm"ı araştırmıştır. Mümtaz Turhan bazı kitap ve makalelerinde toplumsal farklılaşma ve kültür değişmeleri çerçevesinde dinin durumunu ele almış, Nurettin Topçu ruhî ve ahlâkî faktörleri ön plana çıkardığı eserlerinde toplumların oluşması ve gelişmesinde dinî inanç ve yaşayışın önemini vurgulamış, özellikle İslâm dininin yanlış yorumlanmasının Türk toplumunun çeşitli kesimlerinde ahlâk bakımından meydana getirdiği sapmalar üzerinde durmuştur. Ali Fuat Başgil ve Osman Turan'ın din ve laiklik konusundaki eserlerinde din sosyolojisinin önemli meselelerinden olan dindevlet ilişkisi incelenmiştir. Niyazi Berkes İslâmcılık, Ulusçuluk, Sosyalizm (İstanbul 1965) ve Türkiye'de Çağdaşlaşma (Ankara 1975; İstanbul 1978) adlı eserlerinde Türk toplumunda fikir akımlarının ve çağdaşlaşma hareketlerinin dinî-sosyal ve tarihî arka planına inmeye gayret etmiştir. Ahmet Yücekök, Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin SosyoEkonomik Tabanı (Ankara 1971) adlı çalışmasında sanayileşme ile birlikte artış

gösteren dernekleşmeyi inceleme konusu yapmıştır. M. Rami Ayas ve Ünver Günay doktora ve doçentlik çalışmalarını Türk toplumunun sosyal meselelerine tahsis ederek dinî hayatı, sosyokültürel mirası, dinî grupları ele almışlardır. Erol Güngör, Âmiran Kurtkan Bilgiseven, Orhan Türkdoğan, Baykan Sezer, Ümit Meriç ve diğer bazı araştırmacıların da bu alanla ilgili çalışmaları bulunmaktadır.

Son yıllarda sayıları giderek artan ilâhiyat fakültelerinde din sosyolojisi ana bilim dalının yer alması, din bilimleri ensitüsü ve sosyal bilimler enstitüsü gibi lisans üstü öğretim yapan kurumlarda genel olarak din sosyolojisi ve özellikle İslâm sosyolojisi alanlarında yüksek lisans ve doktora programlarının açılması, tez çalışmaları yaptırılması ümit verici gelişmelerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Fârâbî, el-Medînetü'l-fâzıla (trc. Nafiz Danışman), İstanbul 1956, s. 64-106; a.mlf., es-Siyâsetü'l-medeniyye (trc. Mehmet Aydın v.dğr.), İstanbul 1980, s. 36-69; Gazzâlî, İhyâ (trc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul 1975, II, 157 vd.; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 271-275, 346-347, 420-421, 480-490; G. Mensching, Sociologie religeiuse (trc. P. Jundt), Paris 1951, s. 7-18; H. Freyer, Din Sosyolojisi (trc. Turgut Kalpsüz), Ankara 1964, s. 2-4, 29-78; a.mlf., İçtimâî Nazariyeler Tarihi (trc. Tahir Çağatay), Ankara 1977, s. 190-200; Harun Han Şirvanî, İslâmda Siyasî Düşünce ve İdare (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1965, s. 46-64, 94-114; H. Desroche, Sociologies religieuses, Paris 1968, s. 7-55; S. G. F. Brandon, "Sociology of Religion", DCR, s. 582-586; C. A. O. Van Nieuwenhuijze, Sociology of the Middle East, Leiden 1971, s. 8-40; J. P. Charnay, Sociologie religieuse de l'Islam, Paris 1977, s. 11-49, 421-426; Salâh Mustafa el-Fevvâl, el-Mukaddime li'l-ʿilmi'l-ictimâʿiyyi'l-ʿArabî ve'l-İslâmî, Kahire 1982, s. 111-133, 171-184; Maan Halil Ömer, Nahve ʿilmi ictimâʿin ʿArabiyyin, Bağdad 1984, s. 96-170, 326; R. Aron, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri (trc. Alemdar Korkmaz), İstanbul 1986, s. 105-118, 314-338, 505-509, 551-570; M. Weber, Sosyoloji Yazıları (trc.

Taha Parla), İstanbul 1986, s. 10, 514-526; Tal‘at Gannâm, ʿİlmü’l-ictimâʿ min manzûrin İslâmiyyin, Kahire 1987, s. 37-120; Recep Şentürk, Çağdaş Mısır’da Sosyoloji Çalışmaları (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 54-58, 82-87; Berrin Eyce, Fransız Sosyoloğu Gabriel Le Bras’da Din Sosyolojisi (yüksek lisans tezi, 1988), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 7-55; İzzet Er, “Din Sosyolojisi Araştırmaları ve Problemleri”, Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, Samsun 1989, s. 99-106; a.mlf., “Türkiye’de Din Sosyolojisi Çalışmaları”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Bursa 1986, s. 125-131; a.mlf., “Genel Olarak Batıda İslâm Sosyolojisi Çalışmaları ve Jean-Paul Charnay”, Din Öğretimi Dergisi, sy. 10, Ankara 1987, s. 79-82; Mehmet Rami Ayas, Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, Ankara 1991, s. 9-11; Selâhaddin Âsım, “İctimaiyyât ve Şerîat-i İslâmiyye”, SM, II/28 (1324); a.mlf., “İlm-i İctimâa Nazaran İslâmiyet”, a.e., II/33 (1325); Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “Bizde Dînî Sosyoloji ve Tarih Araştırmaları”, Folklor Postası, sy. 7, İstanbul 1946; sy. 8 (1946); sy. 29 (1946); Mehmet Karasan, “Din Sosyolojisinin Öncüleri ve Kurucuları”, AÜİFD, II/4 (1953), s. 61-69; Mehmet Taplamacıoğlu, “Din Sosyolojisi Çalışmaları”, a.e., VIII (1960), s. 55-60; a.mlf., “Din Sosyolojisinde Son Gelişmeler”, a.e., X (1963), s. 49-63; a.mlf., “Bazı İslâm Bilginlerinin Toplum Görüşleri”, a.e., XII (1964), s. 83-95; Ünver Günay, “İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü”, EAÜİFD, VI (1986), s. 94-113; P. H. Vrijhof, “Din Sosyolojisi Nedir?” (trc. M. Emin Köktaş), Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4, İzmir 1987, s. 505-526; James B. Becford, “The Sociology of Religion 1945-1989”, Social Compass, XXXVII/1, London 1990, s. 45-64; R. N. Bellah, “The Sociology of Religion”, International Encyclopedia of the Social Sciences, New York 1972, XIII-XIV, 406-413; D. Winston, “Sociology of Religion”, EAm. (1987), XIII, 393-400.

İzzet Er

ed-DÎN ve’d-DEVLE

(الدين والدولة)

Hıristiyan iken ihtidâ eden Ali b. Rabben et-Taberî’nin (ö. 247/861’den sonra) Hz. Muhammed’in peygamberliğini ispat için yazdığı eser.

Ünlü bir hekim ve Nestûrî mezhebine mensup bir hıristiyan iken Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah’ın (847-861) teşvikiyle yetmiş yaşında müslüman olan Ali b. Rabben et-Taberî, bundan sonra İslâmiyet’i savunmak ve Hıristiyanlığı tenkit etmek maksadıyla iki eser kaleme almıştır. Bunlardan biri er-Red ʿale’n-nasârâ, diğeri ise ed-Dîn ve’d-devle fî isbâti’n-nebiyyi Muhammed sallallāhu ʿaleyhi ve sellem’dir. İkinci eser birincisinden hacim bakımından daha büyük, muhteva açısından daha önemlidir. Eser bir mukaddime, on bab ve kısa bir hâtimeden oluşmaktadır.

Müellif mukaddimede, Tevrat ve İnciller’de Hz. Muhammed’in ismi ve nitelikleri yer aldığı halde yahudi ve hıristiyanların bu gerçeği gizlediklerini ve kutsal metinler üzerinde bazı tahrifatta bulunduklarını, amacının bu durumu açıklığa kavuşturmak olduğunu söylemektedir. Kendisinden önce aynı konuda birçok müslüman müellifin kitap yazdığını, fakat bunlardan bazısının ifadesinin yetersiz ve üslûbunun bozuk olduğunu, bazısının sadece müslümanlara hitap ettiğini, bir kısmının da Tevrat ve İnciller’i lâyıkıyla tanımadan Yahudilik ve Hıristiyanlığa karşı İslâm’ı şiirle savunmaya kalkıştığını belirtir. Kendisinin ise bu üç dinin kutsal kitaplarını çok iyi bildiğini, hasımları tarafından İslâm’a yöneltilen eleştirileri teker teker ele alarak bu konudaki iddiaları çürüttüğünü, terminoloji ve üslûp bakımından okuyucunun anlayacağı bir yöntem uyguladığını, bu özelliklerinden ötürü eserinin emsallerinden daha başarılı olduğunu savunur. Reddiyeler tarihinde bu eserin önemi, Kitâb-ı Mukaddes’i iyi bilen eski bir hıristiyan tarafından yazılmış olmasıdır. Ali b. Rabben, Kitâb-ı Mukaddes’i Hz. Muhammed’in beşâretiyle ilgili İslâmî görüşü savunmak amacıyla kullanmış ve onun birçok pasajını bu açıdan tefsir etmiştir. Kutsal metin olarak mütercim Markos’un Süryânîce tercümesinden

faydalanmış, bazan da onu Grekçe tercüme ve İbrânîce metinle mukayese etmiştir. Ayrıca Süryânîce metni Arapça'ya çevirmiştir.

Ali b. Rabben et-Taberî'nin tesbitine göre İslâm'a karşı olanlar dört grupta toplanmaktadır. a) Hz. Muhammed'in getirdiği mesajın gerçekliği konusunda şüphe ve tereddüdü bulunanlar; b) Mevcut siyasî ve sosyal statülerini kaybetmekten endişe edenler; c) Alışkanlık ve geleneklerinden kopamayanlar; d) Zekâ ve anlayışı kıt olanlar. Taberî daha ziyade bunlardan birinci grup üzerinde durarak icmâa dayanan her bilginin özellikle peygamberlik konusunda geçerli olamayacağını, bunun yanı sıra başka belgelerin bulunmasının da şart olduğunu ve Hz. Muhammed'in nübüvvetle ilgili bütün üstün vasıfları şahsında topladığını ifade eder. Bu konuda özellikle hıristiyanların Hz. Peygamber'e inanmamalarının başlıca sebebi olarak ileri sürdükleri hususlar, önceki peygamberlerin onun geleceğine ilişkin hiçbir haber vermedikleri, Kur'an'da onun peygamberliğini kanıtlayacak herhangi bir mûcizenin yer almadığı ve Hz. Îsâ'nın kendinden sonra peygamber gelmeyeceğini haber verdiği şeklindeki iddialardan ibarettir. Ali b. Rabben, bütün bunları peygamberler tarihinden örnekler vererek çürütmeye çalışır. Gerçekten onun bu hususta gösterdiği örnekler ve yaptığı kıyaslamalar Kitâb-ı Mukaddes kültürüne hakkıyla vâkıf olduğunu ortaya koymaktadır.

Eserin çok kısa olan birinci babında müellif, Hz. Muhammed'in getirdiği dinin esasının tevhid olduğuna, bunun da Hz. Âdem, Nûh ve İbrâhim başta olmak üzere bütün peygamberler silsilesinde temel bir ilke sayıldığına dikkat çekerek konuyla ilgili âyetleri sıralar. İkinci babda İslâm ahlâkının esasını oluşturan Allah sevgisi, anne baba sevgisi, sıkı akrabalık bağları, cömertlik, feragat, fedakârlık, kötülüğü iyilikle karşılama, af, hoşgörü ve ahde vefa gibi yüksek ahlâk ilkeleriyle ilgili âyet ve hadislerden, Hz. Peygamber'in hayatından çarpıcı misaller vererek böylesine mükemmel ilkeleri içeren bir dinin hak din ve onun peygamberinin de hak peygamber olması gerektiğini vurgular. Üçüncü ve dördüncü bablar, başta mi'rac olmak üzere Hz. Peygamber'in hayatta iken gösterdiği mûcizelere, beşinci bab ise vefatından sonra meydana gelen mûcizelere ayrılmıştır. Altıncı babda müellif, ümmî bir insanın Kur'an gibi üstün belâgat örneği olan bir kitabı ortaya koymasının mûcizeden başka bir şeyle izah edilemeyeceğini söyler. Ona göre Kur'an gibi bir kitabı getiren kimse ümmî değil de büyük bir edip

ve hatip olsaydı o takdirde bile Kur'an mûcize sayılırdı. Ali b. Rabben henüz hıristiyan iken önemli bir âlim olan amcasının etkisinde kalarak belâgatın sadece Kur'an'a has bir özellik olmayıp her dil için geçerli olduğuna inandığını, fakat müslüman olup Kur'an'ı yakından inceleme imkânını bulduktan sonra onun hem lafzı hem de mânası bakımından üstün bir belâgat örneği teşkil ettiği şeklindeki görüşün doğruluğuna inandığını samimi bir şekilde itiraf eder. Ayrıca diğer semavî kitaplarla Kur'ân-ı Kerîm arasında muhteva açısından da karşılaştırmalar yapan Taberî, Tevrat'ta birçok ahkâmın yer almasına rağmen onun daha ziyade İsrâiloğulları'nın tarihi durumunda olduğunu belirtir. Ona göre İnciller'de de birtakım ahlâkî öğütler bulunmakla birlikte insanların karşılıklı hukukî ilişkilerini düzenleyen hükümler yoktur. İncil daha çok Hz. Îsâ'nın günlüğü mahiyetindedir. Zebûr ise hoşa giden ilâhiler, niyaz ve tesbihlerden ibarettir, onda da ahkâm mevcut değildir. Eş'iyâ (İşaya) ve Ermiyâ (Yeremya) gibi nebîlerin kitapları baştan sona İsrâiloğulları'na lânetle doludur. Üstelik bu son iki kitapta akıl ve gerçekle bağdaşmayan ve bir peygambere asla yakışmayan birçok olay mevcuttur; bu yüzden de zındıkların eleştirisine hedef olmuşlardır. Halbuki Kur'an'da buna benzer bir tek harf dahi bulunmamaktadır. Allah'ı en yüce sıfatlarla tanıtan, O'nu şanına lâyık hamd, senâ ve niyazlarla anan bu kitap kanun ve kurallarla va'd, vaîd, hikmet, tövbe ve gufran ifadeleriyle doludur.

Yedinci babda, İslâmiyet'in çok kısa bir süre içinde yayılarak diğer din ve devletler üzerinde kesin bir üstünlük kurmasının mûcize sayılıp sayılmayacağını tartışan müellif, önceleri kendisinin de diğer hıristiyanlar gibi bunun bir şahsa veya millete has bir durum olmayıp bütün milletler için geçerli sayılabileceğine inandığını, fakat gafletten uyanıp taklit belâsından kurtulduktan sonra bu olayın gerçek bir mûcize teşkil ettiğini savunanlara yürekten katıldığını anlatır. Bedevî ve müşrik bir toplumda bir yetimin tek başına çıkıp bütün insanlığı tevhide, en yüksek ahlâk ve hukuk ilkelerine davet etmesi ve kısa bir zamanda başarıya ulaşması mûcizeden başka bir şeyle izah edilemez. Kral İskender ve Erdeşîr gibi hükümdarların başarısına gelince, onlar insanlığı kurtarmak için Allah adına değil devletlerini güçlendirmek ve şöhret sahibi olmak için hâkimiyet kurmuşlardır; dolayısıyla onları İslâm'ın iman, ahlâk, hukuk, adalet ve eşitliğe dayanan üstünlük anlayışıyla kıyaslamak doğru değildir.

Ali b. Rabben, eserinin sekizinci babında Hz. Peygamber'in havârisi durumunda olan ashabın seçkinlerinden Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ali ile Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülazîz'in zühd ve faziletlerini Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki bazı azîzlerin hayatıyla mukayese eder; İslâm'ın böyle seçkin kimselerin öncülüğünde yayılmış olmasının ilâhî bir lutuf olduğunu söyler. Dokuzuncu bab müellifin, "Eğer Hz. Peygamber gelmeseydi önceki peygamberlerin Hz. İsmâil ile Hz. Muhammed hakkında verdiği haberlerin geçersiz ve yalan olması gerekirdi" şeklinde ortaya koyduğu tezin temellendirilmesine ayrılmıştır. Zira Allah Hz. İbrâhim ile Hâcer'e kendi soylarından gelecek peygamberlerle ilgili birçok müjdeli haber vermiş, bu haberler ancak Hz. Muhammed'in zuhuruyla tamamlanarak gerçekleşmiştir.

Eserin en hacimli babı olan onuncu babda müellif, Hz. Dâvûd'dan Îsâ'ya kadar bütün peygamberler tarafından Hz. Muhammed'le ilgili olarak haber verilen beşâretlerin kutsal metinlerde ne şekilde yer aldığını ve nelerden ibaret olduğunu ayrıntılı bir şekilde anlatır. Bu babın sonunda muhacir ve ensardan birçok sahâbenin mûcize görmeden İslâm'a girdiği yolundaki eleştirileri cevaplandırır. Ayrıca İslâm şeriatına yöneltilen haksız bir eleştiri olan, Hz. Peygamber'in Hz. Mûsâ ve Îsâ'nın koyduğu dinî geleneklere aykırı hareket ettiği, Îsâ'dan başka hiçbir peygamberin kıyamet hakkında bilgi vermediği şeklindeki hıristiyanlar tarafından ileri sürülen iddiları tutarlı bir biçimde cevaplandırarak reddeder.

Taberî kitabının hâtimesinde Mecûsîler'in, zındık, yahudi, hıristiyan ve müslümanların temel akîdeleri hakkında özet

bilgi verdikten sonra bu bölgeye sırf gerçeği aramak amacıyla gelen aklıselim sahibi bir Hintli veya Çinli'nin bu din ve kültürler hakkında yeterli bilgi edindikten sonra İslâmiyet'i seçeceğinden asla şüphe edilemeyeceğini söyler. Daha sonra hıristiyanlara içinde bulundukları gafletten uyanmalarını, taklitten kurtularak bütün peygamberlerin mirasına ve insanlığın mânevî değerlerine sahip çıkan İslâm dinini kabul etmelerini öğütler. Kendisinin hidâyetine vesile olduğu için Halife Mütevekkil'e dua ederek eserini bitirir.

ed-Dîn ve'd-devle'nin İslâmî literatürde yer alan en başarılı reddiyelerden biri olduğu, adından söz edilmemekle birlikte sonraki dönemlerde yazılan

eserlerde ondan büyük ölçüde faydalanıldığı söylenebilir.

XX. yüzyılın ilk yarısında ed-Dîn ve'd-devle'nin Ali b. Rabben'e ait otantik bir eser olup olmadığı konusu bazı hıristiyan teologlar tarafından tartışılmıştır. Eseri İngilizce'ye çeviren ve Arapça metnini neşreden A. Mingana, gerek tercümede (The Book of Religion and Empire, Manchester 1922), gerekse ayrıca yazdığı bir makalede ("A Semi-official Defense of Islam", JRAS [1920], s. 481-488) eserin Ali b. Rabben et-Taberî'ye ait olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan D. S. Margoliouth, E. Fritsh, Fr. Taeschner, G. Graf ve M. Perlmann gibi araştırmacılar tarafından Taberî'ye ait otantik bir eser olarak kabul edilen ed-Dîn ve'd-devle Paul Peeters'a göre otantik değildir (Analecta Bollandiana, s. 202). M. Bouyges'a göre ise XX. yüzyılın başlarında Taberî takma adını kullanan bir müellif tarafından kaleme alınmıştır. M. Bouyges, John Rylands Library'nin müdürüne yazdığı açık mektupta (Le Kitab ad-Din wa'd-Dawlat récemment édité et traduit par Mr. A. Mingana est-il authentique?, Temmuz 1924, 16 sayfa) konuyu tartışma gündemine getirmiş, ikinci mektubunda (Le Kitab ad-Din wa'd-Dawlat récemment édité traduit et défendu par Mr. Mingana n'est pas authentique, Haziren 1925, 4 sayfa) eserin otantik olmadığını ileri sürmüş, konuyla ilgili son makalesinde de ("Nos informations sur Ali at-Tabari", MUSJ, XXVIII/4 [1949-50], s. 67-114) bunu delillendirmeye çalışmıştır.

ed-Dîn ve'd-devle Kahire'de yayımlanmışsa da (1342/1923) ilmî neşri Âdil Nüveyhiz tarafından yapılmıştır (Beyrut 1393/1973).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Rabben et-Taberî, ed-Dîn ve'd-devle: The Book of Religion and Empire (nşr. ve trc. A. Mingana), Manchester 1922; a.e. (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1373/1973; M. Bouyges, Le Kitab ad-Din wa'd-Dawlat récemment édité ettraduit par Mr. A. Mingana est-il authentique?, Beyrut 1924; a.mlf., Le Kitab ad-Din wa'd-Dawlat récemment édité, traduit et défendu par Mr. Mingana n'est pas authentique, Beyrut 1925; a.mlf., "Aliy Ibn Rabban at-Tabariy", Isl., XXII (1935), s. 120-121; a.mlf., "Nos

informations sur Ali al-Tabari", MUSJ, XXVII/ 4 (1949-50), s. 67-114; Th. Nöldeke, "Ali Tabarī, The Book of Religion and Empire", Deutsche Literaturzeitung, Leipzig 1924, s. 22-28; P. Peeters, Analecta Bollandiana, Bruxelles 1924, s. 202; G. Graf, Orientalistische Literaturzeitung, Leipzig 1926, s. 511-512; a.mlf., Geschichte der Christlichen arabischen Literatur, Città del Vaticano 1944; E. Fritsh, Islam und Christentum im Mittelalter, Breslau 1930, s. 6-12; Brockelmann, GAL, I, 414-415; Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989, s. 45-48; A. Mingana, "A Semi-official Defense of Islam", JRAS (1920), s. 481-488; a.mlf., "Remark on Tabarī's-Semi-official Defense on Islam", Bulletin of John Ryland's Library, sy. 9, Manchester 1925, s. 236-240; D. B. Macdonald, "Le Kitab ad-din wa'd-dawlat", MW, XV (1925), s. 210-211; D. S. Margoliouth, "On the Book of Religion and Empire by Ali b. Rabban al-Tabarī", The Proceeding of the British Academy, XVI, London 1930, s. 165-182; Fr. Taeschner, "Die Alttestamentlichen Bibelzitate, vor allem aus dem Pentateuch, in at-Tabari's Kitab ad-Din wad-daula und ihre bedeutung für die Frage nach der Echtheit dieser schrift", Oriens Christianus, IX, Leipzig 1934, s. 23-39; M. Perlmann, "Note on the Authenticity of Ali Tabari's Book of Religion and Empire", MW, XXXI/3 (1941), s. 308; G. C. Anawati, "Polémique, apologie et dialogue Islamo-Chrétiens, positions classiques médiévales et positions contemporaines", Euntes Docete, XXII (1969), s. 392-395; Necip Taylan, "Ali b. Rabben et-Taberî", DİA, II, 434-436.

Mahmut Kaya

DÎN-i KAYYİM

(الدين القيّم)

Gerçekliğini ve etkinliğini daima koruyan dosdoğru din anlamında bir tabir.

Kayyim “ayakta durmak, doğru, sabit ve düzgün olmak” anlamındaki Arapça kıyâm kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup “doğru, sabit, sürekli” mânalarına gelir. Buna göre dîn-i kayyim tamlaması “dosdoğru, sabit, sürekli, varlığını, gerçekliğini ve etkinliğini daima koruyup devam ettiren din” demektir. Din kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’in çeşitli âyetlerinde yalın halde kullanıldığı gibi hak dinde bulunması gereken özellikleri ifade eden ve vahye dayalı tevhid dinini diğer inanç sistemlerinden ayıran çeşitli kelimelerle terkipler halinde de kullanılmıştır (meselâ dînüllah: Âl-i İmrân 3/83; dînü’l-hak: et-Tevbe 9/29, 33; dînü’l-hâlis: ez-Zümer 39/3). Dîn-i kayyim tabiri dört âyette doğrudan sıfat-mevsuf şeklinde (et-Tevbe 9/36; Yûsuf 12/40; er-Rûm 30/30, 43), bir âyette de aynı anlamda, fakat farklı kıraatlerle “dînen kıyemen” veya “kayyimen” şeklinde (el-En‘âm 6/161) yer almaktadır. Beyyine sûresinde geçen “dînü’l-kayyime” (98/5) terkibi ise Râgıb el-İsfahânî ve diğer bazı müfessirlere göre “dînü’l-ümmeti’l-kayyime” (hakkı ayakta tutan ümmetin dini) takdirindedir. Bazı müfessirler ise bu terkibin de “ed-dînü’l-kayyim” şeklinde sıfat-mevsuf mânası taşıdığını kabul ederler; nitekim öyle bir kıraat de mevcuttur (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kvm” md.; Kurtubî, XX, 98).

Kur’an’da geçen tabirlerden olması sebebiyle dîn-i kayyim terkibiyle ilgili açıklama ve yorumlar daha çok müfessirler tarafından yapılmıştır. Pek çok tefsirde ve Kur’an sözlüklerinde bu tabir bütün hak peygamberlerin tebliğ ettiği, hurafe ihtiva etmeyen, iman esaslarında ve ana ilkelerinde hiçbir çelişki bulunmayan, tahrife uğramamış prensiplere sahip, insanın yaratılış özelliklerine en uygun, dünya ve âhiret işlerini dengeli bir biçimde düzenleyen din gibi birbirine yakın ve birbirini tamamlayıcı ifadelerle tefsir edilmiş ve bir bakıma “Hanîf dini” tabiriyle eş anlamlı kabul edilmiştir. İmam Mâtürîdî ise dîn-i kayyim tabirini “hüccet ve delile dayanan din” şeklinde açıklayarak hem bu ifadeyle ilgili bütün görüşleri özetlemekte,

hem de gerçek dinin akl-ı selîm sahibi bütün insanlar tarafından rahatlıkla kabul edilecek sağlam burhanlara dayalı olması gerektiğini vurgulamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfehânî, el-Müfredât, “kvm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “kvm” md.; Mustafavî, et-Tahkīk, III, 290; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), X, 89; XXI, 27; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Kurʾân, Selimağa Ktp., nr. 40, vr. 355b, 564a; Mekkî b. Ebû Tâlib, el-Keşfʿan vücûhi’l-kırâʾâti’s-sebʿ (nşr. Muhyiddin Ramazan), Beyrut 1404/1984, I, 458-459; Zemahşerî, el-Keşşâf, Bulak 1284, II, 188; III, 222; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XVI, 53; Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut 1408/1988, XX, 98; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II, 267; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, X, 91; Elmalılı, Hak Dini, III, 2113-2114; VI, 3823-3825; IX, 5997-6000; Abdülazîz es-Seyrevân, Muʿcemü’l-câmiʿli-garîbi’l-müfredâti’l-Kurʾâni’l-Kerîm, Beyrut 1986, s. 354; L. Gardet, “Dīn”, EI² (İng.), II, 295.

M. Sait Özervarlı

DİNAR

(الدينار)

İslâm altın para birimi.

Kelime Grek-Latin menşeli denariustan (aureus) Arapça'ya geçmiş ve İslâm dünyasında genel olarak altın para karşılığında kullanılmıştır. Ağırlığı bir miskal olarak darbedildiğinden bu adla da anılan dinar (çoğulu denânîr) aslında bir Bizans para birimiydi. Constantin tarafından solidus adıyla basılan nizamî olarak 4,5479 gr. ağırlığındaki bu altın sikke daha sonra nomisma, besante, denarion xriseon veya denarius aureus adlarıyla anılmış, Câhiliye devrinde Suriye ile ticarî münasebetlerde bulunan Mekkeliler tarafından kullanılmıştır. Arapça'ya dînâr şeklinde geçen bu kelime Kurân-ı Kerîm'de de yer almıştır (Âl-i İmrân 3/75). O dönemde para olarak kullanılan ve genellikle bir miskal ağırlığında darbedilen dinarın giderek altınla eş anlamlı hale gelip birbirinin yerine kullanılması yaygınlık kazanmıştır. Klasik İslâm dinarından uzaklaşıldığı ve başka esaslar üzerine altın para darbedildiği zamanlarda bile altın sikkelere dinar denilmiştir. Nitekim Fâtih Sultan Mehmed tarafından Venedik dukası standardında bastırılan sultânî adlı altın sikke kadı sicillerinde "dînâren Sultân Muhammed Hâniyyen" şeklinde geçmektedir (Bursa Kadı Sicili, nr. 4A, vr. 158b). Bununla birlikte XV. yüzyıldan itibaren altın para anlamındaki dinar yerini filori, eşrefî gibi altın para birimlerine ve XIV. yüzyılın başından beri kullanılan sikke-i hasene gibi deyimlere bırakmıştır.

İslâm Dinarı. Suriye ile yapılan ticaret dolayısıyla (Kureyş 106/1-2) İslâmiyet'ten önce Araplar tarafından bilinen ve kullanılan Bizans dinarı, İslâm'ın doğuşu ve yayılışı sırasında bir süre daha tedavülde kaldı. Orijinal İslâmî sikke olarak ilk dinar darbının Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından 77 (696) yılında gerçekleştirildiği bilinmektedir. Bu arada Bizans altınının kullanımı da devam etti ve para darbı gerektiğinde mevcut alışkanlıklara ters düşmemek için İslâm darphânelerinde yine Bizans altını basıldı. Bizans dinarı darbedilirken ilk zamanlarda, üzerindeki Hıristiyanlık sembolü olan haçların tâdili veya kaldırılmasıyla yetinildi. Daha sonra

bunların üzerine İslâm inancını belirten yazılar kazındı ve sonunda da resimsiz İslâmî dinarlar darbedildi. Resim bulunmadığından ve üzerindeki yazılar nakış görünümünde olduğundan özgün İslâm dinarı menkuş adıyla da anılırdı. Bu duruma gelmeden önce Bizans dinarları çeşitli aşamalarda, üzerindeki haçların yatay kolları kaldırılarak veya üst kısmı atılıp “T” şekline getirilerek ve ön yüzde imparatora ait resim de biraz basitleştirilerek darbedilmiş, sonraları arka yüze “Bismillâh lâ ilâhe illellah vahdehû Muhammedün resûlullah” ibaresi yazılmıştır. Daha sonra ise ön yüzüne Abdülmelik’in kılıç kuşanmış resmi konularak yukarıdaki ibare bu yüze nakledilmiştir. Arka yüze de “Bismillâh duribe hâze’d-dînâr (الدينار) senete erbaa ve seb‘în” yazısıyla dinarın basıldığı tarih kaydedilmiştir. Bu dinarın 76 (695) ve 77 (696) yıllarında darbedilmiş örnekleri bilinmektedir. İlk orijinal İslâm dinarı kabul edilen 77 tarihli paranın ön yüzünde üç satır üzerinde kûfî yazıyla, “Allāhü ahad Allâhü’/s-samed lem yelid/ve lem yûled” ibareleri; bunun çerçevesinde “bismillâh duribe hâze’d-dînâr fî seneti...”, arka yüzünde ise “lâ ilâhe ill/allāhü vahdehû/lâ şerîke leh” ve çerçevesinde “Muhammedün resûlullah erselehû bi’l-hüdâ ve dîni’l-hakkı li-yuzhirahû ale’d-dîni küllih” ifadeleri bulunmaktadır. İlk İslâmî dinarların yarımlık ve üçte birlikleri de basılmıştır. Bunların yüzeyleri daha küçük olduğundan üzerlerindeki yazılar da azaltılmıştır. Tevhid ifadesinde “lâ şerike leh” atlanmış, diğer yüzün ortasına üç satır halinde besmele nakşedilmiştir. Çerçeveye ise “duribe hâze’n-nısf” veya “hâze’s-sülüs” gibi dinarın yarım ve üçte bir olduğunu belirten ifadeler konulmuştur. Sülüs dinarda tevhid ifadesinin “vahdehû” kelimesi de kaldırılmıştır.

72-77 (691-696) yılları arasında gerçekleşen bu gelişmelerden başka Muâviye’nin ve kardeşi Abdullah b. Zübeyr adına Mus‘ab b. Zübeyr’in Irak’ta dinar bastıkları söyleniyorsa da bu husus nümismatlar tarafındank henüz doğrulanamamıştır.

Emevîler’de altın darbı tekeli halifeye tanındığından paralar hilâfet merkezinde basılırdı. Bu yüzden o dönem sikkelerinde darp yeri yoktur. Abbâsîler’de de Me’mûn’a kadar aynı durumun söz konusu olduğu söylenirse de Bağdat Müzesi’ndeki Hârûnürreşîd zamanına ait dinarların bazılarında darp yeri belirtilmiştir. İfrîkıye’de (bununla Kayrevan kastedilir) ve Abdülazîz b. Mervân’ın Mısır valiliği sırasında Fustat’ta dinar darbı yapılmışsa da üzerindeki yazıların Meşrıkī yani Şam yazısı olduğuna

bakılarak bu paranın Şam'da darbedilip Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'e gönderildiği ileri sürülmektedir.

Kayrevan'da darbedilen en eski İslâm dinarı 100 (718-19) tarihlidir. Burada daha sonraki yıllarda da dinar darbı yapılmıştır. 104-109 (722-727) yıllarına ait tarih taşıyan dinarlara rastlanmamakla birlikte 110-127 (728-745) yılları arasında basılmış dinarlar müze kataloglarında bulunmaktadır. Yazı bakımından doğudakilere benzeyen bu dinarlar orijinal İslâmî para haline gelinceye kadar doğudaki gibi bazı aşamalardan geçilmiştir. Ancak bu sikkelerin üzerindeki yazılar Kartaca'da basılan Roma ve Bizans sikkelerindeki gibi Latince'dir. Hatta Mûsâ b. Nusayr'ın Afrika valiliği sırasında 85 (704) yılında darbedilen dinarın ön yüzünde Herakleios ile oğlunun büstleri, arka yüzünde ise "T" harfine benzeyecek şekilde tâdil edilmiş, tepesi olmayan bir haç bulunmaktadır. Ön yüzde çerçevede kelime-i şehâdetin Latince karşılığının, arkasında ise besmelenin ve dinarın basıldığı yerin Latince tercümesinin kısaltılmış şekli bulunmaktadır. Bu sikkelerin ön yüzünde kelime-i şehâdetin Latince kısa şekli olarak NNESDSISDCVINSA (NoN ESt Deus niSI Solus Deus CVI Nin Socius Alisus) harfleri, arka yüzünde besmele ve basıldığı yerin kısa şekli olarak INNDIMSRCHSLD ve FRIN AFRIC (IN Nomine DominI MıSeRıCordrıs Hic SoLiDus FeRitus IN AFRICa) harfleri yer alır. 96 (715) ve 97'de (716) basılan Kuzey Afrika dinarlarında resim yerine ön yüzünde iki satırda "Muhammedün resûlullah", arka yüzünde yine iki satırda "Lâ ilâhe illallah", her iki yüzün çerçevesinde Latince bazı harfler yer almaktadır (Nakşibendî, I, 27). Endülüs'te darbedilen 93 (712) ve 98 (717) tarihli dinarlar üzerindeki Latince kısaltmalar ise biraz daha farklıdır. Afrika ve Endülüs'te darbedilen halis İslâmî dinarların yarım ve sülüsleri

de basılmıştır. Bu iki yerde, muhtemelen Emevî Devleti'nin yıkıldığı 750 yılına kadar dinar darbı devam etmiş olmalıdır. Ancak bunların örnekleri henüz bulunamamıştır. Daha sonra Endülüs'te Halife III. Abdurrahman zamanında 317 (929) yılında tekrar basılıncaya kadar dinar darbına ara verilmiş, Vizigotlar zamanında olduğu gibi burada sadece gümüş para (İslâm dirhemi) basılmıştır.

Dinarın Tartısı ve Rayici. Bizans stili İslâmî dinarlar, Sâsânî-İslâmî dirhemler gibi Bizans'ta ve İran'daki eski ağırlıklarını korumuştur. Bir

Roma libresinden (327,45 gr.) 4,54 gr. ağırlığında yetmiş iki adet Bizans tipi İslâmî dinar kesilirdi. VII. yüzyılın başında Bizans-İran savaşı ve bunun kendilerine yüklediği masraf dolayısıyla her iki devletin sikkelerini bir miktar ayarlamış olmaları muhtemeldir. Bu yüzden İlk Bizans tipi dinarların ağırlığı 4,40 gr. civarında basılmıştır. Fakat Abdülmelik b. Mervân'ın ıslahından sonra İslâmî dinar şer'î miskal ağırlığı olan 4,25 gr. ağırlığında basılmaya başlanmış, yani 21 küsur kırat yerine birim ağırlığı 20 kırat kabul edilmiştir. 2,97 gramlık şer'î dirhem de 14 kırat olmuştur (kırat 0,2125 gr.). Zekâtın nisabı 200 dirhemde 5 dirhem, 20 dinarda ise yarım dinar olarak tesbit edildiğine göre dinar 10 dirheme, cizyenin de varlığa göre üç kademeli 48, 24, 12 dirhem veya 4, 2, 1 dinar olarak tesbit edildiğinde ise 12 dirheme gelirdi. Bu hesaba göre altının bir ünitesiyle birinci durumda 8,8 ünite, ikinci durumda 10,5 ünite gümüş alınabileceği ortaya çıkar. Halife Abdülmelik dinarın rayicini 20 dirhem takdir ettiğine göre bir dirhem altınla 14 dirhem gümüş alınabilirdi. Bizans'ta bu nisbet bire on sekiz, hıristiyan Batı Avrupa'da ise bire on ikidir. Yakındoğu İslâm dünyasında gümüş daha değerli olduğu için Bizans'a altın götürüp gümüş madeni veya para getirmek daha kârlıydı. Altını tükenen ve değer kazanan Avrupa'da ise bu değerli maden sadece saklanmaya başlandığından tedavülde yalnız gümüş para kalmıştır. 1252'de Floransa'da fiorino darbına kadar Batı Avrupa'da gümüş para rejimi varlığını sürdürmüştür. Emevî Halifesi Abdülmelik zamanındaki rayicin ne kadar devam ettiği belli değildir. Dinarın 4,25 gramlık ağırlığı, iyi durumda olan dinarların ağırlığı ile I ve II. (VII-VIII.) yüzyıllar içinde Mısır'da hazırlanan cam miskal ve küsurat cam tartılarla doğrulanabilmektedir. Bu haliyle İslâm dinarı Bizans dinarına göre daha hafif olduğu için Bizans'tan İslâm ülkelerine ihracı yasak olmasına rağmen bol miktarda altın geliyordu. Bizans altını (nomisma) 4,46, 4,40 gr. geldiği durumda bile İslâm dinarından daha ağırdı ve bu da 100 İslâm dinarında 15-20 gr. (5-6 dinar) fazlalık demekti. Dolayısıyla Bizans'tan İslâm ülkelerine nomisma götürüp dinar darbetmek hayli kâr sağlıyordu. İslâm dinarı IV. (X.) yüzyıla kadar tartı ve ayarını oldukça iyi bir şekilde korudu. Fakat daha sonra tartı ve ayarında düzensizlikler olmuş, bunların rayiçleri muhtevalarındaki altın ve bozdurulacağı dirhemin ağırlık ve ayarına göre değişmiştir.

Abbâsîler'de Dinar. Abbâsî hilâfetinin ilk zamanlarında basılan dinarlar da Emevî dinarı tartısında idi. Ancak zamanla malî sıkıntı yüzünden bu tartı ve

ayara müdahale edilmişti. Nitekim ilk üç Abbâsî halifesine ait dinarların ağırlığının şer‘î miskalin biraz üstünde olduğu anlaşılmaktadır. Abbâsîler zamanında da dinarın yarım, üçte bir ve çeyreği darbedildiği gibi atıyye ve in‘âm için veya bazı olayların hâtırasına birkaç miskal ağırlığında madalya olarak nitelendirilebilecek sikkeler basıldığı da bilinmektedir. Dinarın ayarı, halifenin sultanların tasallutuna düştüğü tarihe kadar teknik imkânlar ölçüsünde yüksekti. Emevîler zamanına ait Şam ve Mısır’daki darphânelerde Abbâsîler döneminde de dinar darbına devam edildi. Fakat Şam’daki darphâne daha sonra Kûfe’ye, oradan Enbâr’a ve Halife Mansûr tarafından Dârü’s-selâm adıyla kurulan Bağdat’a taşındı. 198 (814) yılına kadar sikkeler üzerinde darp yeri yazılmadı. Darp yerini dinarlarına yazdıran ilk Abbâsî halifesi Me’mûn’dur. Gerek Hârûnürreşîd’in gerekse Me’mûn’un sikkelerinde Mısır valilerinin adları da vardır. Darp yeri gösterilen sikkelerde genellikle Kâzımiye, Irak, Mısır ve Mısrü’l-mağrib’in adı geçmektedir. Ancak zikredilmese bile Medînetü’s-selâm (Bağdat) darphânesi de vardır. Daha sonraki halifeler zamanında yalnız gümüş paranın tedavül ettiği San‘a, Basra, Mütevekkeliye, Sürremenreâ gibi yerlerden başka Merv, Şâş, Semerkant, Kum, Hemedan, İsfahan, Erdebil, Ahvaz ve Şüster gibi merkezlerde de dinar darbına başlandı. Bu da bimetalizmin İslâm devletinin her yanına yayıldığını göstermektedir. Gümüş paranın da basıldığı Abbâsîler’de, Irak’ın doğusunda Muktedir-Billâh zamanında (908-932) dinar darbeden birçok darphânenin bulunduğu kesindir. Asıl önemlisi, sayıları yirmi üçü bulan bu darphâneleri besleyecek altın madeninin varlığıdır. Halbuki o sıralarda Batı Avrupa’nın altın stokları tükenmiş gibiydi ve Avrupa devletleri çoktan gümüş monometalist para rejiminde karar kılmış bulunuyordu.

Öte yandan Bizans İmparatorluğu, VII. yüzyıl başında İran’a yenik düştüğü savaştan sonra bu ülkeye senelik muayyen miktarda altın haraç vermeye devam ettiğinden Bizans’ın da Batı Avrupa’ya ihracatı durmuştu. Kafkaslar’daki altın maden ocakları İran’a geçmişti. Urallar’dan gelen altınların yolu, güney Rusya üzerinden İç Asya’dan Avrupa’ya olan göçler yüzünden sık sık kesintiye uğruyordu. Mısır üzerinden Nûbe’den gelen toz altının yolu da Arap aşiretlerince vuruluyordu. Dünya ticareti böyle bir durgunluk içinde iken savaş ganimeti olarak müslümanların eline geçen tedavülden çekilmiş, biriktirilmiş veya saklanmış altınlar Abbâsî darphânelerinde dinara çevrilmiş ve piyasayı hareketlendirmiştir.

İslâm dünyasında sağlanan barış ve güvenlikten sonra çeşitli sebeplerle yolları kesilen veya kapanan maden ocakları

tekrar faaliyete geçti. Orta ve Güney Afrika'dan Kuzey Afrika'ya gelen altın tozu buradaki darphâneleri beslemeye başladı. Altaylar'dan, Urallar'dan, Kafkaslar'dan, hatta Dekken yarımadasındaki maden ocaklarından İslâm dünyasına âdeta altın aktı. İslâmî akınlar bir süre Avrupa'yı ekonomik bakımdan dünya ticaretinden uzaklaştırdıysa da İslâm dünyasının kereste, demir, kürk vb. mallara olan yüksek talebi, çok geçmeden Avrupa'yı da dünya ticaretinin içine çekti. İslâm dünyası talep ettiği mallara karşılık dinar veriyordu. Batı kaynaklarında İslâm dinarı "menkuş" ve bu kelimenin Batı dillerindeki bozulmuş şekli olan "mancussos" vb. kelimelerle anılır. Bu kelime ilk olarak 778 yılında geçtiğinden Batı ile İslâm dünyası arasındaki ticarî ilişkiler bu tarihe kadar çıkarılabilir. Zamanla Batı'da dinarın tedavülü artmış, hatta IX. yüzyılda Normanlar İspanya'da esir aldıkları Pamplona (Benblûne) şehrinin beyi Senyör Garcia'dan 90.000 dinar fidye istemişlerdi. 927-928 yıllarında Güney İtalya'daki Salerno Limanı, Dalmaçyalılar'ın saldırılarını önlemek için haraç olarak yüksek miktarda dinar ödemişti. Venedikli imtiyazlı tâcirler Paviya'da verdikleri zararı "mancussos aureus" ödeyerek tazmin etmişlerdi. Kuzey Afrika'da altın sikkelerin bollaştığı ve darbının çoğaldığı X. yüzyıldan itibaren bu örnekler daha da çoğaltılabilir. XI. yüzyıldan itibaren ise gerek ticarî münasebetler gerekse Haçlı yağması sebebiyle Batı Avrupa'ya bol miktarda altın sikke girmiştir. Bunun bir kısmının, Batılılar'ın İslâm dünyasıyla yaptıkları ipek, baharat vb. ticaret karşılığı olarak kısmen İslâm dünyasına geri geldiği söylenebilir. Fakat büyük kısmı Bizans'a gidiyor ve oradan nomisma olarak yeniden İslâm dünyasına geçiyordu. Aksi takdirde VII. yüzyılda altın darlığı sebebiyle dünya ticaretinden kopan Bizans'ta, 842 yılında ölen imparator Theophilos'un hazinesinde bulunan 970.000 libre (317,2 ton) altının varlığını yalnız ikona kırıcılığı ile yorumlamak zordur.

Mısır ve Kuzey Afrika'da Dinar. Mısır İslâm'dan önce ve sonra altın para rejimi içindeydi. Ancak gümüş para rejiminin hâkim olduğu doğudan gelen hükümdarlar, özellikle Nûreddin Zengî adına Mısır'ı Fâtımîler'den alan Selâhâddîn-i Eyyûbî'den itibaren Mısır'ın altın para rejiminden

uzaklaşmaya başladığı görülmektedir. Hatta Memlük Sultanlığı zamanında bazı malî kriz anlarında tedavülün mangıra dayandığı da olmuştur. Mısır, altın ihtiyacını esas olarak Nûbe'den gelen altın tozuyla sağlardı. Ancak Batı Sahrâ üzerinden hacı ve tüccar eliyle de altın tozu veya meskûk dinar geldiği olurdu. Kuzey Afrika'da Ağlebîler zamanında (800-909) altın tozu sahra aşırı ticareti yoluyla sağlanıyordu. Fas'tan Trablus'a kadar bir barış ve güvenlik alanı kuran Ağlebîler Sicilya, Güney İtalya ve Malta'nın fethinden sonra altını Akdeniz limanlarına da ihraç ediyorlardı. Mısır'da darbedilen Fâtımî dinarları klasik İslâmî dinar tartı ve ayarındaydı; bunların çeyreği ve nisâr (saçı) için "harrûbe" denilen ve çekirdek ağırlığında olan küçükleri de darbedilirdi. Altının bollaşmasıyla 929 yılına kadar İspanya'da askıya alınan dinar darbı Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman zamanında yeniden başladı. Kuzey Afrika'nın batısında Fas, Cezayir ve Tunus'tan başka İspanya'yı da zapteden Murâbıtlar'ın "murâbıtî" denilen altını bütün Akdeniz limanlarına yayılmıştı ve Avrupa'da bunların taklitleri basılıyordu. Murâbıtlar'ın halefi olan Muvahhidler'in dinarları da aynı derecede bol ve ünlüydü.

Doğuda İlhanlılar zamanında dinar 6 dirhem ağırlığında bir gümüş sikke olup altın para değildi. Bu sikkeye dinar denilmesinin sebebi, dirhem diye 1 dirhem ağırlığında gümüş paraya alışmış olan halkın, 6 dirhem veya Gazan Han'ın (1295-1304) 3 miskal ağırlığındaki iri gümüş parasına dinar gözüyle bakmış olabileceğinde aranmalıdır. Nitekim Fâtih Sultan Mehmed'in 1475 yılında çıkardığı "Muhammedhânî" adındaki 10 akçe ağırlığındaki gümüş sikkeye, üç yıl sonra sultânî adıyla altın parasını tedavüle çıkardığında "gümüş-i sultâniyye" veya "sultâniyye fıddiyye" denilmiştir. İlhanlı altın sikkeleri değişik tartıdaydı. Bağdat'ta darbedilen 6,5 gramlık sikkelerle Gazan Han'ın 8,7 ve Celâyirliler'in 8,5 gramlık altın sikkeleri üzerinde dinar yazısı vardı (Togan, s. 6-7).

Suriye'yi Fâtımîler'den alan Bizanslılar burada tartısı ve ayarı düşük "tetarteron" diye bir altın sikke darbetmişlerdi. Selçuklular'ın Suriye'yi geri alması Haçlı seferlerine yol açmış ve Haçlılar burada Fâtımî dinarı taklidi, üzerinde Arapça olarak Hıristiyanlık şiarı bulunan altın sikkeler bastırarak piyasaya sürmüşlerdir. Arapça kaynaklarda "sûrî dinar" diye geçen bu sikkeler, Batı kaynaklarında yine Bizans'ın altın sikkesi için kullanılan "besante" adıyla anılmış, fakat İslâm için kullandıkları "sarrasain" ile

tanımlama yapılarak “besantes des croises, besantius sarracinatus, sarrazinos” şeklinde zikredilmiştir. Devrin Arapça matematik kitaplarında ve çok daha sonra yazılan kitapların “muâmelât” adı altında halka alışverişte nasıl hesap yapılacağını gösteren kısmında sûrî dinarların tartı ve sarfları hakkında bilgi verilmektedir. “Halîfî” veya “imâmî” diye anılan İslâmî dinarlar 20 kırat, sûrî dinar ise 14 kırat sayılıyordu. Bu sebeple 1 dirhemlik bir altın sikke dinar olarak kabul ediliyordu. Ayrıca sûrî dinarın ayarı biraz düşüktü.

Haçlı seferleri sırasında ekonomik öncülüğü ele geçiren Batı Avrupa’da beş asırlık bir aradan sonra yeniden altın para darbına başlanmış, Floransa’da 1252’de zambaklı fiorino, Cenova’da 1284’te kuşlu genevino, Venedik’te ise zecchino (Arapça “sikke”den gelme) veya ducato darbedilmiştir. 3,559 gr. ağırlığında olan bu altın paralar yeniden İslâmî sikkelere örnek olmuştur. Nitekim Mısır’da Barsbay 1425 yılında “eşrefî” adıyla anılan altın sikkesini bastırırken “ducat”yı esas almıştı. Aynı şekilde Fâtih Sultan Mehmed de yine ducat ağırlığında saf altından sultânîyi darbettirmişti. Fâtih’in altını artık dinar olmamakla birlikte mahkeme hüccetlerinde yine de altın para olarak dinar adıyla zikredildiği dikkati çekmektedir. Sultânî 100 miskalden 129 adet olarak basılmıştır. Bu tartı, dönemin Venedik dukası gramajı ayarı civarında idi. Ancak

buradaki tartı birimi şer‘î miskal olmayıp Gazan Han’ın ülkesinde kullanılmasını istediği 4,608 gramlık ağırlıktır.

Dinar halen Cezayir, Tunus, Libya, Yemen, Bahreyn, Küveyt, Irak ve Ürdün’de para birimi olarak kullanılmakta, İran’ın para birimi olan riyalin de yüzde birine tekabül etmektedir. Yugoslavya’da ise belki de Roma parası hâtırasını yaşatmak için para birimine dinar adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bursa Kadı Sicili, nr. 4A, vr. 158b; Kudâme b. Ca‘fer, el-Harâc (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, s. 39; İbn Mâze, el-Muhîtü’l-burhânî, Süleymaniye

Ktp., Ayasofya, nr. 1411, VII, tür.yer.; Makrîzî, en-Nükūdü'l-İslâmiyye, İstanbul 1298, tür.yer.; Abdullah b. Muhammed el-Havvâm, el-Fevâˀidü'l-bahâˀiyye fi'l-kavâidi'l-hisâbiyye, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2729, vr. 17ª-b; Cemşîd b. Mesʻûd el-Kâşî, el-Bahâˀiyye fi'l-hisâb, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2715, vr. 23-24; Kādî Cemâleddin Ebü'l-Abbas, Gunyetü'l-hüssâb fî ʿilmi'l-hisâb, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2728, vr. 26ª vd.; İsmâil Gālib, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1312, tür.yer.; Abdülazîz ed-Dûrî, Târîhu'l-ʿIrâkı'l-iktisâdî fi'l-karni'r-râbiʿi'l-hicrî, Bağdad 1948, s. 209-234; Nâsır es-Seyyid Mahmûd en-Nakşibendî, ed-Dînârü'l-İslâmî fi'l-methafi'l-ʿIrâkī, Bağdad 1953, I, 27, 237 vd., lv. VIII; H. Longuet, Introduction a la numismatique Byzantine, London 1961, tür.yer.; Haseneyn Râbiʻ, en-Nüzumü'l-mâliyye fî Mısr: zemenü'l-Eyyûbiyyîn, Kahire 1964, s. 94-107; D.-L. Bacharch, La Civilisation de l'Islam classique, Paris 1968, s. 104-105; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I-II, tür.yer.; M. Ebü'l-Ferec el-Ûş, en-Nükūdü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye, Amman 1974, s. 267-301; J. L. Bacharch, Monetary Movements in medieval Egypt 1171-1517, In Precious Metals in the Later Medieval and Early Modern Worlds (nşr. J. F. Richards), Durham 1983, s. 159-181; M. Necmeddin el-Kürdî, el-Mekādîrü'ş-şerʿiyye ve'l-ahkâmi'l-fıkhiyyeti'l-müteʿallika bihâ, Bağdad 1984, tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 173 vd.; A. Zeki Velidî [Togan], "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadi Vaziyeti", THİTM, I (1931), s. 1-42; W. Barthold, "İlhanlılar Devrinde Mâlî Vaziyet" (trc. Abdülkadir), a.e., I (1931), s. 139-159; A. S. Ehrenkreutz, "Studies in the Monetary History, of the Near East in the Middle Ages", JESHO, II/2 (1959), s. 128-161; a.mlf., "Arabic Dinars Struck by the Crusaders", a.e., s. 167-182; a.mlf., "Byzantine Tetartera and Islamic Dinars", a.e., s. 183-190; Philip Grierson, "The Monetary Reforms of Abd al-Malik, Their Metrological Basis and Their Financial Repercussions", a.e., VII/3 (1960), s. 241-264; Donald A. Messier, "Quantitative Analysis of Almoravid Dinars", a.e., XIII/1-2 (1968), s. 102-118; John Masson Smith – Frances Plunkett, "Gold Money in Mongol Iran", a.e., XIII/3 (1968), s. 275-297; E. V. Zambaur, "Dinâr", İA, III, 591; G. C. Miles, "Dīnār", EI^2 (Fr.), II, 305-307.

Halil Sahillioğlu

DINET, Alphonse Etienne

(ö. 1861-1929)

İslâmiyet’i kabul eden Fransız ressam ve yazarı.

28 Mart 1861’de Paris’te doğdu. Académie Julian’da ressam Bouguereau ve Robert-Fleury’nin yanında yetişti. Kısa bir süre de École Nationale des BeauxArts’a devam etti. İlk olarak 1882’de Fransız ressamların sergisinde bir resmi yer aldı. 1883 yılı sergisine de yine bir resimle katıldıktan sonra 1884’teki sergide bir resmi ona dış ülkelere gitme bursu kazandırdı. Daha önce kısa bir seyahati sırasında gördüğü Cezayir’i beğenmiş ve bu yolculuk onun İslâm ülkeleri ve medeniyetine bağlanmasına yol açmıştır. 1885’ten itibaren her yılın yarısını Kuzey Afrika’da yerli halkın arasında geçirmeye başladı; sonunda 1907’de Cezayir’in Bûseâde şehrine yerleşti.

1885’ten itibaren Cezayirliler’in hayatlarını, tiplerini, giyimlerini yakından tanımaya çalıştı ve burada seçtiği konuları resim halinde ortaya koydu. 1885’te yaptığı “Les terrasses de Laghouat” adlı tablosu bunun ilk örneklerinden biri olup günümüzde Luxembourg Müzesi’ndedir. “Vue de M’sila” (Pan Müzesi) ve “Charmeurs de serpents” (Sydney Müzesi) tabloları da Dinet’nin ilk eserlerindendir.

Dinet bir taraftan ressam olarak çalışırken bir taraftan da müslümanların arasına girerek İslâmiyet’i anlamaya gayret gösteriyordu. 1889 yılında bir kargaşa sırasında hayatını tehlikeye atarak kendisine yardımcı olan Cezayirli Süleyman b. İbrâhim, Dinet’nin samimi bir dostu olmuş ve birbirlerinden ayrılmaz iki arkadaş halinde yıllarca beraberliklerini hem Cezayir hem de Paris’te sürdürmüşlerdir. Bu dostluk ve İslâm medeniyetiyle devamlı temas halinde oluşu Dinet’yi Hıristiyanlık’tan yavaş yavaş uzaklaştırdı, sonunda 1913’te gizlice müslüman oldu. 1927’de de bu kararını Cezayir’de resmen ilân etti ve Nâsırüddin adını aldı. 1929’da dostu Süleyman b. İbrâhim ile hacca gitti, dönüşünden kısa bir süre sonra 24 Aralık 1929’da Paris’te öldü. Cenaze namazı, yapılışında emeğinin bulunduğu Paris Camii’nde 28 Aralık’ta Fransız ve müslüman ileri gelen

pek çok kişinin, hatta bazı İslâm devletleri temsilcilerinin katılmasıyla kılındıktan sonra naaşı Bûseâde'ye götürülerek sağlığında yaptırdığı mezara defnedildi. İçinde yaşadığı evi dostu Süleyman b. İbrâhim tarafından müze haline getirilmiştir.

Cezayir halkını ve ülkesini çok iyi tanıyan Nâsırüddin Dinet, konularını Doğu'dan seçen ressamların (orientaliste) en başarılılarından biridir. Genellikle eserlerinde genç Arap kızlarını, oyun oynayan çocukları, kahvehane ve insan topluluklarını, köleleri, sihirbaz ve hokkabazları tasvir eder. Dinet bu resimleriyle Cezayir'deki yaşayışı ve rastladığı insan tiplerini çok canlı ve gerçeğe uygun bir biçimde fırçasıyla aksettirmiştir. Ancak müslüman bir sanatkâr olması sebebiyle Dinet'nin resimleri Batı müzelerinde pek iltifat görmemiş, depolarda muhafaza edilmiştir. Zengin amatörlerden de pek azı onun eserleriyle ilgilenmiştir.

Eserleri. 1. La vie de Mohammed Prophete d'Allah. En tanınmış eseri olup Süleyman b. İbrâhim ile beraber yazılmıştır. Fransızca ve İngilizce olarak yayımlanan eserin ilk baskısı (Paris 1918) resimli olduğu halde daha sonraki baskıları (Paris 1927, 1937, 1947, 1961, 1975, 1977) resimsiz veya pek az resimlidir. Eser Ezher Şeyhi Abdülhalîm Mahmûd ve oğlu Muhammed Abdülhalîm Mahmûd tarafından Muhammed Resûlullāh (es-Sîretü'n-nebeviyye) adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Kahire 1956, 1958). 2. el-Hac ilâ beytillâhi'l-harâm (Le Pélérinage a Maison Sacrée d'Allah). Yine Süleyman b. İbrâhim ile birlikte hazırladığı hac hâtıralarını ihtiva eden bu eseri Arapça ve Fransızca başlıklarla yayımlanmıştır (Paris 1930, 1962). 3. Rayons de Lumière exclusivement islamiques. Bir konferans metni olup Râşid Rüstem tarafından Eşiʿʿa hâssa min nûri'l-İslâm adıyla Arapça'ya çevrilerek yayımlanmıştır (Kahire 1347/1928-29). Eser daha sonra 1966'da Paris'te de neşredilmiştir. 4. L'Orient vu de l'Occident (Paris, ts.). Müellif bu eserinde Lammens, Nöldeke, de Goeje, Sprenger, Snouck Hurgronje,

Grimme, Margoliouth gibi şarkiyatçıların eserlerini çok geniş bir şekilde tahlil ve tenkit etmiştir. Abdülhalîm Mahmûd, Muhammed Resûlullāh'a yazdığı mukaddimede bu tenkitlerden çok faydalanmış ve onları müsteşriklere karşı delil olarak kullanmıştır. Ömer el-Fâhûrî eserin Arapça tercümesini eş-Şark kemâ yerâhü'l-Garb (eş-Şark fî nazari'l-Garb) adıyla Ârâʾün Garbiyye fî mesâʾile Şarkiyye adlı kitap içinde yayımlamıştır

(Dımaşk 1925). 5. Rabia el-Kouloub (Rebîʿu'l-kulûb) ou le printemps des coeurs. Büyük Sahrâ'da yaygın olarak yaşayan üç efsaneden bahsettiği bir eserdir (Paris 1902). 6. Tableaux de la vie arabe (Paris 1904, 1928). 7. Mirages, scénes de la vie arabe (Paris 1906). 8. El Fiafi oua el-Kifar (el-Feyâfî ve'l-kifâr) ou le désert (Paris 1911). 9. Khadra, danseuse Ouled Naîl (Paris 1909, 1926). Son beş eser de Dinet tarafından resimlendirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Benedite, L'Art et les Artistes, Paris 1909-10, X, 163-172; F. ArnaudiÉs, E. Dinet et el-Hadj Sliman ben Ibrahim, Cezayir 1933; J. DinetRollince, La Vie de E. Dinet, Paris 1938; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 78-79; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1964, I, 235; el-Kamûsü'l-İslâmî, II, 426-427; Un Maître de la peinture algérienne: Nasreddin Dinet, Cezayir 1977; H. Vollmer, "Dinet, Alphonse Etienne", Künstlerlexikon (ed. U. Thieme – F. Becker), Stuttgart 1913, IX, 302-303; Ch. Pellat, "Dinet", EI² Suppl. (İng.), s. 224-225.

Semavi Eyice

DÎNEVER

(دینور)

Batı İran'da Cibâl bölgesinde tarihî bir şehir.

Çoğunlukla yanlış olarak Deynever şeklinde de söylenen Dînever bugün harabe halindedir. Güneydoğusundaki Kengâver ile güneybatısındaki Kirmanşah'tan yaklaşık 45-48 km. uzaklıktadır. Şehrin harabeleri, Çem-i Dînever denilen nehirle sulanan bir ovanın kuzeydoğusunda bulunmaktadır. Çem-i Dînever, sarp Teng-i Dînever Boğazı'nı geçtikten sonra Bîsütûn kayalığı yanında Karasu'yun bir kolu olan Gemes-Âb'la birleşir.

Dînever'in kuruluşu Selefkiler dönemine (m.ö. 305-64), hatta ondan daha önceki tarihlere kadar uzanır. Eski Süryânî kaynaklarında adı Dînehver şeklinde geçen şehir, Nihâvend Savaşı'ndan hemen sonra İslâm hâkimiyeti altına girdi (21/642) ve Muâviye dönemindeki (661-680) idarî teşkilâtlanma sırasında buraya ve Cibâl bölgesinin tamamına Mâhü'l-Kûfe adı verildi. Arap müellifleri mâh kelimesinin Farsça olduğunu ve "kasaba" anlamına geldiğini ifade ederler. Ancak buradaki "Mâh" kelimesi, Cibâl bölgesinin eski adı olan Medya'nın değişik bir şekli olmalıdır. Zira bu kelime ile teşkil edilmiş bütün yer adları Cibâl bölgesi sınırları içinde bulunmaktadır. Mâhü'l-Kûfe batıda Hulvân, doğuda Hemedan, güneyde Mâsebezân ve kuzeyde Azerbaycan ile sınırlıdır.

Dînever, Emevîler ve Abbâsîler döneminde çok gelişmiş bir şehir olarak kaynaklarda zikredilir. Hemedan'ın üçte birinden daha küçük olan şehir, iyi düzenlenmiş çarşılara, verimli meyve bahçeleriyle zengin tahıl ürünlerine sahipti. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh'ın (908-932) son yıllarında bölgede çıkan karışıklıklar Dînever şehrini de etkiledi. Âsi kumandan Gîlânlı Merdâvic b. Ziyâr, halifenin gönderdiği kuvvetleri yenip Dînever'i ele geçirince (319/931) şehir halkından bir rivayete göre 7000, diğer bir rivayete göre ise 25.000 kişiyi öldürdü. 348'de (959) Hasanveyh b. Hüseyin Berzikânî Dînever, Hemedan ve Nihâvend gibi şehirleri de ele geçirip bağımsız bir devlet kurdu. Dînever'i de devletinin başşehri yaparak elli yıl

boyunca burada hüküm sürdü. Hamdullah Müstevfî, VIII. (XIV.) yüzyılda burasını ılıman iklime sahip, suları bol küçük bir şehir olarak tavsif eder. Daha sonra Timur tarafından tamamıyla tahrip edilen Dînever bir daha eski haline kavuşamadı.

Dînever'de yetişen meşhur simalar arasında botanik âlimi Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, edip ve tarihçi İbn Kuteybe ed-Dîneverî, el-Kādirî fi't-tabʿîr müellifi Nasr b. Ya'kūb ed-Dîneverî, kadı ve muhaddis Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî ve mutasavvıf Ebü'l-Abbas ed-Dîneverî sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 432, 439, 440, 442; İbnü'l-Fakıh, Kitâbü'l-Büldân, s. 259; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 119 vd., 226 vd., 243 vd.; İbn Rüste, el-Aʿlâku'n-nefîse, s. 271; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Meynard), III, 263; IX, 24-25, 31; Makdisî, Ahsenü't-tekāsîm, s. 395-396; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldan, II, 545-546; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 107; G. Weil, Geschichte der chalifen, Mannheim 1846-82, I, 93; II, 620; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Oxford 1924, I, 189; II, 250; Ali Razmârâ, Ferheng-i Cogrâfyâ-yi Îrân, Tahran 1949-53; Dihhudâ, Lugatnâme, XIV, 585-586; L. Lockhart, "Dīnawar", EI² (İng.), II, 299-300.

Tahsin Yazıcı

DÎNEVERÎ, Ebû Hanîfe

(أبو حنيفة الدينوري)

Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî (ö. 282/895)

Kitâbü’n-Nebât adlı botanik ansiklopedisiyle ünlü çok yönlü âlim.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. İbnü’n-Nedîm’in kaydettiğine göre Dîneverli olup III. (IX.) yüzyılın başlarında bu tarihî şehirde doğduğu tahmin edilmektedir. Aslen İranlı olan Dîneverî’nin büyük babası Venend muhtemelen İslâmiyet’i kabul etmemişti. Dîneverî’nin tahsilini nerede yaptığı hakkında ayrıntılı bilgi yoksa da başta Arap dili ve edebiyatı olmak üzere çeşitli ilimleri Basra ve Kûfe’deki eğitim merkezlerinde okuduğu, özellikle Kûfeli İbnü’s-Sikkît ile (ö. 244/858) onun babasından büyük ölçüde istifade ettiği anlaşılmaktadır. Temel eğitimini aldıktan sonra botanik alanındaki bilgisini geliştirmek için Arap yarımadasında yaşayan bedevîler arasında ve İran, Irak, Filistin, Suriye, Afganistan, Belûcistan, Horasan gibi bölgelerde dolaşarak zengin malzeme topladı ve bunları, kendisini dünya çapında şöhrete kavuşturan Kitâbü’n-Nebât’ta değerlendirdi. Bu eserin dört beş yerinde geçen Mekke ve Medine ile ilgili ifadelerde görgü tanıklığını gösteren herhangi bir işaret bulunmadığından hac farîzasını ifa ettiğine dair kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

Gençliğinde oldukça uzun süre devam eden seyahatlerden sonra memleketine dönen Dîneverî, hayatının büyük kısmını burada geçirerek evinin çatısına kurduğu bir düzenekle astronomik gözlemler yaptı ve araştırmalarının sonucunu Kitâbü’l-Envâ͗ adlı eserinde açıkladı. Büyük astronom Abdurrahman es-Sûfî’nin 335 (946) yılında Dînever’i ziyareti sırasında bu evin ayakta olduğu ve kendisinin de bir süre orada kaldığı bilinmektedir. Her ne kadar Abdurrahman es-Sûfî onun ortaya koyduğu astronomi cedvellerine karşı bazı itirazlarda bulunmuşsa da Bîrûnî, Dîneverî’ye çok güvendiğini söyleyerek el-Âsârü’l-bâkıye’de bu cedvellere yer vermiştir. Dîneverî’nin 335 (946) yılında Büveyhî Emîri Rüknüddevle Hasan ed-Deylemî adına İsfahan’da astronomik gözlemler yaptığı ve çeşitli

cedveller hazırladığı yolunda Hamdullah Müstevfî tarafından verilen bilgi (Târîh-i Güzîde,

s. 687) tarihî kronolojiye ters düştüğü için doğru değildir. Kâtib Çelebi de Hamdullah Müstevfî'den naklen bu yanlış bilgiyi kaydetmiştir (Keşfü'z-zunûn, II, 965; bir başka yerde [I, 907] söz konusu tarih 235 olarak verilmiştir).

Klasik ve modern kaynaklarda yer alan bilgilere göre Dîneverî'nin ölüm tarihi tartışmalıdır. Bu konuda 281 (894), 282 (895) yılları veya 290'dan (903) önce bazı tarihler zikredilmekte ve bunlardan 26 Cemâziyelevvel 282'de (23 Temmuz 895) öldüğü yolundaki görüş ağırlık kazanmaktadır. Ölüm yeri de muhtemelen yine Dînever'dir.

Bütün biyografi yazarlarının çok dindar bir kişi olduğunu söz birliği halinde naklettikleri, yaşadığı dönemin hemen hemen bütün ilimlerine ilgi duyan ve nahiv, lugat, edebiyat, matematik, geometri, astronomi, botanik, tıp, tarih, tefsir, fıkıh gibi alanlarda eser veren Dîneverî, IX. yüzyılda yetişen en orijinal bilginlerden biri olarak tanınır. Yâkūt, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Takrîzü'l-Câhiz, adlı eserinden yaptığı bir alıntıda müellifin, "Dünya durdukça insanlık Câhiz, Dîneverî ve Ebû Zeyd el-Belhî'nin ahlâk ve faziletlerini, ilim ve eserlerini anlatıp övseler yine de bu konuda gerekeni yapmış sayılmazlar" dediğini nakletmektedir (Muʿcemü'l-üdebâʾ, III, 28). Klasik ve modern yazarlar onu, derin düşünceye sahip ansiklopedik bir şahsiyet olması bakımından çağdaşı Câhiz'le mukayese ederler ve gerek uyguladığı yöntem gerekse ele aldığı konular hakkında sadece nakillerle yetinmeyip kendi görüşlerini tutarlı bir şekilde ortaya koyması açısından da hem çağdaşlarının hem sonraki bilginlerden birçoğunun ilerisinde olduğunu belirtirler.

Eserleri. Dîneverî yirmi kadar eser kaleme almışsa da bunlardan ancak üç tanesi, biri kısmen, ikisi tam olarak bugüne ulaşmış ve ilim adamları tarafından yayımlanmıştır.

1. Kitâbü'n-Nebât. Botanik tarihinin en ünlü kaynaklarından biri olan ve Hizânetü'l-edeb'den (I, 11) öğrenildiğine göre altı ciltten meydana gelen bu büyük ansiklopedik eserin ancak III. ve V. ciltleri ele geçmiştir. Eser bir

botanik ansiklopedisi olup iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm konulara göre bablar şeklinde düzenlenmişken bunun yaklaşık üçte biri hacmindeki ikinci bölüm alfabetik olarak düzenlenmiş bir botanik sözlüğünden ibarettir. Dîneverî'nin çalışmasında sadece kısa bilgiler vermekle yetinmediği, bitkilerin çimlenmelerinden itibaren olgunluk dönemlerine kadar her aşamadaki durumlarını, morfolojik yapılarını, fizyolojilerini, tıp ve besin değeri açısından taşıdıkları önemi titiz ve ayrıntılı bir şekilde izah ettiği görülür. Bunu yaparken bitkilerin gelişip büyümesinde başlıca etken olan toprak, yağmur, su ve ekolojik şartların oynadıkları rol üzerinde durur ve bitkileri özelliklerine göre sınıflandırır. Müellifin türleri tanıtırken yer yer çeşitli meyveler hakkında faydalı bilgiler vermesi, bitkilerden elde edilen kokular ve boyalar üzerinde durması, ayrıca neft (ham petrol) ve zift hakkında ilginç açıklamalarda bulunması eserin dikkat çeken özellikleri arasındadır. Dîneverî'nin bu kitabı tıp ve eczacılık açısından da büyük bir değer taşımaktadır. Nitekim İbn Semecûn, Ahmed b. Muhammed el-Gāfikī ve İbnü'l-Baytâr gibi müellifler tıp alanındaki çalışmalarında ondan bolca alıntı yapmış ve verdiği bilgileri diğerlerine tercih etmişlerdir. Kitâbü'n-Nebât aynı zamanda Arap lugat ilminin en zengin kaynaklarından biridir. Ezherî'nin Tehzîbü'l-luga'sı, İbn Sîde'nin el-Muhkem ile el-Muhassas,'ı, İbn Manzûr'un Lisânü'l-ʿArab'ı, Sâgānî'nin el-ʿUbâbü'z-zâhir'i ve Zebîdî'nin Tâcü'l-ʿarûs'unda bulunan Dîneverî'den yapılmış alıntılar bir araya toplandığında tamamının mükerrerler hariç 1500 sayfa tuttuğu görülür ki bu da yaklaşık olarak Kitâbü'n-Nebât'ın yarısı kadar bir hacim demektir. Bu durum eserin mevcut kısmına kıyasla elde edilen bir sonuç olup sonraki dönem müelliflerinin daha öncekilerin eserlerinden yaptıkları alıntılarda ne kadar titiz ve dürüst davrandıklarını göstermesi bakımından da önemlidir. Dîneverî'nin Arap diline yaptığı bir başka önemli hizmet de ilmî açıklamalarında Arapçalaştırılmış (muarreb) kelimelere iltifat etmeyip kendi özgün terimlerini kullanmasıdır ve bunda o derece başarılı olmuştur ki daha sonra gelen Arap âlimlerinin hiçbiri onun sözlerinde herhangi bir değişiklik yapma gereğini duymamıştır. Öte yandan eser edebiyata da hizmet etmekte ve eski Arap şiirinin bitki biyolojisi ve botanik alanlarında çok zengin bir kaynak teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Zira müellif, çeşitli bitkiler hakkında bilgi verirken o bilgilerin şiire nasıl yansıdığını göstermek için binlerce mısra ve beyit nakletmiştir. Ancak kitapta yer alan edebî bilgilere bazı itirazların yapıldığı bilinmektedir. Meselâ Ali b. Hamza el-Basrî'nin et-Tenbîhât ʿalâ aglâti'r-

ruvât adlı sekiz bölümden oluşan eserinin üçüncü bölümü “et-Tenbîhât alâ mâ fî Kitâbi’n-Nebât li’d-Dîneverî” başlığını taşımakta ve yaklaşık kitabın dörtte birini teşkil etmektedir. Fakat yapılan itirazların pek azı doğru ve yerindedir. İbn Sîde de el-Muhassas’ta bu itirazlara sık sık göndermelerde bulunmuştur. Dîneverî’nin kaynakları daha önce bu konuda yazılan eserler, birçok ülkeyi gezip dolaşması sonucunda topladığı zengin malzeme ve bizzat kendi düşünce, deney ve gözlemlerinden oluşmaktadır. Onun faydalanıp dürüstlük ve titizlikle sık sık atıfta bulunduğu müellifler Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebû Ziyâd el-Kilâbî, Asmaî, Ebû Abdullah İbnü’l-A‘râbî, Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî ile hocası İbnü’s-Sikkît ve başlıca kaynağı da hocasının Kitâbü’n-Nebât ve’ş-şecer adlı eseridir. Alman araştırmacı Silberberg doktora tezinde, Kitâbü’n-Nebât’ı Theophrastos’un (ö. m.ö. 287) botanik tarihi alanındaki tamamı ele geçmemiş ve adı tesbit edilememiş olan ünlü eseriyle karşılaştırarak mahiyet ve muhteva açısından aralarında büyük farklar bulunduğunu ve özellikle Theophrastos’un sadece önemli gördüğü bitki türleri hakkında ayrıntılı bilgiler verip dikkat çekmeyenleri ihmal ettiğini, Dîneverî’nin ise bütün bitki türlerini her yönüyle tanıttığını, ayrıca Dioskorides’in (ö. m.ö. I. yüzyıl) Materia Medica’sının da yalnız tıp ve eczacılığı ilgilendiren bitkileri ihtiva ettiği için bu eserle kıyaslanamayacağını göstermiş ve sonuç olarak Dîneverî’nin eserinin her bakımdan eski Grek botanik âlimlerinin çalışmalarından daha mükemmel ve daha orijinal olduğunu ortaya koymuştur. Kitâbü’n-Nebât üzerinde ilk ilmî çalışma, Bruno Silberberg tarafından Breslau Üniversitesi’nde doktora tezi olarak hazırlanmıştır (“Das Pflanzenbuch des Abū Hanīfa Ahmad b. Dāwūd ad-Dīnawarī, ein Beitrag zur Geschichte der Botanik bei den Arabern”, Zeitschrift für Assyriologie, Strasburg 1910, XXIV, 225-265; XXV, 39-88). Daha sonra Bernhard Lewin, eserin önce İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunan V. cildinin (nr. 4716, 233 varak, istinsah tarihi 645) elif-zây harflerini kapsayan sözlük kısmını (Kıtᶜatün mine’l-cüzʾi’l-hâmis min Kitâbi’n-Nebât, Uppsala 1953), sonra da bu cildin kalan

baş tarafı ile Yale Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunan (nr. 77) V. ciltle aynı istinsah tarihini taşıyan ve aynı şahıs tarafından yazılan III. cildini birlikte neşretmiştir (Kitâbü’n-Nebât: el-Cüzʾü’s-sâlis ve’n-nısfü’l-evvel mine’l-cüzʾi’l-hâmis, Wiesbaden 1974). Eserin Medine Ârif Hikmet Bey Kütüphanesi’nde bir mecmua içinde (nr. 116, vr. 248b-269ª) Muhammed

Hamîdullah tarafından tesbit edilen parçası da III. cilde aittir. Kitâbü'n-Nebât'ın tamamı günümüze ulaşmadığından bazı ilim adamları sonraki kaynaklarda mevcut iktibaslardan hareketle metni derlemeye yönelmişlerdir. İlk defa Sigmund Fraenkel ve ardından notlarını kendisine verdiği Bruno Silberberg bunu düşünmüşlerse de gerçekleştirememişlerdir. Daha sonra çağdaş botanikçilerden Ahmed Îsâ, Dîneverî'den yapılan iktibaslarla diğer sözlüklerden derlediği bilgileri alfabetik bir botanik sözlüğü haline getirmek istemiş, ancak bu teşebbüs de sonuçsuz kalmıştır. Nihayet Gāfikī ve Ali b. Hamza el-Basrî'nin eserleriyle İbn Manzûr'un Lisânü'l-ʿArab, Zebîdî'nin Tâcü'l-ʿarûs, İbn Sîde'nin el-Muhassas, ve el-Muhkem, İbn Baytâr'ın Müfredât, Sâgānî'nin el-ʿUbâb, Bîrûnî'nin es-Saydele'si ve bu arada diğer bazı eserler Muhammed Hamîdullah tarafından taranarak metin tesisine çalışılmıştır. 2000 sayfa kadar tutan bu derlemenin, asıl eserde VI. cilde tekabül eden ve 637 maddeyi kapsayan sin-yâ harfleri arasındaki bölümü bir cilt halinde neşredilmiştir (Kitâbü'n-Nebât: el-Kısmü's-sânî mine'l-kāmûsi'n-nebâtî hurûf sin-yâ, mültekatâtü mâ nüsibe ileyhi ʿinde'l-müteʾahhirîn, Kahire 1973). Sözlük kısmının elifzây arası 482 maddeyi ihtiva eden baş tarafı daha önce Silberberg tarafından yayımlandığından ayrıca neşrine lüzum görülmemiş, yazma ve matbu nüshadaki sayfaları kaydedilerek sadece madde başlıklarının zikriyle yetinilmiştir. Muhammed Hamidullah tarafından yapılan derlemenin diğer kısmı da Karaçi'de Hamdard Foundation tarafından yayımlanmıştır (1413/1993, 19 s. İng., 691 s. Arapça metin). Dîneverî'nin bu eserini Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin özetlediği, İbn Uhtü Gānim el-Mâlakī'nin de altmış cilt halinde şerhettiği kaynaklarda belirtilmekteyse de henüz bunların izine rastlanmamıştır.

2. el-Ahbârü't-tıvâl*. İran'ın ön planda tutulduğu umumi bir tarihtir. Büyük İskender dönemi, Hz. Ömer zamanında İran'ın fethi ve Sıffîn Savaşı hakkında verdiği bilgiler açısından önemli bir kaynak teşkil eden eserin ilk yayımı 1888'de Leiden'de yapılmış ve birkaç baskısından sonra nihayet 1960'ta da Abdülmün'im Âmir tarafından ilim âlemine tenkitli neşri sunulmuştur (Kahire). 3. Kitâbü'l-ʿAsel ve'n-nahl. Bal ve bal arısını konu alan eseri Muhammed Cebbâr el-Muaybid yayımlamıştır (Mecelletü'l-Mevrid, sy. III/1 [Bağdad 1974], s. 113-143). 4. Kitâbü'l-Envâʾ. Dîneverî'nin Kitâbü'n-Nebât'tan sonra kaynaklarda en çok adına rastlanan eseridir. Esas konusu astronomi olmakla birlikte Kâtib Çelebi'ye göre

Araplar'a ait bütün ilimleri kuşatmaktadır. Bîrûnî'nin de çalışmalarında bu eserde yer alan astronomi cedvellerini kullandığı bilinmektedir. Daha sonraki kaynaklarda mevcut, bu eserden iktibas edilen ve bu maddenin müellifi tarafından derlenen bilgiler 200 sayfa tutmaktadır. Eserin önemli bir bölümü, İbn Sîde tarafından el-Muhassas,'ta "Kitâbü'l-Envâ˒: Bâbü zikri's-semâ˒ ve'l-felek" başlığı altında iktibas edilmiş (IX, 9 vd.), Takiyyüddin el-Makrizî de el-Haber ˓ani'l-beşer (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4338-4341, c. III-VI) adlı eserinin IV. cildinde "Zikrü's-semâ˒ ve'l-felek" başlığı ile bunun bir kısmını hiçbir atıfta bulunmadan nakletmiştir.

Dîneverî'nin bugüne ulaşmayan, ancak klasik kaynaklarda ve modern araştırmalarda adlarına rastlanan eserleri de şunlardır: Dil ve Edebiyat. Islâhu'l-mantık, Kitâbü'l-Cem˓ ve't-tefrîk, Kitâbü'ş-Şi˓r ve'ş-şu˓arâ˒, Kitâbü'l-Fesâha, Kitâbü Mâ yelhanü bihi'l-âmme, Kitâbü'r-Red ˓alâ Lugde el-İsfahânî. Matematik ve Astronomi. Kitâbü'l-Bahs fî hisâbi'l-Hind, Kitâbü'l-Cebr ve'l-Mukābele, Kitâbü Nevâdiri'l-cebr, Kitâbü'l-Küsûf. Fıkıh. Kitâbü'l-Vesâyâ, Kitâb fî hisâbi'd-devr, Kitâbü'l-Kıble ve'z-zevâl. Dîneverî'nin bunlardan başka Tefsîrü'l-Kurân, Kitâbü'l-Bâh ve Kitâbü'l-Büldân adlı eserleri zikredilir. Süyûtî tarafından Dîneverî'ye isnat edilen (bk. Şerhu Şevâhidi'l-Mugnî, s. 193) Kitâbü'l-Mücâlese ile Kâtib Çelebi'nin onun eseri olarak kaydettiği (Keşfü'z-zunûn, I, 616) Cevâhirü'l-˓ilm'in başka kaynaklarda zikredilmemesi, aynı nisbeyi taşıyan Ebû Bekir Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî'nin (ö. 330/941'e doğru) Kitâbü'l-Mücâlese ve cevâhiri'l-˓ilm (tıpkıbasım nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1986) adlı eserinin yanlışlıkla Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'ye isnat edilmiş olabileceğini akla getirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîneverî, Kitâbü'n-Nebât (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1973, nâşirin girişi, s. 1-57; a.e. (nşr. Bernhard Lewin), Upsala 1953, s. 1-15; Abdurrahman es-Sûfî, Suverü'l-kevâkibi's-sâbite, Haydarâbâd 1954, s. 7-8; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 86; İbn Sîde, el-Muhassas, Bulak 1316-21, IX, 9 vd.; Yâkūt, Mu˓cemü'l-üdebâ˒, III, 26-32; a.e. (nşr. D. S.

Margoliouth), Leiden 1907-31, I, 123; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 180; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Nevâî), s. 687; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, Kahire 1326, s. 132; a.mlf., Şerhu Şevâhidi'l-Mugnî, Kahire 1322, s. 193; Keşfü'z-zunûn, I, 616, 907; II, 965; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb (Bulak), I, 11, 25-26; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 89; S. de Sacy, Relation de l'Egypte: par Abd al Latīf, Paris 1810, s. 47, 64, 78; Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher, Göttingen 1840, III, 38; E. Meyer, Geschichte der Botanik, Berlin Königsberg 1856, III, 163-167; G. Flügel, Grammatische Schulen der Araber, Leipzig 1862, s. 190 vd.; L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Paris 1876, I, 298; Suter, Die Mathematiker, s. 31; Sarton, Introduction, I, 615; Brockelmann, GAL, I, 127-128; Suppl., I, 187; a.mlf., "Dîneverî", İA, III, 593-594; M. Hamîdullah, "Dinawariy's Encyclopaedia Botanica in the Light of Fragments in Turkish Libraries", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 195-206; a.mlf., "Efkâru Ebî Hanîfe ed-Dîneverî", MMİADm., XXXI/3 (1956), s. 409-415; a.mlf., "Dineveri ve Eseri", Türk Biyoloji Dergisi, İstanbul 1963, XIII/4, s. 113-124; Sezgin, GAS, IV, 338-343; V, 262-263; VI, 158-159; VII, 349; VIII, 168-170; Ullmann, Die Natur and Geheimwissenschaften, s. 66-69; Seyyid Takıyüddin es-Seyyid, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî ve medresetühû fi'l-edeb ve'n-nakd, Kahire 1989; M. Steinschneider, "Die Geschichte der Uebersetzungen aus Indischen in's Arabische", ZDMG, XXIV (1870), s. 373; H. Derenbourg, "Abū Hanīfa ad-Dīnawarī, Kitāb al-abbār (lire: al-akhbār) at-tiwāl", Revue Critique d'histoire et de litérature, I/30, Paris 1888, s. 41-44; B. Silberberg, "Das Pflanzenbuch des Abū Hanīfa ad-Dīnawarī", ZA, XXIV (1910), s. 225-265; XXV (1911), s. 39-88; Ahmed İsa Bey, "Abou Hanifa al-Dinawari et son Livre des plantes", BIÉ, XVI (1934), s. 1-7; Mustafa eş-Şihâbî, "Ebû Hanîfe ed-Dîneverî ve'l-cüzʾü'l-hâmis min Kitâbi'n-Nebât", MMİADm., XXVI (1951), s. 346-369; B. Lewin, "al-Dīnawarī", EI² (İng.), II, 300.

Muhammed Hamîdullah

DÎNEVERÎ, Ebü’l-Abbas

(أبو العباس الدينوري)

Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî (ö. 340/951)

Sûfî, fütüvvet hareketinin ilk temsilcilerinden.

Doğum tarihi ve yeri hakkında bilgi yoktur. Yûsuf el-Hüseyin, Abdullah el-Harrâz, Ebû Muhammed el-Cerîrî ve Ebü’l-Abbas İbn Atâ gibi tanınmış sûfîlerin

sohbetinde bulundu. Cüneyd-i Bağdâdî’nin kendisine yazdığı bir mektup vesilesiyle onunla ilişki kurdu. Fütüvvet* ehlinin en seçkinlerinden olan Dîneverî bir süre Nîşâbur’da ikamet edip tasavvufî konularda çok etkili vaazlar verdikten sonra önce Tirmiz’e, ardından da Semerkant’a gitti ve orada vefat etti.

İbn Hafîf’in vecd ve cezbe sahibi bir sûfî olarak tanıttığı Dîneverî’ye göre zikrin en aşağı derecesi sâlikin Allah’tan başka her şeyi unutması, en üst derecesi ise sûfînin zikir esnasında zikri de unutarak zikredilen (Allah) ile istiğrak halinde olmasıdır. Bunun “fenâda fenâ” (fenâ fi’l-fenâ) hali olduğunu belirten Dîneverî, yıldızları gören Hz. İbrâhim’in, “İşte rabbim budur” (el-En‘âm 6/76) demesini de cem‘u’l-cem‘ ve aynü’l-cem‘ haliyle açıklar. Dîneverî’de müşahede fikri önemli bir yer tutar. Ona göre bazı insanlar eşyanın bilgisiyle Allah’a ulaşırlar; eşyayı eşya olarak müşahede ederek bu sayede Allah’a vâsıl olurlar. Bazıları Hakk’ın bilgisinden uzaklaşmaksızın Hak’tan eşyaya döner, eşyayı temaşa ederler; her gördükleri şeyden önce mutlaka Hakk’ı yani Hakk’ın eşyadaki tecellisini temaşa ederler. Bazıları ise eşyadan Allah’a giden yolu bulamadıkları için eşyada takılır kalır, Hakk’ı müşahede edemezler. Dîneverî’ye göre kalbin bilgisi (mükâşefe) ittisâl* iledir. Allah bu bilgiye ehil olmayan kullarını hizmetle meşgul eder.

Dîneverî bir fütüvvet ehli olarak dürüstlüğü (sıdk) iyi insan olmanın şartı

sayar. Samimi ve dürüst olmayan hiçbir hal ve harekete değer vermez. Bu açıdan çağındaki mutasavvıfların gerçek tasavvuftan uzaklaştıklarını görerek bu durumdan yakınır. Sahte sofuların tamaha fazilet, edepsizliğe samimiyet, gerçekten ayrılmaya şatah, helâl olmayan şeylerden zevk almaya hoş rızık, nefsin arzularına uymaya iptilâ, dünya ihtirasına vuslat, ahlâksızlığa cesaret, cimriliğe metanet, dilenciliğe meslek ve saçma sapan sözlere melâmet dediklerini ifade ederek çevresini bu yanılgılara karşı uyarmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Tabakat, s. 475-478; Ebû Nuaym, Hilye, X, 383; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 218; Herevî, Tabakāt, s. 363, 364; Münâvî, el-Kevâkib, II, 11; Şa‘rânî, et-Tabakāt, I, 122; Câmî, Nefahât, s. 144; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 193; Sezgin, GAS, I, 649.

Erhan Yetik

DÎNEVERÎ, Nasr b. Ya‘kūb

(نصر بن يعقوب الدينوري)

Ebû Sa‘d (Saîd) Nasr b. Ya‘kūb ed-Dîneverî (ö. 410/1020 [?])

Daha çok et-Taʿbîrü’l-Kādirî adlı eseriyle tanınan müellif, kâtip ve şair.

Hayatına dair yeterli bilgi bulunmamaktadır. Eserleri ve hakkında söylenenler dikkate alındığında kabiliyetli ve çok yönlü bir edip ve sanatkâr olduğu anlaşılır. Büveyhîler’in meşhur veziri İbn Abbâd (ö. 385/995), okuduğu bir eseri ve şiiriyle ilgili olarak Dîneverî’ye yazdığı mektupta ilmî ve edebî şahsiyetinden, karakterinden övgüyle söz etmektedir (bk. Seâlibî, IV, 449-450).

Dîneverî, Sultan Mahmûd-ı Gaznevî devrinde (998-1030) Dîvân-ı İnşâ’da kâtip olarak çalışmış ve bu sırada Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh’a gönderilen mektupları o kaleme almıştır. Bir süre Nîşâbur’da malî işlerle ilgili bir görevde bulunan Dîneverî’nin yaklaşık 410 (1020) yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir.

Çok şiir yazdığı kaydedilmekle beraber bir divanının bulunup bulunmadığı bilinmemektedir. Ancak büyük bir bölümü İbn Abbâd ile Ebû Muhammed el-Hâzin gibi kişiler hakkında yazdığı kasidelerden ibaret olan şiirleri çeşitli edebî ve tarihî eserlerde yer almaktadır.

Eserleri. et-Taʿbîrü’l-Kādirî (el-Kādirî fi’t-taʿbîr, el-Câmiʿu’l-kebîr fi’t-taʿbîr). Rüya tabiri ve rüya tabircilerine dair olan bu eserini 397’de (1006) tamamlayıp Halife Kādir-Billâh’a sunmuştur. Eser, bu alanda yazılıp günümüze kadar gelebilen en eski kitaplardan biridir. Dîneverî eserinde 600 tabirci hakkında bilgi vermektedir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3932; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 544; diğer nüshaları için bk. GAL [Ar.], IV, 329-330). Şehâbeddin İbn Arabşah tarafından manzum olarak Türkçe’ye çevrilen (Keşfü’z-zunûn, I, 417) et-Taʿbîrü’l-Kādirî ayrıca Farsça’ya da tercüme edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1718). Ebû Ali Hüseyin b.

Hasan el-Halîlî’nin Müntehabü’l-kelâm ʿalâ tefsîri’l-ahlâm (Bulak 1284) adlı kitabı, el-Kādirî fi’t-taʿbîr ile İbn Sîrîn’e (ö. 110/728) isnat edilen Kitâbü Taʿbîri’r-rüʾyâ (Kahire 1281; Luknov 1874; Bombay 1879) adlı eserden yapılan seçmeleri ihtiva etmektedir.

Dîneverî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri şunlardır: Simârü’l-üns fî teşbîhâti’l-fürs, Ravâʾiʿu’t-tevcîhât min (fî) bedâʾiʿi’t-teşbîhât, Hukkatü’l-cevâhir fi’l-mefâhir, Kitâbü’l-Edʿiye (Seâlibî, s. 450; Kütübî, IV, 196).

BİBLİYOGRAFYA

Seâlibî, Yetîmetü’d-dehr, IV, 449-452; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, IV, 196; Keşfü’z-zunûn, I, 417, 523, 914; Brockelmann, GAL (Ar.), IV, 329-330; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 490; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 352; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VII, 93-94; Dihhudâ, Lugatnâme, XXVII, 547; T. Fahd, “Dīnawarī”, EI² (İng.), II, 300-301; İbrahim Kafesoğlu, “İbn Arabşah”, İA, V/ 2, s. 699; “İbn Sîrîn”, a.e., V/2, s. 824.

Zülfikar Tüccar

DİNÎ MÛSİKİ

Türk mûsikisinin daha çok söz mûsikisine dayalı bölümü.

Türk mûsikisi formları genel hatları yanında daha çok icra bakımından saz mûsikisi (enstrümantal müzik) ve sözlü mûsiki (vokal müzik) olarak ikiye ayrılır. Sözlü mûsiki de kendi içinde dinî mûsiki ve din dışı (lâdinî, profan) mûsiki ana başlıklarıyla iki ayrı bölümde incelenir. Türk dinî mûsikisi yüzyıllar boyu yaşanan İslâmî hayatın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in prensipleri, Hz. Peygamber ve ashabının uygulamaları yanında tasavvufun ortaya çıkışından sonra bu doğrultuda teşekkül eden dinî hayat zamanla camilerde, tekkelerde, muhtelif tarikat toplantılarında yapılan ibadetler ve zikir esnasında çeşitli vesilelerle icra edilen ve dinî mûsiki adını alan bir mûsikiyi meydana getirmiştir.

Türk dinî mûsikisi, nitelik bakımından cami mûsikisi ve tekke (tasavvuf) mûsikisi olmak üzere iki türde incelenmiştir. Ortak birçok vasıfları olmakla beraber cami ve tekke mûsikilerinde ayrı ayrı üslûp ve tavırların mevcut olduğu bilinmektedir. Cami mûsikisinin daha çok ciddiyet ve zâhidâne bir mahiyet taşımasına karşılık tekke mûsikisinde tasavvufî bir lirizm ve coşku hâkimdir.

Cami mûsikisi, gerek ibadet esnasında gerekse ibadet öncesi ve sonrasında ortaya çıkan, çoğunlukla irticâle dayalı (önceden bestelenmemiş) nağmelerden meydana gelen ses mûsikisinden ibarettir. Buna göre cami mûsikisi formları, belirli seviyede mûsiki bilgi ve kültürüne sahip müezzin veya müezzinler tarafından okunan ezan, kametten önceki dua ve sûreler (İhlâs vb.), kāmet, namazın cemaatle kılınması sırasında

imamın kıraati, selâmdan sonra müezzinler tarafından okunan tesbîhat ve dualar şeklinde sıralanabilir. Bunların dışında değişik zaman ve yerlerde okunmakla birlikte cami mûsikisi türleri içine giren temcîd, salâ (salât), münâcât, tekbir, salât-ı ümmiyye, mevlid, mi‘râciye, Muhammediye, tevşîh, cami na‘tı ve ramazan ilâhileri de önemli birer form olarak ortaya çıkmaktadır (bk. CAMİ MÛSİKİSİ).

Tekke mûsikisi ise cehrî tarikatların zikirleri esnasında daha çok ritme dayalı, bazan bir veya birkaç enstrümanın da iştirâkiyle ortaya çıkan mûsikidir. Tekke mûsikisi formları şu şekilde sıralanabilir: Mevlevî âyini, mersiye, kaside, ism-i celâl, durak, şugul, savt ve nefes. Na‘t ve ilâhi formları ortak özellikleri gereği hem cami hem de tekkede okunmaktadır; bu ise her iki mûsikide de müşterek taraflar olduğunu gösterir. Ancak tekke ilâhileri bazan mûsiki aletleri refakatinde okunabildiği halde cami ilâhilerinde bu mümkün değildir (bk. TEKKE MÛSİKİSİ).

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, III, 54; Ergun, Antoloji, I, 11, 13; Nuri Özcan, Onsekizinci Asırda Osmanlılarda Dinî Mûsikî (doktora tezi, 1982), MÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 2-3, 10-11.

Nuri Özcan

DİNSİZLİK

(bk. İLHÂD).

DİPLOMATİK

Belgelerin özelliğini inceleyen bilim dalı.

Grekçe asıllı bir kelime olan diploma "ikiye katlanmış şey, katlanmış kâğıt" anlamına gelir. Kelime eski Yunan'da "iki levha arasına yazılmış hukuk akdi" için de kullanılmıştır. Latince'deki karşılığı ise "tavsiyenâme veya salâhiyet kâğıdı"dır. Roma'da imparator veya senato tarafından posta vasıtalarında kullanılmak üzere verilen pasaporta ve askerlik yapanlara bazı imkânlar sağlayan imtiyaznâmeye de diploma denmiştir. Ortaçağ'da resmî devlet daireleri tarafından diploma kelimesi yerine "berat, mektup, belge" mânalarına gelen charta, epistola, littera, pagina, briet ve urkunde kelimeleri kullanılmıştır. Fransızca'da diplôme "şehâdetnâme, berat, imtiyaz" anlamlarını taşımakta; aynı kökten gelen diplomatik ise "şehâdetnâme, imtiyaznâme ve eski ahid ve kanunlarla berat vb. şeyleri halletme fenni", daha geniş anlamda "hukukî ve idarî önem taşıyan belge ve resmî kayıtları malzeme ve muhteva yönünden inceleyen bilim dalı" şeklinde tarif edilmektedir. Diplomatika olarak da kullanılan diplomatik, çeşitli belgelerin yazılış tarz ve şartları, kullanılma yerleri, ihtiva ettiği unsurları ve zaman içinde belgelerin özelliklerinde meydana gelen değişiklikleri inceler.

Diplomatiğin bir ilim olarak ortaya çıkması pratik bir ihtiyaçtan doğmuştur. Ortaçağ Avrupası'nda savaşlar sonucu kaybolan belgelerin yenilenmesi sırasında sahtelerinin de düzenlenmiş olması hakikî ve sahte belgelerin tesbiti işini gündeme getirmiş ve bunların özelliklerinin belirlenmesi konusundaki çalışmalar neticesinde de diplomatik ilmi ortaya çıkmıştır. XVII. yüzyıl sonlarında Milanolu piskoposluk üyelerinin, hakikiliğinden şüphelenerek incelenmek üzere papalığa gönderdikleri, Papa III. Innocent (1198-1216) tarafından yazıldığı iddia edilen mektubun sahte olduğu anlaşılınca gerçekle sahte bir belgenin farkları papalıkça ortaya konmaya çalışıldı. Bundan sonra diplomatikle ilgili bazı çalışmalar yapıldı; hatta Cizvit Daniel van Papebroeck, 1675'te yayımlanan Acta santrum'daki yazısında Saint Denis Manastırı'ndaki krallık belgelerinin hepsini ayırım yapmaksızın sahte olarak vasıflandıracak kadar ileri gitti. Diplomatik hakiki mânada ilim olma hüviyetini, ancak Fransız Benedictin tarikatı mensubu

olan Dom Jean Mabillon'un 1681'de Latince olarak kaleme aldığı De re diplomatica libri sex adlı eseriyle kazandı. Bu eserle arşiv belgelerinin özellikleri tesbit edilerek araştırma ve inceleme usullerinin temelleri atıldığı gibi hakiki ve sahte belgelerin ayırt edilmesi hususunda kaideler de kondu.

Jean Mabillon'un eserini, XVIII. yüzyılda diğer Avrupa devletlerinde diplomatik üzerine yayımlanan kitaplar takip etti. İngiltere'de Madox Fomulare Anglicanum (1702), İtalya'da Maffei Istoria Diplomatica (1727), Fransa'da René Prosper Tassin ve Charles François Toustain Nouveau traité de diplomatique (I-XV, Paris 1750-1765); D. de Vaines, Dictionnaire de Diplomatique Gatterer, Elementa Artis Diplomaticae (Göttingen 1765), Schoneman, Essai de systéme général de diplomatique (I-II, Hamburg 1801) adlı eserleriyle diplomatik ilmine yenilikler getirdiler. İlk diplomatik öğretimi yapan müessese olan Ecoles des Chartes ise 1821'de Fransa'da açıldı; bunu XIX. yüzyılın ortalarında Viyana ve diğer Avrupa ülkelerinde açılanlar takip etti.

Mübahat S. Kütükoğlu

İslâm Devletlerinde Diplomatik. Diplomatiğin tarihi İslâm'da Hz. Peygamber zamanına kadar gider. Bu konuda yapılacak araştırmalara ışık tutacak malzeme, bugüne ulaşabilmiş az sayıdaki belgeden ziyade kâtipler ve diğer görevliler için kaleme alınmış çeşitli türden eserlerdir. Hicrî ilk asırlardan itibaren düzenlenmiş olan evrak ve defterlerin nasıl tutulması gerektiği konusunda oldukça iyi ve sistemli şekilde hazırlanmış el kitapları metodik olarak ele alındığında bunların birer diplomatik kitabı olduğu görülür. Çünkü modern diplomatiğin ele aldığı bütün konular, bu erken dönem inşâ ve küttâb kitaplarında bulunmaktadır. Nitekim Kalkaşendî (ö. 821/1418), kendi zamanına kadar bu alanda yapılan belli başlı çalışmaları görüp Subhu'l-aʿşâ fî sınâʿati'l-inşâ adıyla on dört ciltlik bir İslâm diplomatik ansiklopedisi meydana getirmiştir.

Câhiliye dönemi Arap toplumunda oldukça zengin şifahî kültür ve edebiyatın bulunmasına karşılık yazılı evrak geleneğinin çok zayıf olduğu bilinmektedir. 610 yılında İslâmiyet'in ortaya çıkışı hemen her konuda yeni bir dönemin başlangıcı olmuş, 622'de hicretle birlikte Medine şehir devletinin kurulması ise devlet geleneğinde yeni bir devir başlatmıştır. Hz. Peygamber'in dinî bir lider, devlet başkanı ve orduların kumandanı olması onun dinî, siyasî ve askerî alanlarda kararlar almasını, civarındaki kabileler ve devletlerle, hatta Bizans ve Sâsânî gibi o dönemin en büyük iki imparatorluğu ile temasa geçmesini, yazışmalar yapmasını zaruri kılmıştır. İbn Sa'd Hz. Peygamber'in İslâm'a davet mektuplarını eserinde bir araya getirmiştir (et-Tabakāt, I, 258-291). Oldukça yoğun sayılabilecek bu yazılı muhaberat Arap dünyası için tamamen yeni olan yazışma ilmini ortaya çıkarmıştır. Hz. Peygamber kalem ve mürekkebin kullanılış biçimi, yazının tertibi, kimlere nasıl hitap edileceği, besmele, selâm, dua ifadeleri, mühür ve tarih koyma gibi modern diplomatik ilminin temel konuları ve problemleriyle bizzat ilgilenmiş, mektup ve yazılar yazdırırken istihdam ettiği kırktan fazla kâtibe açıklamalarda bulunmuştur (Kettânî, I, 199 vd.).

Hz. Peygamber devrinde divan usulünün henüz benimsenmediği, Halife Ömer dönemindeki tartışmalardan anlaşılmaktadır. Ancak Asr-ı saâdet'te münferit belgelerin dışında bazı defterlerin tutulduğu konusunda kaynaklarda bilgi bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in, "Bana müslüman olanları yazınız" (Buhârî, "Cihâd", 181) emriyle ilk nüfus sayımının yapılması; hanımı hacca gitmek isteyen bir sahâbînin, "Ben orduya yazıldım" ifadesinin hadiste yer alması (Buhârî, "Cihâd", 140, 181; Müslim, "Hac", 424); Hayber'in fethi sırasında Resûl-i Ekrem'in Zeyd b. Sâbit'i müslümanların sayısının tesbitiyle görevlendirmesi; Tebük seferi hazırlıklarından bahseden Kâ'b b. Mâlik'in, "Mücahidlerin künyelerini divan defterleri almıyordu" demesi bu dönemde malî, askerî maksatlarla defter tutulduğunu göstermektedir (Fayda, II, 160-161). Hulefâ-yi Râşidîn zamanında bu uygulama artarak devam etmiş, özellikle Halife Ömer devrinde divan teşkilâtının kurulması ve divan adıyla çeşitli defterlerin tutulması önemli bir gelişme olmuştur. Muhammed Hamîdullah başta Hz. Peygamber'in davet mektupları olmak üzere Hulefâ-yi Râşidîn dönemini de

içine alan resmî yazışmalara ait vesikaların metinlerini doktora tezi olarak Fransızca'ya çevirmiş (Paris 1935), daha sonra da Arapça asıllarını yayımlamıştır (Kahire 1941).

Divanın, yapılan fütuhatta elde edilen ve "fey" adı altında toplanan cizye, harac ve ticaret malları gibi vergilerin âdil bir sistemle idaresi için yapılan istişare toplantıları sırasında İranlı olan ve İran'ı tanıyan bazı sahâbîlerin tavsiyesi üzerine ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Divan defter tutma sistemidir. "Levha" adıyla da anılan bu defterlerin Medine dışında Medâin, Kûfe, Basra, Dımaşk, Humus, Ürdün, Filistin ve Mısır'da da tutulduğu bilinmektedir. Hz. Ömer'in kurduğu bu divanın dili merkezde ve taşrada Arapça'dır. Buna karşılık meselâ Basra ve Kûfe'de biri orduya, diğeri vergilere ait olan iki divandan birincisinin dili Arapça, ikincisinin Farsça idi. Suriye'de de biri Arapça, diğeri Rumca iki divan tutuluyordu (Fayda, II, 150-151).

Emevîler döneminde hem sayı hem de mahiyet açısından divan teşkilâtında önemli gelişmeler olmuştur. Şüphesiz bu durum, defter ve evrak olarak divan kayıtlarının çoğalmasına da zemin hazırlamıştır. Bu dönemde kâtiplerin, halifelerin bütün kararlarını yazmaları bir gelenek haline gelmişti. Yazışma tekniği gerek biçim gerekse üslûp bakımından büyük bir gelişme kaydetmişti. Emevîler'de resmî dil Arapça idi ve divanda kaleme alınan belgeler Arapça yazılıyordu. Ancak 701'de Deyrülcemâcim Savaşı'nda bütün divanların yanması, Emevîler zamanında divanın nasıl işlediği konusunda bilgi edinilmesini engellemiştir. Ancak Muâviye döneminde belgelerde tahrifata yeltenilmiş olmasından dolayı bunu önlemek için Dîvânü'l-hâtem denilen bir büronun kurulduğu bilinmektedir.

Abbâsîler devrinde divan teşkilâtı mükemmel halini almış, Dîvânü'r-resâil ve'l-inşâ, önemli evrak ve defterlerin yer aldığı devlet divanı olmuştur. Çok gelişmiş bir bürokrasi ve divan geleneğine sahip olan İran'ın tesiriyle Bağdat ilim, sanat ve edebiyatın yanında inşâ ve kitâbetin de merkezi olmuştur. Bu dönemde inşâ ve kitâbette geliştirilen usul ve kaideler, Ortaçağ boyunca meydana çıkan irili ufaklı pek çok İslâm-Türk hânedanınca model alınmıştır.

Abbâsî divan ve inşâ usulü, diğer İslâm devletlerinde de gelenek halinde

geliştirilerek devam ettirilmiştir. Ayrıca bu devletler zamanında inşâ ve kitâbette kaydedilen gelişmeler bu konuda yazılan eserlerle sonraki nesillere aktarılmıştır. Fâtımîler zamanında inşâ ve kitâbette önemli gelişmeler olmuştur. Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî (ö. 542/1147), bu konuyla ilgili Kānûnü dîvâni'r-resâˀil adlı eserinde geniş bilgi verir. Memlükler döneminde divanın işleyişine dair Şehâbeddin İbn Fazlullah'ın (ö. 749/1349) et-Taˁrîf bi'l-mustalahi'ş-şerîf'i, Halîl b. Şâhin ez-Zâhirî'nin (ö. 873/1468) Zübdetü Keşfi'l-memâlik'i ve özellikle Kalkaşendî'nin Subhu'l-aˁşâ adlı eseri önemlidir. Kalkaşendî eserinde Dîvânü'l-inşâ'nın çalışması ve burada görevli kişiler hakkında etraflıca bilgi vermiştir.

Kullanılan belge çeşitleriyle ilgili genel tabirler kitap, vesika, sak, senet, hüccet, zahîr ve sicildir. Ülkelere göre bazan bunlardan biri daha çok tercih edilirdi. Önceleri devlet belgeleri genelde "kütüb" şeklinde adlandırıldı; daha sonra kütübü'l-hâssa ve kütübü'l-âmme olarak ikiye ayrıldı. Bunlar da konularına göre kitâbü'l-evkāf, kitâbü's-sicil, kitâbü'l-eymân gibi alt bölümlere ayrılırdı. Resmî yazışmalara mükâtebât, bununla ilgili büroya da dîvânü'l-mükâtebât denilirdi. Ayrıca mürâselât, resâil ve dîvânü'r-resâil, inşâ ve divânü'l-inşâ gibi tabirler de kullanılmıştır.

Kalkaşendî, tayin mektuplarını "vilâyet" başlığı altında değerlendirir. İlgili olduğu konuya göre de "vilâyetü'l-ahd, vilâyetü'd-dîvân, vilâyetü'l-hisbe, vilâyetü'l-Kāhire" gibi ifadelere yer verir. Muhtelif derecelerdeki tayinler için yaygın olarak kullanılan tabirler ise ahid, taklid, tefvîz, mersûm, tevkīʻ ve menşurdur. Antlaşmalar için ahid, akid ve mîsâk gibi genel tabirler kullanılmıştır. Ahid özellikle siyasî antlaşmalarda, akid özel sözleşmelerde yaygındır. Mîsâk kelimesine ise seyrek rastlanır. Ayrıca iktâ tahsisi, vergi anlaşmaları, iş ve ticaretle ilgili belgeler de vardır. Müsâhemât, daha çok vergi konusunda muafiyeti ve gösterilen kolaylıkları ifade ederdi. Tarhaniyyât ise yaşlı memurları vergiden muaf tutma veya onlara belli bir maaş tahsisiyle ilgili olan belgelerdir.

Hukukî konulara gelince, bunlardan yabancı gayri müslimlerin memleket içinde serbest dolaşım izinlerini ihtiva eden belgelere "eman" denir. Kalkaşendî bunun tarihini Hz. Peygamber zamanına kadar götürür ve Emevî, Abbâsî, Fâtımî ve Memlükler devrinden örnekler verir. Ortaçağ boyunca hukukî sahadaki gelişmeleri ayrıntılı olarak ele alan Kalkaşendî,

bu konuda başlıca şu belgelerden bahsetmiş ve bunlara ait yüzlerce örneği metinler halinde eserine dercetmiştir: Biatlar, akidler, icâzetler, mülattıfât, taklidler, tevfîzler, tevkī‘ler, vasiyetler, yeminler, vakfiyeler ve fetvalar.

Belgeleri muhtevalarına ve ait oldukları meslek ve kalemlere göre tasnif etmek de mümkündür. Belge türlerinin devletlere ve devirlere göre farklı mânalar kazandığı dikkate alınırsa bunların her birinin tarihî seyir içinde ayrı ayrı incelenmesinin zarureti ortaya çıkar. Meselâ “menşur” terimi, Mısır’da önceleri köylülerin mürur tezkiresi anlamında kullanılıyordu. Abbâsîler’de timar sahiplerine verilen belgelere menşur denilirken Fâtımîler’de belirli tayinler, Eyyûbîler’de ve hatta Selçuklular’da genel olarak tayinler menşurla yapılmıştır. Memlükler’de ise dirlik imtiyazları menşurlarla verilmiştir. Belgelerde kullanılan yazı türleri hakkında yeterince ilmî araştırma yapılmamıştır. Kalkaşendî’de, Arapça belgelerde bulunan bazı işaretlerin ne mânaya geldiğine dair listeler vardır.

Mağrib’de belge yazımında takip edilen yol daha basittir. Mağrib belgelerinin kayda değer özelliklerinden biri, Muvahhidler döneminde geliştirilen belgenin sıhhatini gösteren özel işaretlerdir. “Alâmet” adı verilen bu işaretler daha sonra kâğıdın baş kısmına, besmele ve salvelenin altına yazılmaya başlanmıştır. Muvahhidler’den Ya‘kūb el-Mansûr zamanında (1184-1199) bu işaretler dinar üzerine işlenmiş, Hafsîler döneminde (1228-1574) bunlara “ve’ş-şükrü lillâh” ibaresi eklenmiştir. Endülüs’te Nasrîler “ve lâ gālibe illallah” tabirini kullandılar. Önceleri hükümdarların bizzat yazdığı bu özel işaretler daha sonra “sâhibü’l-alâme” unvanlı bir görevli tarafından kaleme alındı. Bu görevli çok defa meşhur âlimlerden biri olurdu. Meselâ İbn Haldûn Tunus’ta bu görevde bulundu.

Fas’ta Muvahhidler’in Sa‘dîler’in sonuna kadar kullanıldığı alâmetin sadece yazı stili değişti ve alâmet oldukça zor okunan stillerde yazıldı. Bunda Osmanlı tuğrasının rolü olduğu söylenebilir. Filâlîler döneminde Muvahhidler’in icat ettiği alâmet tamamen terkedildi. Onun yerine hamdele ve salvele arasındaki boş yere yuvarlak mühür işareti konuldu. Kuzey Afrika diplomatiğinin önemli bir özelliği de belgenin sona erdiğini belirtmek için kullanılan, kuyruğu sağa doğru uzatılmış “intehâ” (sona erdi) anlamında bir “hâ”nın bulunmasıdır.

İslâmî devirde İran'da diplomatiğin tarihi, bu yörede Türk devletlerinin kuruluşuna kadar gider. Sâmânîler, İran kültüründen çok yönlü etkilenmiş olmalarına rağmen yazı dili olarak Arapça'yı kullanmışlardır. Gazneli Mahmud'un (999-1030) Farsça'yı resmî dil kabul etmesiyle Farsça diplomatik dili olmuştur. Benzeri bir gelişme Selçuklular döneminde de görülür. Gazneliler'le hilâfet merkezinin yazışmaları Arapça belgelerin Farsça'ya, Farsça olanların da Arapça'ya çevrilmesini zorunlu kıldı. Bunun yanı sıra özellikle İlhanlılar devrinde belirgin olan Türkçe'nin etkisini de zikretmek gerekir.

Farsça belgeler genelde daha önce anılan Arapça belge çeşitleriyle aynıdır. En önemli ayırım, tasdik edici ve emredici belgeler arasında yapılabilir. Birincisi hukukî işleri ve şahitli, kayıtlı belgeleri ihtiva eder. Bu belgeleri düzenleme, İslâm hukukuyla ilgili görevlilerin yetkisi dahilinde bulunurdu. Kabâle, temessük, akidnâme, nikâhnâme, vasiyetnâme, vekâletnâmçe gibi. Bunlardan ayrı olarak emir ihtiva eden belgeler idarî mekanizmanın üst kademesine aittir. Hükümdar veya onun temsilcisi tarafından uygulanır ve divanda kayıtlı bulunur. Kural olarak hükümdarın isteği fermanla ifade edilir. Fermana ilâveten çok çeşitli belgeler için menşur terimi kullanılır. Diğer belge türleri taklid, tefvîd, teslim ve misaldir. Nişan ve mektup tabirleri Timur döneminde ortaya çıkmış ve XVII. yüzyıla kadar kullanılmıştır. Hükümdarın emirlerine hüküm de denirdi. Kaçarlar döneminde adlandırma belgenin çıktığı makama göre yapılır ve sadece şahın emirlerine ferman adı verilirdi. Hânedana mensup valilerin emirlerine rakam, diğer yöneticilerin emirlerine hüküm denirdi. Hükümdarların elinden çıkan mektuplar (dest-i hatt-ı hümâyun) belge ile diğer yazışmalar arasında bir durumdadır; bunların muhtevası da bir işin bizzat yönetici tarafından yapılmasından gizli mesajlara kadar değişir.

Belgelerde dış şekil muhtevadan daha çok değişikliğe uğramış olup tuğra Selçuklular tarafından kullanılmıştır. Selçuklular döneminde tuğrada hükümdarın ismi ve unvanı bulunurken Moğollar buna "bahadır" ve "üge manu" (benden bir emirdir) ifadesini eklediler. Tuğra XVII. yüzyıla kadar belli belgelerde kullanıldı ve Buhara hanları ile Altın Orda sultanlarınca da benimsendi. Akkoyunlu belgelerinde tuğranın yanı sıra damga da yer alırdı. Moğollar bu uygulamaya bir yenilik getirdiler. Uygurlar'dan alınan uygulamada ilk satır içeriden başlıyor ve burada hükümdarın ismi

vurgulanıyor, yeni satırın başına “yarlık” kelimesi ekleniyordu. Önemli değişikliklerle birlikte bu uygulama XVII. yüzyıla kadar sürmüştür. Şah İsmâil döneminde bazı belgelerden tuğra çıkarılmış, fakat ilk iki satırın içeriden başlama uygulaması devam ettirilmiştir. Önceleri belgenin altında yer alan mühür belgenin başına konulmaya başlandı.

Orijinal doküman yokluğu sebebiyle Selçuklular’ın kullandığı yazı stili hakkında yeterli bilgi yoktur. Tuğranın kalın uçlu kalemle yazıldığı bu dönemde Abbâsîler zamanında geliştirilen yazı çeşitlerinin kullanıldığı tahmin edilebilir. Bu arada eski bir Farsça satış akdine bakarak ta‘lik kullanıldığı söylenebilir. İlhanlılar’dan kalma Moğol belgeleri Uygur alfabesiyle kaleme alınmış, satır aralarına da bunların Arap harfleriyle yazılı şekline yer verilmiştir. Moğol sonrası divanlarda genellikle ta‘lik, bazan da sülüs, XVI. yüzyılda ise nesta‘likle birlikte şikeste kullanılmıştır.

İran’da ilk zamanlarda belgeler ve yazışmalar Dârü’l-inşâ veya Dîvânü’r-resâil denilen yerde hazırlanırken XVII. yüzyıldan itibaren tuğralı belgeler vak‘anüvislerin dairelerinde hazırlanmaya başlandı. Kimin hangi tür belgeleri hazırlayacağı tesbit edilmişti. Ferman ihtiva eden belgeler münşiü’l-memâlik, bunun dışındakiler ise vak‘anüvisler tarafından hazırlanırdı. Ayrıca defterhâne denilen bürolar da bir kısım belgeleri hazırlamaya yetkiliydiler. Bunların hazırladığı belgeler tuğra taşımazdı.

Divanlarda Farsça bölümlerin yanında Gazneliler’den itibaren yabancı dillerle ilgili bölümler de yer almıştır. Meselâ İlhanlılar’da bu durum açıkça görülür. Bâbürlüler, Osmanlılar’la bazan Arapça bazan da Doğu Türkçesi’yle yazıştılar. Safevîler ise Osmanlıca yazışıyorlardı. Kaçar hânedanı döneminde yabancı ülkelerle yapılan yazışma dili Fransızca idi.

Belgenin Rükünleri. Belgenin ihtiva ettiği unsurlar diplomatik biliminin temel konusudur. İlk dönemden itibaren belgelerin temel unsur ve rükünleri besmele, unvan ve elkāb, hamdele, teşehhüd, salvele, selâm, ba‘diye (ammâ ba‘d), metin, selâm, tarih, imza ve mühürdür. Besmele, Hz. Peygamber’in mektuplarında devamlı yer verilen ve nâdiren terkedilen temel unsur olup Kur’an’da zikredildiği ve bugün kullanıldığı şekilde uzun olabildiği gibi daha kısa şekilde de yazılırdı. Nitekim 6 (628) yılında Mekkeliler’le yapılan Hudeybiye Antlaşması’nın besmele ile başlamasına Mekke müşrikleri karşı

çıkarak “bismikellāhümme” yazılmasını istemişler ve Hz. Peygamber’in tasvibiyle bu şekil yazılmıştır. Başlangıçta bütün belgelerde besmele, hamdele, salvele unsurları bulunduğu halde bunların hangi dönemlerde nasıl bir değişikliğe uğrayarak terkedildiği hususu -meselâ Osmanlı belgelerinde bu rükünlere hiç yer verilmemiştir-araştırılmaya değer bir konudur.

Unvan ve elkāb, mektupların giriş kısımlarının temel unsuru olup daima muhafaza edilmiştir. Metnin kimden kime gönderildiğini belirten bu bölüm, “min fülân ilâ fülân” tabirinde en genel

ifadesini bulur. Kalkaşendî bu tabirin on beş çeşidini tesbit etmiştir. Ayrıca hitap edilen kimseye dua da önemli bir unsur olup her makam ve lakabın kendine has duası vardı. İslâm diplomatiğinde belgelerde şahıslar isimleri, künyeleri, nisbeleri, lakapları ve sıfatlarından (na‘t-nuût) biri veya birkaçı ile birlikte zikredilmiştir. Emevîler zamanında isim ve künye yeterli görülürken Abbâsîler’de lakap ve sıfat da kullanılmaya başlanmıştır. Memlükler döneminde ise künye kullanımının çok yaygın olduğu görülmektedir. Devrin en önemli kaynağı Subhu’l-aʿşâ’da 150’nin üzerinde elkāb, 300’ün üzerinde sıfat zikredilir.

Metin belgenin esasını teşkil eden, belgenin başlangıcı ile bitişini ayıran unsur durumundadır. Metnin üstü belgenin iftitah, altı hâtime kısmıdır. Diplomatik dilinde metin “mâ-beyne’s-selâmeyn” şeklinde de ifade edilmektedir. Hâtime kısmında yer alan tarih, mühür ve imza ise metne sıhhat ve geçerlilik kazandıran ve belgenin güvenilirliğini arttıran üç teknik unsurdur. Hicret esas alınarak tarih konulması genellikle Hz. Ömer’le başlamış kabul edilirse de bizzat Hz. Peygamber tarafından hicret esasına göre tarih yazıldığı kaynaklarda zikredilmekte, ilk tarih koyanın Hz. Peygamber olduğu, Halife Ömer’in ona uyduğu belirtilmektedir (Kettânî, I, 257-258). İslâm dünyasında esas olarak hicrî takvim kullanılmakla birlikte nâdiren on iki hayvan takvimi, Yezdicerd takvimi gibi farklı takvimlere de rastlanmaktadır. Kalkaşendî on dokuz eski takvimi eserinde değerlendirmiştir (Subhu’l-aʿşâ, VI, 234 vd.).

Mührün bizzat Hz. Peygamber tarafından kullanıldığı güvenilir pek çok kaynakta belirtilmiştir. Buhârî’de Enes b. Mâlik’ten rivayet edilen bir

hadiste, Resûlullah Bizanslılar'a mektup yazdırmak istediğinde kendisine, "Mektup mühürlü olmazsa okumazlar" denilmiş, o da gümüşten, üzerinde yukarıdan aşağıya doğru "Allah-Resul-Muhammed" kelimelerinin sıralandığı "Muhammed Allah'ın elçisidir" ibaresini ihtiva eden bir mühür kazdırmıştır (Buhârî, "Libâs", 52, 55; Kettânî, I, 253-254). Bu mührü daima hazır bulunduran bir de mühürdar seçmiştir. Mühür kullanmak sünnet olduğu için İslâm ülkelerinde gerek resmî gerekse hususi mahiyetteki belgelerde mühür temel bir unsur olarak yer almış, muhteva ve şekil bakımından çok ilgi çekici mühürler kazdırılmıştır. İran'da fermanlar ve mektuplar önceleri sultanın tevkii veya imzasını taşırken daha sonra mühür kullanılmaya başlandı (XVII. yüzyıl). Kaçarlar döneminde ise mührün yanı sıra bir de tuğra konuldu. Mühür başlangıçta belgenin en altında idi. Safevîler'in ilk dönemlerinde dokümanın en üstüne konulurdu; fakat valilerin belgelerinde yine en altta yer alırdı. Kare mührün yanı sıra Timurlular bazan yuvarlak mühür de kullanırlardı. Farklı konular için değişik mühürlerin kullanılması Safevîler zamanında da yaygındı. Bazı hallerde ise imzalı yüzükler basılırdı. Büyük mühürlerde bazan on iki imamın isimleri de bulunurdu, fakat küçüklerde sadece sultanın adı yer alırdı. Büyük mühürler genelde yuvarlak iken küçükler dikdörtgen şeklinde olurdu.

Belge sûretleri de diplomatiğin önemli bir konusudur. Çeşitli maksatlarla belgelerin mükerrer nüshaları hazırlanıyor veya çoğaltılıyordu. Tarafların ellerinde birer tasdikli nüshanın bulunması gerektiğinde belgeden iki veya daha çok sûret hazırlanıyordu. Nitekim daha hicrî 2. yılda müslümanlarla yahudiler ve diğer unsurlar arasında yapılan Medine sözleşmesi, biri Hz. Peygamber'de diğeri yahudilerde kalmak üzere iki nüsha hazırlanmıştı. Resmî evrakın sûretlerinin defterlere işlenmesi de muâmelât için esastı. Resmî dairelerde hazırlanan esas nüsha ilgili kişiye verilir, bunun aynısı veya özet halinde sûreti defterlere işlenirdi.

Yazı Malzemesi. Kâğıt, kalem, mürekkep, hokka vb. bürokraside kâtiplerce ihtiyaç duyulan temel malzemenin temini, kalitesi, mahiyeti üzerinde İslâm tarihi boyunca titizlikle durulmuştur. Asr-ı saâdet'te Kur'an âyetleri nâzil oldukça derhal kayda geçirilmesi esas olduğundan Hz. Peygamber'in tarifleri ve tavsiyeleri doğrultusunda âyetler kemik, taş, tuğla, kâğıt, deri vb. üzerine yazılmıştır. Çinliler kâğıda, Hintliler beyaz ipeğe, İranlılar ve onlara

komşu olması dolayısıyla Araplar da manda, sığır, koyun ve vahşi hayvan derilerine, beyaz taşlara, bakır ve demire, koyun ve develerin kürek kemiklerine yazı yazmışlardır. Ancak derinin İslâm tarihinde özel bir yeri vardır. Hz. Peygamber yazılarını deriye yazdırmayı tercih etmiştir (Kettânî, I, 206). Abbâsîler döneminde özellikle Hârûnürreşîd devrinden (786-809) itibaren kâğıdın yaygınlaşmaya başladığı bilinmektedir. Kâğıtların muayyen ebatlara göre kesilmesine “kat” denirdi. Ortaçağ boyunca İslâm devletlerinde yaygın olarak sülüsân, nısf, sülüs, rub‘ ve südüs şeklinde beş muhtelif boy kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şemseddin Sâmi, Resimli Kāmûs-ı Fransevî, İstanbul 1332; C. T. Lewis, Latin Dictionary, Oxford 1941; H. G. Liddell – R. Scott, A Greek-English Dictionary, Oxford 1968; D. de Vaines, Dictionnaire de Diplomatique Gatterer, Elementa Artis Diplomaticae, Göttingen 1765, I-II; Buhârî, “Cihâd”, 140, 181, “Libâs”, 52, 55; Müslim, “Hac”, 74, 424; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, I, 258-291; İbn Kuteybe, Edebü’l-kâtib (nşr. Max Grünert), Leiden 1900, tür.yer.; Cehşiyârî, elVüzerâ ͗ ve’l-küttâb, tür.yer.; Sûlî, Edebü’l-küttâb, tür.yer.; Kudâme b. Ca‘fer, el-Harâc, Köprülü Ktp., nr. 1072, vr. 9b-11ª, 18ª; Sâbî, Rüsûmü dâri’l-hilâfe, s. 48, 126-127; Batalyevsî, el-İktidâb fî şerhi Edebi’l-küttâb (nşr. Mustafa es-Sekkā – Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1981-83, I-III; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Ta῾rîf bi’l-mustalahi’ş-şerîf, Kahire 1312; Kalkaşendî, Subhu’l-a῾şâ, I-XV; Muhammed b. Abdülhâlik el-Meyhenî, Destûr-i Debîrî (nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1962; Dom Jean Mabillon, De re diplomatica libri sex, Paris 1681; Madox, Fomulare Anglicanum, 1702; Maffei, Istoria Diplomatica, 1722; R. P. Tassin – C. F. Toustain, Nouveau traité de diplomatique, Paris 1750-65, I-XV; Schoneman, Essai de systéme général de diplomatique, Hamburg 1801, I-II; Bahâeddin Muhammed Müeyyed el-Bağdâdî, et-Tevessül ile’t-teressül, Tahran 1315; Müntecebüddin Bedî‘, ῾Atebetü’l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî – Abbas İkbal), Tahran 1329, tür.yer.; Muhammed Hamidullah, Documents sur la diplomatie musulmane a l’époque du Prophéte et des Khalifes orthodoxes, Paris 1935; a.mlf., el-Vesâ ͗iku’s-siyâsiyye, Beyrut

1403/1983; Mez, el-Hadâretü'l-İslâmiyye, I, 129 vd., 153; Cl. Cahen, Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale, Daman 1977, s. 65-80; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 23; Selâhaddin el-Müneccid, en-Nüzûmü'd-diblûmâsiyye fi'l-İslâm, Beyrut 1403/1983, s. 160, 172; Âbidin Sönmez, Rasûlullah'ın Diplomatik Münâsebetleri ve Sulh Muâhedeleri, İstanbul 1984; Mustafa el-Hıyârî, ed-Devâvîn min Kitâbi'l-Harâc ve sınâʿatü'l-kitâbe, Amman 1986, tür.yer.; Mustafa Fayda, "Hazreti Ömer'in Divan Teşkilâtı", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, II, 150-151, 160-161; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 199-259, 293-294, 297-301; II, 31-36; Mehmet Aykaç, Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar (132-232/750-847) (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 67, 85-86, 87-89; W. Björkman, "Diplomatic", EI² (İng.), II, 301-307; G. S. Colin, "Diplomatic", a.e., II, 307-308; H. Busse, "Diplomatic", a.e., II, 308-313.

DİA

Osmanlılar'da Diplomatik.

Belgenin Osmanlıca'sı, vüsûk kökünden gelen ve "sağlam delil, senet" mânasını taşıyan vesîkadır. Osmanlılar vesika ile birlikte varakın çoğulu olan evrâk kelimesini de kullanmışlar, arşivlerine ise "hazîne-i evrâk" adını vermişlerdir. Osmanlılar'da ilmî olarak ilk diplomatik çalışmaları, II. Meşrutiyet'ten bir yıl kadar sonra 1909'da Târîh-i Osmânî Encümeni'nin kurulması ve 1914'te Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nın yayımlanmasıyla başlamış olmakla beraber Osmanlı diplomatik kaidelerinin esasları Orta Asya'da devlet kurmuş olan Uygurlar'a kadar uzanır. Diğer taraftan Osmanlılar İslâm devletlerindeki diplomatik kaidelerinin de tesirinde kalmışlar, bütün bu kaideleri zaman içinde geliştirmişlerdir. Osmanlı diplomatik kaideleri, asırlardır derlenen bazı

münşeat mecmualarında yer almıştır. Çoğu sadece çeşitli inşâ örnekleri ihtiva eden bu mecmualar ilmî bir gaye ile hazırlanmış olmayıp tamamen pratik maksatlarla kaleme alınmıştır. Bunlarda kâtiplere yol gösterici olarak ferman, nâme, fetihnâme, ahidnâme, berat, menşur, telhis, buyruldu vb. adlar taşıyan belgelerin hangi rükün ve şartları ihtiva edeceği ve nasıl yazılacağı gibi hususlara yer verilmiştir. Bugün diplomatik ilmiyle uğraşanlar için son derece faydalı bilgiler ihtiva eden bu mecmualar, öğretici mahiyetteki münşeat mecmuaları olarak adlandırılabilir. Bu tür mecmualara ilk defa Bekir Kütükoğlu tarafından dikkat çekilerek bunların incelenmesinin diplomatik ilmine büyük katkıda bulunacağı gösterilmiştir.

Belge metinlerini toplayan münşeat mecmuaları içinde hatt-ı hümâyun, telhis veya mektup gibi sadece bir tür belge cinsine tahsis edilenler yanında değişik belge cinslerine ait örneklerden meydana getirilmiş olanlar da vardır. Ancak bunların, hakiki belgelerin sûretleri olabilecekleri gibi sadece birer inşâ örneği olarak yazılmış bulunmaları veya daha önceki münşeat mecmualarında mevcut belgelerin biraz şekil değişikliğine uğratılarak başka bir şahsa mal edilmiş olmaları da mümkündür. Dolayısıyla bu tür mecmualar kullanılırken dikkatli bir tetkik ve tenkide tâbi tutulmaları gerekir. Nitekim Feridun Ahmed Bey'in Münşeâtü's-selâtîn'indeki Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerine ait bazı belge metinlerinin, devrinin değil XVI. yüzyılın dil özelliklerini aksettirmesi dolayısıyla hakiki olmayıp intihal olduğu ortaya konmuştur (bu konu ilk defa F. Kraelitz'in dikkatini çekmiş, daha sonra Mükrimin Halil Yınanç, bu devir belgelerinden bir kısmının orijinal olmayıp Mehmed b. Müeyyed el-Bağdâdî münşeatındaki mektupların başlıkları, şahıs ve yer adlarının değiştirilmesi ve diğer bazı değişiklikler yapılmasıyla meydana getirilmiş sahte belgeler olduğunu ortaya koymuştur).

Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'ndaki Osmanlı diplomatiğiyle ilgili ilmî yazıların ilki, son Osmanlı vak'anüvisi Abdurrahman Şeref Bey'in "Evrâk-ı Atîka ve Vesâik-i Târîhiyyemiz" (I/1 [İstanbul 1328], s. 9-19) adlı makalesidir. A. Şeref Bey, bu makalesinde Osmanlı resmî belgelerini nezâretler öncesi ve sonrası belgeleri olarak ayrı ayrı mütalaa etmiş, nezâretler öncesi devri de dört gruba ayırmıştır: 1. Bâbıâli ve Dîvân-ı Hümâyun'a ait belgeler: a) Muahede ve mukaveleler; b) Padişah adına verilen ferman (emir), berat (imtiyaz) ve menşurlar (vezirlik beratı); c)

Hatt-ı hümâyunlar (padişahların kendi el yazılı emir ve mütalaaları); d) Ordu ve donanma kumandanlarıyla yapılan yazışmalar; e) Ahkâm defterleri (Dîvân-ı Hümâyun'dan çıkan emir ve hükümleri ihtiva eden zabıtlar); f) Mevâcib defterleri (devletten ulûfe alan askerî sınıfların maaş icmalleri); g) Vilâyetlerle yapılan muhabereler; h) Günlük işlerle ilgili çeşitli yazışmalar. 2. Defteri hâkanîye ait belge ve defterler (tahrir defterleri). 3. Maliye defterleri (gelir, gider ve demirbaş defterleri). 4. Şer'iyye sicilleri (kadılar tarafından tutulan defterler). Mûsâ Kâzım Bey ise aynı mecmuada yayımlanan "Vesâik-i Târîhiyyemiz" adlı makalesinde Dîvân-ı Hümâyun'da tutulan defterleri mühimme, ordu ve rikâb mühimmesi, mektûme, Rumeli, nâme-i hümâyun gibi kısımlara ayırmış; ayrıca Defterhâne, Fetvahâne, maliyeye ait belge ve defterlere de kısaca temas etmiştir.

Osmanlı tarihiyle uğraşan bazı Avrupalı araştırmacılar da Osmanlı diplomatiğiyle yakından ilgilenmişler, bu konuda makale ve kitaplar neşretmişlerdir. Bunların başında, yine Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nda "İlk Osmanlı Padişahlarının Isdâr Etmiş Oldukları Bazı Beratlar" adlı makalesiyle Friedrich von Kraelitz gelir. Kraelitz, Osmanlı belgelerini "hüküm" ve "ahkâm" olarak bir tasnife tâbi tutmuş, hüküm adı verilen belgelerin sıfatlarının ise değişiklik gösterdiğine temas etmiştir. Gerçekten bu sıfatlar belge cinsine, yazıldığı şahsa ve konuya göre farklılık gösterir.

Osmanlı diplomatiği üzerinde çalışan Avrupalı ilim adamlarından biri de Macar Lajos Fekete'dir. Fekete, Einführung in die osmanish-türkische Diplomatik der türkischen BotmÂssigkeit in Ungarn (Budapest 1926) adlı eserinde Osmanlı belgelerini laik ve dinî karakterli belgeler olmak üzere başlıca iki grupta toplamıştır. Bunlardan laik olarak vasıflandırdığı belgeleri şöyle tasnif etmiştir: 1. Padişah tarafından ısdâr edilmiş olanlar: Ferman, berat, ahidnâme, sulhnâme, nâme-i hümâyun, emirler, hükümler. 2. Devlet ileri gelenleri ve Dîvân-ı Hümâyun üyeleri tarafından çıkarılan belgeler: Padişaha takdim edilen takrirler, sadrazam ve diğer yüksek rütbeli vazifelilerin mektupları, serdar gibi olağan üstü vazifelilerin mektupları, beylerbeyilerin mektupları, beylerbeyilerin emirleri, küçük dereceli vazifelilere ait belgeler, yol ve idam hükümleriyle senetler, alelâde mektuplar. 3. Resmî dairelerde kullanılan defter ve siciller. 4. Arz-ı haller, rapor ve ihbar mektupları. 5. Mektuplar. 6. Kırım hanlarının emir, mektup

ve diğer yazıları. Fekete dinî olarak vasıflandırdığı belgeleri de şer'iyye sicilleri, kadıların verdikleri hüküm ve i'lâmlar, vakfiyeler ve fetvalar olarak ayırmıştır.

Fekete'den sonra Osmanlı diplomatiği üzerinde eser verenlerin bir kısmı, onun tasnifini hemen hemen benimsemiştir. Gerçekten gerek Romen tarihçi Mihail Guboğlu Paleografia si diplomatica Turco-Osmana (Bucarest 1958), gerek Bulgar Boris Nedkov Osmanotursca Diplomatika i Paleografia (Sofia 1966), gerekse M. Tayyip Gökbilgin Osmanlı İmparatorluğu Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi (İstanbul 1979) adlı eserlerinde aşağı yukarı bu tasnife sadık kalmışlardır.

Polonyalı ilim adamları Jan Reychman ve Ananiasz Zajaczkowski ise Handbook of Ottoman-Turkish Diplomatics (Paris 1968) adıyla İngilizce'ye çevrilen eserlerinde Osmanlı belgelerini "yazı" ve "emir" olarak iki gruba ayırmışlardır. Yazı adını verdikleri birinci gruptaki belgelerde Farsça "nâme", Arapça "mektup" ve "kitap" veya çoğulu olan "kütüb", Türkçe "yazı" ve "biti" kelimelerinin aynı belge içinde birbiri yerine geçmek

üzere kullanıldığına dikkat çekmişler, padişaha ait yazılarda "hatt-ı hümâyun" ve "tevkī'" kelimelerinin kullanıldığını, XVII. yüzyıldan itibaren ise hatt-ı hümâyun ile padişahın el yazısının kastedildiğini belirtmişlerdir. Emir adı altında topladıkları ikinci grup belgeleri de Farsça menşeli olup Ortaçağ'da İlhanlılar tarafından da kullanılmış bulunan "ferman", Arapça "emir", "hüküm" ve çoğulu "ahkâm", Türkçe "buyruldu", Arapça "berat", Türkçe olan ve Kırım hanlarınca kullanılan "yarlık" olmak üzere tasnif etmişlerdir.

Bu iki grup dışında "nâme" kelimesiyle yapılan mülknâme, ahidnâme, sulhnâme ve nâme-i hümâyun gibi belge isimleriyle aynı belge içinde eş anlamlı olarak kullanılan "nişan" ve "berat" tabirlerine dikkat çekmişler; Avrupalılar'ın Osmanlı belgeleri için genel olarak "ferman" tabirini kullandıkları, fakat bu tür belgelerin emir mahiyetinde olup diğer belge cinsleriyle karıştırılmaması gerektiği, sadrazam ile yüksek rütbeli devlet memurlarına ait telhis, tahvil, tahrir, tezkire gibi belgelerin ise ayrı mütalaa edilmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır.

Bulgar ilim adamı Asparuh Velkov da son yıllarda Osmanlı belgeleri üzerinde derinlemesine incelemelerde bulunmuştur. Velkov ilgi alanı olarak maliye belgelerini seçmiş, Vidove Osmanoturski Dokumenti. Prinos Kim Osmanoturskata Diplomatika (Sofia 1986) adlı eserinde özellikle tezkire türü belgeleri incelemiştir. “Les Notes complémentaires dans les documents financiers ottomans des XVIe-XVIIIe siècles (Etude diplomatique et paléographique)” (bk. bibl.) adlı makalesinde ise yine maliye belgelerinin gördükleri muameleler üzerinde durmuştur.

Osmanlı diplomatiği üzerinde eser veren bir diğer ilim adamı Josef Matuz, doktora tezi olarak hazırladığı eserinde (Das Kanzleiwesen Sultan Süleymans des Prächtigen, Wiesbaden 1974) nâme, hüküm, nişan (berat) ve sebeb-i tahrîr hükmü adı verilen belgeleri incelemiş; Schaendlinger ise (Die Schreiben Süleymans des Prächtigen, bk. bibl.) yine padişaha ait belgeler üzerinde durmuş ve eserine bunların tıpkıbasımlarını da eklemiştir.

Türk tarihçileri belge neşrine önem vermişlerse de bunların diplomatik açıdan incelenmesi pek yapılmamıştır. Bu konuya en çok eğilen İsmail Hakkı Uzunçarşılı olmuştur. Belleten’de yayımlanan makalelerinde belgelerde kullanılan tuğra, pençe ve mühürler üzerinde durduğu gibi padişaha ait belgelerden ferman ve beratlarla sadrazam ve beylerbeyilerin emirleri mahiyetindeki buyrulduları incelemiştir. Osmanlı merkez teşkilâtıyla ilgili eserinde ise belge cinslerine yer vermiştir. Diplomatik konusuna ciddi şekilde eğilen diğer bir Türk tarihçisi Halil İnalcık’tır. Osmanlı Araştırmaları’nda neşredilen iki makalesinde Osmanlı bürokrasisinde aklâm ve muâmelât ile arz grubu belgelerini incelemiştir. 1986’da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi’nce düzenlenen “Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri”, Türk tarihçilerinin de konuya ilgi duymaya başladıklarını göstermiştir.

Türkiye’de Osmanlı diplomatiği öğrenimine gelince, diplomatiğe müstakil bir ders olarak üniversite programlarında yer verilmesine, ilk defa İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi Kürsüsü’nde M. Tayyip Gökbilgin tarafından başlanmıştır. Bugün aynı ana bilim dalında diplomatik derslerini Tarih ve Arşivcilik Bölümü öğrencileri bir arada görmektedirler.

Osmanlı belgelerinde cinslerine göre değişmek üzere belli rükün ve şartlar bulunur. Belge cinsine göre bu rükün ve şartlar artıp azalır. İlk rükün hiç değişmez; Osmanlılar'ın "tahmîd" veya "temcîd" dedikleri bu rükün "da'vet" olarak da adlandırılır. Berat, nâme-i hümâyun, ahidnâme-i hümâyun gibi bazı belge türleri istisna edilirse da'vet, Allah'ın adının zikredildiği kısa ve stilize edilmiş bir "hüve/hû"dan ibarettir. Beratlarda "hüve'l-ganî, hüve'l-muğnî" veya biraz daha uzun şekiller yahut "zikrullāh-ı teâlâ..." ile başlayan formüller görülür. Nâme-i hümâyun ve ahidnâme-i hümâyunlarda Allah'ın adının yanında Hz. Muhammed, bazan da dört halifenin adlarının zikredildiği ve şefaat istendiği formüller kullanılmıştır. Padişah adına Dîvân-ı Hümâyun'dan yazılmış ferman, berat, sebeb-i tahrîr hükmü, ahidnâme-i hümâyun ve Batı hükümdarlarına gönderilen resmî mahiyetteki nâme-i hümâyunlarda muhakkak padişahın tuğrası bulunur. Belgelerin büyük bir kısmının esas metinleri, muhatabın sıfatlarının sayıldığı elkāb rüknüyle başlar. Bunu dua kısmı takip eder. Elkāb ve dua formüllerinde muhatabın mevki ve sıfatı çok mühimdir. Osmanlılar bu formüllere büyük önem vermişlerdir. Kütüphanelerde mevcut münşeat mecmualarında çeşitli mevkilerdeki şahıslara ait elkāb ve duaları gösteren pek çok örnek vardır. Tuğra taşıyan belgelerden sadece nâme-i hümâyun ve ahidnâme-i hümâyunlarda olmak üzere padişahın kendisiyle atalarının adları ve sahip olduğu memleketlerin sayıldığı unvan rüknü bulunur. Belgenin yazılmasına sebep olan mesele "nakil-iblâğ" rüknünde izah edilir. Giriş kısmı da denilebilen bu rükünler esas metne, "tevkī'-i refî'-i hümâyun vâsıl olıcak mâlum ola ki" şeklinde bir formülle bağlanır. Fermanlarda konu özetlendikten sonra emir rüknüne geçilir ki bu kısım genellikle iki parçadan meydana gelmiştir. İlk parçada istenilen şey söylenir; ardından "emredip buyurdum ki" denilerek emir tekrarlanır. "Te'kid/tehdid" rüknünde ekseriya, "Şöyle bilesiz, alâmet-i şerîfeye itimat kılasız" formülü kullanılırsa da tekidin daha uzun tutulduğu, bazan "başın sana lâzımsa..." gibi tehdit unsuruna yer verildiği, nâdir olmakla beraber lânet yağdırıldığı da vâkidir. Tuğra taşıyan belgelerde daima tarih bulunur. Tarihin atılış şekli belgenin hazırlandığı kalemle yakından ilgilidir. Maliye kalemlerinde hazırlanmış belgelerde kesin tarih bulunmasına karşılık Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinde hazırlananlarda her zaman kesin tarih bulunmayıp çok defa ayın onar günlük devreleri verilir. Fakat hepsinde "mahalli tahrîr" denilen belgenin yazıldığı yer mevcuttur.

Aynı gruba giren belgelerin değişik türleri arasında bile rükün ve şartlarda farklılık mevcuttur. Meselâ nâme-i hümâyun grubu belgelerinden fetihnâmelerin özel yazılış şekilleri vardır. Bunun gibi beratlarda da cinsine göre zikredilecek şeyler değişir. Timara konu olan topraklar, siyâkat yazısı ve bir öbek teşkil edecek şekilde yazılmış olduklarından timar beratları derhal farkedilebilecek bir özellik taşırlar. Yine bir berat türü olan mülknâmelerin ilk devirlere ait olanlarında altta hüccetlerde olduğu gibi şahit isimleri görülür.

Her cins belgede bütün rükünler bulunmaz. Bazan bir veya birkaç tanesinin ihmal edildiği vâkidir. Belgelerin çoğunda mahalli tahrîr yoktur. XIX. yüzyıl ortalarına kadar başlıklı kâğıt kullanılma

söz konusu olmadığından, makam mühürlerinde ise yine XIX. yüzyıldan önce makam adı bulunmadığından bazan belgenin nerede ve hangi makamdan yazıldığının anlaşılması da çok zorlaşmaktadır. Ancak XVII. yüzyıldan sonraki beylerbeyi buyruldularında metnin içinde çok defa nerenin divanından çıkmış olduğu belirtildiği, pençe bulunanlarda ise pençede şahıs adıyla birlikte makam adı da yazıldığı için belgenin ait olduğu makamın tesbiti mümkün olabilmektedir.

Mektup ve arzuhal gibi belgelerin de kendilerine has rükün ve şartları vardır. Ancak bu belgelerde XIX. yüzyıl öncesinde tarihe rastlanmaz. Muamele görmüş olanlarında muamele tarihleri tarihlendirmede yardımcı olursa da muamelenin üstünde yer almadığı belgelerin tarihlendirilmesi başlı başına bir meseledir.

İftâ ve kazâ organlarınca düzenlenen belgelerden bir kısmının kendilerine mahsus özellikleri vardır. Fetva ve hüccetler buna misal gösterilebilir. Belgelerin üstünde fetvalarda müftüye, hüccetlerde kadıya ait tasdik formülleri bulunur.

Osmanlı belgelerinin bir kısmında belgenin arka yüzünde de bazı kayıt veya işaretler bulunur ki bunlar diplomatik açısından fevkalâde mühimdir. Ferman ve beratların hangi kalemden verildiği arkalarındaki işaretlerden kolayca anlaşılır. Maliye kalemlerinden çıkanlarda daima defterdarların

kuyruklu imzaları bulunur. Bu imzaların sayısı, şekil ve yeri zaman içinde değişiklik gösterir. XVII. yüzyıl ortalarına kadar yanyana bir-üç defterdarın kuyruklu imzaları bulunur ve bunlar kâğıdın enden ortasıyla sol kenar arasına, boydan tahminen dörtte birlik kısmına yerleştirilirken Sultan İbrâhim devrinden (1640-1648) itibaren sadece başdefterdara kuyruklu imza koyma hakkı tanınmış ve ilk imza kuyruksuz olarak kâğıdın üst kenarına yakın bir yere taşınırken şekli biraz değişikliğe uğramış olan kuyruklu imza bunun altında yer almıştır. Ayrıca belgeyi yazan kâtiple çıktığı kalemin adı ve beratlarda alınan harç da kayıtlıdır. Bu tür belgelerin Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinde yazılanlarında, ilk zamanlarda sadece üst kenarın ortasında küçük bir “sah” varken sonra sol üst yarıya bir de -muhtemelen-reîsülküttâbın imzası eklenmiştir. Eğer konuyla ilgili bir hüccet varsa o da kaydedilmiştir. Arka yüzdeki hüccet-i zahriyyeler ön yüz yazısıyla aynı istikamette iken diğer yazı ve işaretler ters istikamette yazılmıştır. Bunların yazılış sıra ve şekilleri de bellidir. Muamele görmüş arz ve arzuhal tipi belgelerde çeşitli kalemlerden çıkarılan kayıtlar Tanzimat’a kadar genellikle belge üzerinde yer almıştır. Esasen arz/arzuhal yazılırken de bunu temin maksadıyla kâğıdın alt dörtte birlik kısmı kullanılmış, diğer kısımlar boş bırakılmıştır.

Tanzimat sonrasında belgelerin arkasındaki kayıt ve işaretler gitgide artmış, nezâretler arası vb. sevk muameleleri, hatta Takvîm-i Vekāyi‘de yayımlanması keyfiyeti buraya işlenmiştir.

Osmanlı belgelerinin yazı türleri de cinsleriyle yakından ilgilidir. Ferman, sebeb-i tahrîr hükmü ve bazı beratlarda divanî veya divanî kırması kullanılırken mühim şahıslara verilen beratlarla nâme ve ahidnâme-i hümâyunlarda genellikle celî-divanî yazı tercih edilmiştir. Buyruldular daima divanî ve iri divanî, telhisler harekesiz nesihle yazılmıştır; ancak bazan yanlış okunma ihtimali olan kelimeler harekelenmiştir. İftâ ve kazâ organlarınca düzenlenen belgelerde ise her zaman ta‘lik kullanılmıştır. Maliye kayıtlarında genellikle iki cins yazı stili hâkimdir. Ahkâm kayıtları divanî ile yazılırken muhasebe kayıtları siyâkatla tutulmuştur. Tahrir defterleri yine siyâkatla, fakat kısmen nokta kullanılarak yazılmıştır. XIX. yüzyılın tipik yazısı ise rik‘a ve daha çok da rik‘a kırmasıdır. Arz tezkireleri, iradeler, devlet daireleri arasındaki yazışmalar vb. hep bu yazı ile kaleme alınmıştır.

Osmanlı belgelerinde kâğıdın cinsi ve ebadı belge cinsine göre değiştiği gibi aynı cins belgelerin kâğıtları zaman içinde de farklılık gösterir. XVI. yüzyıl fermanlarının kâğıt ebadı giderek büyümüş ve XVIII. yüzyılda battal kâğıtlar kullanılmaya başlanmıştır. Beratlarda da aynı durum görülmekle beraber berat cinsiyle ebadı arasında daima yakın bir bağlantı olmuştur. Telhislerde, XVIII. yüzyıl ortalarına göre bu asrın sonlarında ebat küçülmüştür. Kâğıt cinsi olarak kalemlerde en çok kullanılan İstanbul kâğıdıdır. Fermanlar ve ikinci derecedeki beratlar da bu kâğıda yazılmıştır. Telhislerde ise "telhis kâğıdı" denilen cins tercih edilmiştir. Nâme-i hümâyun, ahidnâme-i hümâyun, mühim şahıslara verilen menşur ve mülknâmeler de dahil bütün beratlarda âbâdî cins kâğıdın çeşitli kaliteleri kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hutût-ı Hümâyun, İÜ Ktp., TY, nr. 6094, 6110 (IV. Murad'ın hatt-ı hümâyunları); L. Fekete, Einführung in die osmanish-türkische Diplomatik der türkischen Botmassigkeit in Ungarn, Budapest 1926; G. Tessier, La diplomatique, Paris 1952; M. Guboğlu, Paleografia si diplomatica Turco-Osmana, Bucarest 1958; B. Nedkov, Osmanotursca Diplomatika i Paleografia, Sofia 1966, I; J. Reychman – A. Zajaczkowski, Handbook of Ottoman-Turkish Diplomatics, Paris 1968; a.e.: Osmanlı-Türk Diplomatikası El Kitabı (trc. M. F. Atay), İstanbul 1993; a.mlf.ler, "Diplomatic", EI² (İng.), II, 313-316; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Aid Belgeler, Telhisler (1597-1607), İstanbul 1970, s. XI-XXVII; J. Matuz, Das Kanzleiwesen Sultan Süleymans des Prächtigen, Wiesbaden 1974; M. Tayyib Gökbilgin, Osmanlı İmparatorluğu Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979; Schaendlinger, Die Schreiben Süleymâns des Prächtigen an Karl V., Ferdinand I. und Maximilian II., Wien 1983, I; a.mlf., Die Schreiben Süleymans des Prächtigen an vasallen Militärbeamte, Beamte und Richter, Wien 1986, II; A. Velkov, Vidove Osmanoturski Dokumenti. Prinos Kim Osmanoturskata Diplomatika, Sofia 1986; a.mlf., "Les Notes complémentaires dans les

documents financiers ottomans des XVIe-XVIIIe siècles (Étude diplomatique et paléographique)", Turcica, XI (1979), s. 37-77; Bekir Kütükoğlu, "Münşeat Mecmualarının Osmanlı Diplomatiği Bakımından Ehemmiyeti", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri-Bildiriler, İstanbul 1988, s. 169-176; Abdurrahman Şeref, "Evrâk-ı Atîka ve Vesâik-i Târîhiyyemiz", TOEM, I/1 (1328), s. 9-19; Mûsâ Kâzım, "Vesâik-i Târîhiyyemiz", a.e., I/2 (1328), s. 65-69; Friedrich von Kraelitz, "İlk Osmanlı Padişahlarının Isdâr Etmiş Oldukları Bazı Beratlar", a.e., V/ 28 (1330), s. 242-250; Mükrimin Halil Yınanç, "Feridûn Bey Münşeâtı", a.e., XI-XIII/63-77 (1340), s. 161-168; TTEM, XIV/1 (1340), s. 37-46; XIV/4 (1340), s. 216-226; N. H. Biegman, "Some Peculiarities of Fermans Issued by the Ottoman Treasury in the Sixteenth Century", Ar.Ott., I (1969), s. 9-13; Halil İnalcık, "Osmanlı Bürokrasisinde Aklâm ve Muâmelât", Osm.Ar., I (1980), s. 1-14; a.mlf., "Şikâyet Hakkı: 'Arz-ı Hâl ve 'Arz-ı Mahzarlar", a.e., VII-VIII (1988), s. 33-54; TA, XIII, 325; ABr., VII, 304.

Mübahat S. Kütükoğlu

DİRÂYETÜ’l-HADÎS

(دراية الحديث)

Rivayetlerin sağlamlık derecesini tesbit etmeyi konu alan hadis ilim dalı.

Rivâyetü’l-hadîs ifadesiyle birlikte kullanılan bu terimi ilmü dirâyeti’l-hadîs şeklinde ilk tarif eden, bilindiği kadarıyla ilimler tarihçisi İbnü’l-Ekfânî (ö. 749/1348) olmuştur. Rivâyetü’l-hadîs ilminde hadislerin sadece nakli söz konusu olduğu halde dirâyetü’l-hadîste sened

ile metnin (râvi ile mervînin) durumları bütün yönleriyle ele alınmaktadır. Bu ilim sayesinde sadece Hz. Peygamber’e değil ashap ve tâbiîne ait olan bütün rivayetlerin sahih, hasen ve zayıf nevilerinden hangisine girdiği, rivayet edilen haberin tahammül* yollarından hangileriyle alınıp nasıl nakledildiği, râvilerin ne ölçüde güvenilir olduğu ve sonuçta bu haberin kabul mü yoksa red mi edileceği belirlenir. Bu şekliyle dirâyetü’l-hadîs ilmi cerh ve ta‘dîl, nâsih ve mensûh, muhtelifü’l-hadîs, garîbü’l-hadîs gibi çeşitli ilimlerle yakından ilgilidir. Bazı âlimlerin dirâyetü’l-hadîs yerine mustalahu’l-hadîs, ulûmü’l-hadîs, usûl-i hadîs ve ilmü’l-isnâd terimlerini kullandıkları görülmektedir.

Dirâyetü’l-hadîs ilmi rivâyetü’l-hadîs ilminden sonra doğmakla beraber bu iki ilim birlikte uygulanagelmiştir. Ashabın hadis nakil ve rivayetinde gösterdiği titizlik, yine onların bizzat Hz. Peygamber’den duymadıkları rivayetleri onun ağzından işitme imkânına sahip olan kimselerden duymak için yaptıkları uzun seyahatler ve ilk halifelerin bu konuda gösterdiği ihtiyat dirâyetü’l-hadîs ilminin esasını teşkil etmiştir.

Ashâb-ı kirâmı rivayetleri ihtiyatla karşılamaya ve araştırmaya sevkeden husus ise Kur’ân-ı Kerîm’in, “Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme” (el-İsrâ 17/36) ve, “Ey müminler! Fâsığın biri size bir haber getirdiği zaman onu araştırın” (el-Hucurât 49/6) tarzındaki emirleridir. Temelleri bu kadar eski olmakla birlikte dirâyetü’l-hadîse ait kaidelerin müstakil eserlerde ele alınması, tabii olarak rivayet mahsüllerinin kitap

haline gelmesinden sonraya kalmıştır. Konuya dair ilk bilgilere Şâfiî'nin er-Risâle'sinde, Ahmed b. Hanbel'in talebelerine verdiği cevaplarda, Sahîh-i Müslim'in mukaddimesinde, Ebû Dâvûd'un Mekkeliler'e yazdığı mektupta, Tirmizî'nin el-Câmiʿu's-sahîḥ'ine ilâve ettiği el-ʿİlel'de, Buhârî'nin tarih kitapları ile cerh ve ta'dîle ait kitaplarda rastlanmaktadır.

Dirâyetü'l-hadîs ilminin geniş terim ve kurallarından bir kısmını bir araya toplamak üzere yazılan ilk eserlerden biri, belki de birincisi Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-ravî ve'l-vâʿî'sidir (Beyrut 1391/1971). Daha sonra Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) Maʿrifetü ʿulûmi'l-hadîs'i (Kahire 1937) ile Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) el-Kifâye fî ʿilmi'r-rivâye'si (Haydarâbâd 1357) ve Kādî İyâz'ın (ö. 544/1149) el-İlmâʿ ilâ maʿrifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâʿ (Kahire 1389/1970) adlı eseri kaleme alınmıştır. En önemli özellikleri, verdikleri bilgileri senedleriyle birlikte nakletmek olan bu eserlerden sonra İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) "Mukaddime" diye şöhret bulan Ulûmü'l-hadîs'i gelir. Bu kitap kendinden sonraki usul çalışmalarının mihveri olmuştur. Eserin muhtasarları arasında Nevevî'nin et-Takrîb'i, İbn Kesîr'in İhtisâru ʿulûmi'l-hadîs'i ve Irâkī'nin Elfiyye'si kayda değer kitaplardır. Aynı eserin muhtasarlarından biri olmakla beraber konuları yeni bir tertibe koyan İbn Hacer'in Nuhbetü'l-fiker'i ile bu eserin yine ona ait Nüzhetü'n-nazar adlı şerhi büyük itibar görmüştür. Daha sonraki devirlerde yapılan usul çalışmaları Nuhbetü'l-fiker üzerinde yoğunlaştırılmıştır.

Nevevî'nin et-Takrîb'ine Süyûtî tarafından yazılan Tedrîbü'r-râvî adlı şerh, aslını unutturacak kadar büyük bir itibar kazanmıştır. XX. yüzyılın başlarında kaleme alınan Cemâleddin el-Kāsımî'nin Kavâʿidü't-tahdîs'i, Tâhir el-Cezâirî'nin Tevcîhü'n-nazar'ı ve İbn Kesîr'in İhtisâr'ına Ahmed Muhammed Şâkir'in yazdığı el-Bâʿisü'l-hasîs adlı şerh de meşhur olmuştur. Babanzâde Ahmed Naim'in Sâhîh-i Buhâri Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi'ne yazdığı geniş mukaddime ile Tayyib Okiç'in Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler adlı eseri, dirâyetü'l-hadîsin çeşitli yönlerini ele alıp inceleyen Türkçe eserlerin ilk örnekleridir. Dirâyetü'l-hadîs ile yakından ilgili olan diğer ilimlere dair çalışmalar ise II. (VIII.) yüzyıldan itibaren devam edegelmiştir.

Dirâyetü'l-hadîs ilmi, sened tetkiki ve tenkidi usulleri yanında metin tenkidi

esaslarını da konu edindiğinden muhaddislerin sadece senedle meşgul olduklarını iddia etmek eksik ve yanlış bir değerlendirmedir (bk. HADİS). Bu ilim yeni araştırmalarla gelişmesini sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 27; İbnü'l-Ekfânî, İrşâdü'l-kāsıd ilâ esne'l-makāsıd, Leiden 1989, s. 43, [422]; Tecrîd Tercemesi, I, 6; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, nâşirin mukaddimesi, I, 4-5, ayrıca s. 40-41; Keşfü'z-zunûn, I, 635; Ebü'l-Bekā, Külliyyât, Bulak 1253, s. 152; Sıddık Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), II, 220; a.mlf., el-Hıtta fî zikri's-sıhahi's-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 79; Cemâleddin el-Kāsımî, Kavâʿidü't-tahdîs_ (nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr), Haleb 1925, s. 51-52; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1973, s. 239; Muhammed Accâc el-Hatîb, Usûlü'l-hadîs, Beyrut 1401/1981, s. 7-9; Abdülvehhâb Abdüllatîf, el-Muhtasar fî ʿilmi ricâli'l-eser, Kahire 1386/1966, s. 5-8; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasît fî ʿulûm ve mustalahi'l-hadîs, Cidde 1403/1983, s. 24-38; Talat Koçyiğit, "İlmu Usûli'l-hadis veya İlmu Mustalahı'l-hadis", AÜİFD, XVII (1971), s. 132-135.

İsmail L. Çakan

DİRÂZ, Muhammed Abdullah

(bk. MUHAMMED ABDULLAH DİRÂZ).

DİREKLERARASI

İstanbul'un XIX. yüzyıldaki en önemli kültür ve sanat merkezlerinden biri.

Eskiden Vezneciler-Şehzadebaşı yolunun Onaltımart Şehitleri ve Dedeefendi caddeleriyle birleştiği noktalar arasında kalan bölümüne, her iki yanda yer alan kâgir dükkânların önündeki alçak mermer sütunlar üzerine oturtulmuş revaklardan dolayı Direklerarası deniliyordu. Yaya kaldırımı bu sütunlar arasından geçtiği için benimsenen isim, daha sonraları caddeyle birlikte çevrenin de

adı haline gelmiştir. Aslında bu dükkânları Damad İbrâhim Paşa, Şehzadebaşı Camii'nin üst yanındaki külliyesine gelir sağlamak amacıyla yaptırmıştır. Ana caddenin iki tarafında yer alan önü revaklı toplam seksen iki adet dükkânın bugün sadece külliye tarafında aslı bozulmuş birkaç tanesi mevcut bulunmaktadır (geniş bilgi için bk. DAMAD İBRÂHİM PAŞA KÜLLİYESİ).

Direklerarası XIX. yüzyıla kadar daha çok yeniçerilerin gezinti ve eğlence yeriydi. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra, özellikle ramazan aylarında kalabalıklaşan İstanbul'un en faal pazarı, gezinti ve eğlence mahalli olma hüviyetini kazandı. Burası o yıllarda bugünkü İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi binasının bulunduğu yerden başlayarak Şehzadebaşı Camii'nin önünden Saraçhanebaşı'na, hatta Fatih Parkı'na kadar uzanıyordu. Bu bölge Beyazıt, Süleymaniye, Şehzadebaşı, hatta Fatih gibi selâtin camilerinin çevrelediği, daha doğrusu bu ibadethaneleri birbirine bağlayan ana yolun ortasından geçtiği bir yer olduğu için bilhassa ramazan aylarında gelişen şehrin gece hayatının sürdüğü önemli ve hatta tek semt olma özelliğine sahip olmuştur.

Direklerarası, devrinde sadece bir eğlence ve gezinti mahalli olarak değil aynı zamanda kültür, edebiyat ve sanat muhiti olarak da önemli bir yere sahipti. Ayrıca son devirde Batılılaşma'nın geleneksel Türk toplum hayatına yaptığı olumsuz etkilerin sergilendiği bir bölge olduğu gibi ilk tiyatro sahnelerinin de kurulup geliştiği yerlerden biri ve en önemlisidir. Yerli

tiyatro topluluklarının ortaya çıktığı 1880'li yıllarda Direklerarası'ndaki büyük kahvehanelerde orta oyunu, meddah ve Karagöz gibi eski temaşa sanatları icra edilirken basit de olsa birçok tiyatro yine burada sahnelerini halka açmaya başlamıştır. Türk tiyatro tarihinde önemli yerleri olan Temâşâhâne-i Osmânî, Osmanlı Dram Kumpanyası, Hayalhâne-i Osmânî, Eğlence-i Osmânî adlı topluluklar ve Küçük İsmâil, Hamdi Efendi, Kel Hasan, Şevki Efendi, Abdi Efendi, Peruz Hanım gibi ilk tiyatro oyuncuları Direklerarası'nın meşhur ettiği başlıca isimlerdir. Gerek orta oyunu gerekse tulûat tiyatrolarının faaliyetlerini II. Meşrutiyet'ten sonra da devam ettirdiği görülür. Bu dönemde özellikle Sahne-i Heves, Sanâyi-i Nefîse Tiyatrosu, Mürebbî-i Hissiyyât, Burhâneddin Tiyatrosu ve Dârüttemsîl-i Osmânî gibi özel topluluklar Direklerarası'nda kurulup gelişirken şehremâneti tarafından desteklenen ve bugünkü Şehir Tiyatroları'nın çekirdeğini teşkil eden Dârülbedâyi de 1914'te yine buradaki Letâfet Apartmanı'nda faaliyete geçmiştir.

Direklerarası'ndaki bazı ünlü kahvehane ve çaycı dükkânları ise devrin tanınmış şair ve edebiyatçılarıyla fikir ve sanat adamlarının bir araya gelip sohbet ettikleri önemli birer kültür ve edebiyat merkezi durumundaydı. Bunların başında Fevziye Kıraathanesi gelir. Şehzadebaşı Sebili ile Dedeefendi caddesinin karşısında ve Fevziye caddesinin köşesinde bulunan kıraathane 1880'li yıllarda kurulmuş, canlılığını II. Meşrutiyet sonrasına kadar sürdürmüş, 1930'lara kadar da varlığını korumuştur. Daha çok devrin aydın tabakasının devam ettiği bu kıraathane özellikle ramazan aylarında tam bir mûsiki kahvesi ve konser salonu haline gelirdi. Burada Kemanî Tatyos Efendi ile Kemençeci Vasilaki'nin yönettikleri fasıllara Tanbûrî ve Ûdî Cemil beylerle Rauf Yektâ ve Lemi Atlı'nın da amatör sanatçı olarak katıldıkları bilinmektedir. Daha sonraki yıllarda Cağaloğlu'nda kurulan Dârülelhan da Direklerarası'na taşınmış ve buradaki kahvehanelerde başarılı konserler vermiştir.

Direklerarası'nın ünlü kültür ve edebiyat merkezlerinden biri de Hacı Reşid'in çaycı dükkânı idi. Ferah Tiyatrosu'nun karşısında bulunan bu küçük çayhane, başta Muallim Nâci ve Ahmed Midhat Efendi olmak üzere Şeyh Vasfî, Muallim Feyzî, Hoca Hayret, Andelîb, Nâbizâde Nâzım, Ali Rûhî ve Ahmed Râsim gibi edebiyatçıların başlıca uğrak yerlerinden biri olmuştur. Meşrutiyet'ten sonra bunun yerini Mersin Efendi'nin dükkânı

almıştır. O devre ait hâtırat kitaplarından öğrenildiğine göre buranın belli başlı müdavimleri arasında son devrin tanınmış simalarından Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu ile Mustafa Şekip Tunç da bulunmaktaydı. II. Meşrutiyet'ten önceki yıllarda Mehmed Âkif, Neyzen Tevfik, Halil Edib ve İbnülemin Mahmud Kemal'in devam ettiği tanınmış bir yer de Hacı Mustafa'nın çaycı dükkânıdır.

Tanzimat devrinin ünlü edebiyatçılarından Recâizâde Mahmud Ekrem Araba Sevdası'nda o dönemde Direklerarası'nda piyasa yapan halkı bütün ayrıntılarıyla anlatmıştır. Cumhuriyet dönemi yazarlarından Ahmet Hamdi Tanpınar da Saatleri Ayarlama Enstitüsü adlı romanında Letâfet Apartmanı'nın altındaki Dârütta'lim Kıraathanesi'ni ele almış, roman kahramanlarının önemli bir kısmını burada tanıdığı tiplerden çıkarmıştır. Bunlardan başka, varlığını 1960'lara kadar sürdüren ve tanınmış kişilerin devam ettiği Ali Baba Çayevi, Şule Kıraathanesi, Acemin Kahvesi ve Yavrunun Çayhanesi de yine burada bulunmaktaydı. Direklerarası'nda kültür ve edebiyat faaliyetlerinin odaklandığı bu merkezlerin dışında bir de XIX. yüzyılın ikinci yarısında açılmış, daha ziyade uşak arayan zenginlerin başvurduğu Uşaklar Kahvesi denilen bir kahvehane vardı ve bir lonca disipliniyle şehrin ileri gelen ailelerine hizmet vermekteydi (İst.A, VIII, 4604-4605). Osmanlı Devleti'nin son dönemleriyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında gittikçe artan Batılılaşma tesiriyle iyice değişen ve alafrangalaşan hayat tarzı sebebiyle Beyoğlu yeni bir eğlence merkezi hüviyeti kazanınca daha yerli ve millî özelliklere sahip olan Direklerarası eski önemini kaybederek yavaş yavaş unutulmuştur.

Direklerarası'nın ünlü olduğu yıllarda şehrin diğer bir bölgesi olan Cerrahpaşa'daki Avratpazarı'nda tam bir minyatürü kurulmuştu ve aynı adı taşıyordu. Orada da üzeri kiremit çatı ile örtülü yan yana sıralanmış dükkânların önünde ahşap direkler vardı ve yaya kaldırımı yine direklerin arasından geçiyordu. 1905'e kadar devam eden bu küçük Direklerarası'nda dört adet bahçeli kahvehane, bir tatlıcı, iki bakkal ve bir de manav dükkânı bulunmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Mektuplarım, İstanbul 1303, s. 165-170; Halit Fahri Ozansoy, Eski İstanbul Ramazanları, İstanbul 1968, s. 49-58; Ahmed Rasim, Şehir Mektubları (haz. Ahmet Kabaklı), İstanbul 1971, s. 124-125; Salâh Birsel, Kahveler Kitabı, İstanbul 1975, s. 101-163; Metin And, Türk Tiyatrosunun Evreleri, Ankara 1983, s. 174-175, 197-198, 211; Burhan Arpad, Direklerarası, İstanbul 1984; “Direklerarası”, İst.A, VIII, 4604; “Direklerarası’nda Uşaklar Kahvehânesi”, a.e., VIII, 4604-4605; TA, XIII, 331-332; TDEA, II, 325.

Bekir Tosun

DİRHEM

Bir ağırlık ölçüsü ve gümüş para birimi.

Eski Yunan devletiyle ticarî münasebetler sırasında drahmi kelimesinden Farsça'ya, daha sonra oradan Arapça'ya geçmiştir. Gerek ağırlık gerekse para

birimi olarak dirhemin kullanılışı çok eskidir.

Ağırlık Birimi Olarak Dirhem. Metrik sisteme geçilmeden önce insanlar çeşitli ölçü birimleri için yabani hardal tanesi, arpa veya buğday tanesi ve keçi boynuzu çekirdeği gibi tarım ürünleriyle insan vücudunun bazı organlardan (zirâ, kadem, kulaç...) faydalanmışlardır. Dirhem ve miskalin ilk çağlardaki tanımı Bâbil'in, iki avuç dolusunu ifade eden ölçü birimi mene (manah) kadar götürülebilir. Bu ölçü 505 gr. olup altmışta birine şekel deniyordu. Lidya, Atina, Kıbrıs ve Kapudağı'nın (Cyzique) ilk altın paraları bu ağırlıkta (8,44 gr.) basıldı. Gümüş para darbedildiğinde bir birim altına karşılık 13 1/3 birim gümüş veriliyordu. Bu gümüş şekel İran'da stater ve Yunan'da tetradrachm (4 drahmi) sayılıyordu. Attik, Korent ve Eğriboz'da stater 8,72 gramdı. Bunun üçte biri kadar olan drahmi 2,91 gr. ile İslâm şer'î dirheminin ağırlığına çok yakındı. Şekel veya stater, Yunan ile ticaret kolaylığı sağlaması için İranlılar tarafından kullanıldı, onlardan da Araplar'a geçti ve İslâm devletinin gümüş para birimi oldu. Dirhemin İslâm toplumlarında kullanıldığı bölge ve zamana göre ölçüsü değişmiştir. Geleneksel İslâm kaynakları şer'î dirhemi 14 kırat olarak nakleder. Dirhemin çeşitleri 20, 10 ve 12 kırat veya 8 ve 4 dânek* takdir edilirken bunların ortalaması olan 14 kırat veya 6 dânek zekât nisabının hesabı için esas alınmıştır. Arap yarımadasında tedavülün tartı esasına dayandığı anlaşılmaktadır. Miskal 20 ve dirhem 14 kırat kabul edilince aralarında daima 7/10 oranı mevcut olur. 7 miskal 140 ve 10 dirhem de yine 140 kırattır. Dirhemin üst katları olarak nevât (çekirdek) 5 dirhem (14,85 gr.), neş veya nısf ukıyye (kıyye) 20 dirhem (59,4 gr.), ukıyye 40 dirhem (118,8 gr.), 12 ukıyye bir rıtl 480 dirhemdir (1425,6 gr.).

Sûrî dinar üzerinden yaptığı hesaplardan, Haçlı seferleri sırasında yani XII veya XIII. yüzyılda yaşadığı anlaşılan Cemâleddin Ebü'l-Abbas b. Sebât dirhemi 6 dânek, 12 kırat, 24 tesûc, 48 habbe ve 60 aşîr 96 fels olarak kaydetmektedir.

Bu tartı birimleri şer'î değil örfî idi. Gazan Han'ın "tevhîd-i evzân" politikası çerçevesinde yaymak istediği Tebriz miskali de örfî ağırlık birimiydi ve 2 dirhem sayılıyordu. Fakat bunun Osmanlılar'da 1,5 dirhem olduğu anlaşılmaktadır. Aslında Trabzon miskali olan bu tartı birimi İstanbul'da da kullanılırdı. Kanûnî Sultan Süleyman 1 Cemâziyelevvel 928 (29 Mart 1522) tarihinde bunun Mısır'da da kullanılmasını mecburi tutmuştur. Esnafın muhalefetine rağmen Rûmî dirhem adıyla kullanılan bu ağırlık birimi 1100 (1688-89) yılı civarında artık Mısrî dirhem olmuştur. O sıralarda hükümet, İstanbul'da darbedilen şerîfî altınlarla Kahire'de bastırılanların aynı ağırlıkta olması üzerinde ısrar ediyordu. Bunun için Mısır'da 3,072 gramlık 115 Mısrî dirhemden (352,28 gr.) 100 şerîfî darbedilebilecekti. İstanbul'da o tarihte bu miktar şerîfî, Rûmî dirhemle 110 dirheme tekabül ediyordu. Ancak Mısır bu dirhemi sonradan terketmiş olmalıdır. Zira 1845 yılında Mehmed Ali Paşa tarafından görevlendirilen bir Mısır komisyonu, "dirhemü'l-keyl" karşılığı olarak 3,0898 gr. değer koymuştur. Ayrıca 1953'te kuyumcuların kullandığı birer dirhemlik bronz tartı 3,1322 ve 3,1335 gr. gelmiştir.

Para Birimi Olarak Dirhem. Kendilerine mahsus paraları olmayan Hicaz Arapları, Bizans'ın altın dinarı ile İran'ın ve Yemen'in gümüş dirhemlerini kullanırlardı. Araplar'a İran'dan geçen dirhem kelimesinin çoğulu olan derâhim Kur'an'da geçmektedir (Yûsuf 12/20). Makrîzî'de "es-Sevdâü'l-vâfiye" ve "et-Taberiyyetü'l-utuk" şeklinde geçen dirhemin iki çeşidinin olduğu anlaşılmaktadır. Makrîzî bunlardan, "tartıda ağır çeken" anlamındaki vâfî dirhemlerin İran'ın Bağlî dirhemleri olduğunu belirtmektedir. Bunlardan başka Cûrâkî dirhemin de adı geçmektedir. İbn Haldûn ayrıca Mağribî ve Yemenî (Mâverdî'nin sözünü ettiği Himyerî olmalı) adlı dirhemlerden de söz etmektedir. Bağlî kelimesi Bâbil'de Ba'l veya Hille yakınlarında Bağliy denilen beldelerden birine nisbet edildiği gibi Re'sü'l-Bağl adlı bir darphâneciye de izâfe edilmektedir. Bu zatın kişiliği hakkında farklı rivayetler vardır.

Irak ve İran’ın fethine kadar Araplar Sâsânî dirhemlerini üzerlerinde hiçbir değişiklik yapmadan kullandılar. İran’ın fethi arefesinde III. Yezdicerd’in (632-651) sikkeleri kullanılıyordu. İslâmî devirde İran dirhemi ilk defa Hz. Ömer zamanında basıldı (Makrîzî, s. 4). Bunun ağırlığı 2,97 gramdı. Halife Abdülmelik b. Mervân bu miktarı gümüş sikke birimi itibar etmiştir. Sâsânî dirhemlerinin ön yüzünde hükümdarların resmi, arka yüzünde iki muhafız arasında ateş tapınağı bulunurdu. Bu sikkelerin üzerinde Pehlevîce darp yerinin simgesi veya tam adı, darp tarihi olarak da krallarının cülûsunun kaçıncı yılında darbedildiği yazılırdı. Sâsânî dirheminin oluşturduğu diskin alanı genişçe olup sikke ortada kalmaktaydı. Çevredeki boşluk dört ayyıldız ile dört eşit bölüme ayrılmıştı. Hilâlin uçları diskin çemberine dönük olurdu.

İslâm devletinde darbedilen Sâsânî dirhemleri üzerinde zamanla İslâmî unsurlar artmıştır. Ayyıldızlar arasındaki boşluklara “bismillâh, bismillâhi rabbi, ceyyid” gibi İslâmî ibareler ve kelime-i şehâdet yazılmıştır. Asıl sikkeyi oluşturan iç kısımda tarih hicrî takvime göre gösterilmiş, fakat darp yeri bir süre Pehlevîce olma özelliğini korumuştur. Valiler de bazan Pehlevîce, bazan Arapça olarak isimlerini sikkeye kazdırmışlardır. Dinarda olduğu gibi dirhemde de İslâmî olmayan şeyler zamanla kaldırılmıştır. Ateş tapınağı yerine ortasında mızrak bulunan bir mihrap kazınmış, mihrabın dışında solda “emîrü’l-mü’minîn”, sağda ise “y” harfi eksik olarak “halifetullah”, mihrabın içinde mızrağın solunda “nasr” ve sağında “Allah” yazılıdır. Bir sonraki merhalede kisrâ resmi yerine kılıç kuşanmış halife resmi konulmuştur. Sonuçta dirhem Arapça kûfî yazılı, resimsiz olmuş, şekil ve ağırlık bakımından Sâsânî sikkelerinden tamamen ayrılmıştır. Sâsânî Hükümdarı II. Hüsrev’in dirhemlerinin ağırlığı 4,11-4,15 gr. arasında değişmiştir. Araplar’ın bastırdığı Sâsânî dirhemleri ise daha hafif olup 3,95 gramdır. Taberistan’da darbedilenlerin ağırlığı 1,80-1,95 gr. arasında değiştiğine göre bunlar yarım dirhem olmalıdır. Diğer darphânelerde basılı dirhemlerin ağırlığı ise çok değişik olup Sâsânî-Arap dirhemlerinin ağırlığında istikrar sağlanamamıştır. Sikke ıslahından önce valiler gibi halifelerden de dirhemler üzerine adlarını yazdıranlar oldu. Bunlardan

Muâviye zamanında (661-680) basılan dirhemlerin üzerinde Pehlevîce “mahaviya emîr-i vurvişnikan” (emîrü’l-mü’minîn) ifadesi bulunmaktadır.

Daha sonra halifelik iddiasında bulunan Abdullah b. Zübeyr ve Hâricî Katarî b. Fücâe ile son olarak Abdülmelik b. Mervân da “emîr-i vurvişnikan”lı dirhemler darbettirmişlerdir.

Abdülmelik b. Mervân, 74-76 (693-695) yılları arasında İslâmî ibarelerle dirhem bastıran ilk halifedir. Nümismatların buldukları en eski halis İslâm dirheminin 78’de (697-98) Ermîniye’de darbedildiği görülmektedir (Uş, s. 277). Ayrıca 40 (660) tarihli bir dirhem bulunmuşsa da bu tarihin yanlış yazılmış olabileceği öne sürülmektedir.

İslâmî dirhemin teorik ağırlığı 2,97 gramdır (14 kırat). Ancak bunun biraz daha hafif ve ağırları da vardır. IX. yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar bu ağırlıktan fazla uzaklaşılmamıştır. Bununla birlikte Vâsik-Billâh’ın hilâfetinden (842-847) itibaren tedavülde 3 gramdan daha ağır, hatta az da olsa 4-6 gr. arasında dirhemler darbedilmiştir (Artuk, I, sikke nr. 490, 494, 510). Dirhemin katları olabilecek ağırlıkta olmayan bu sikkelerin tedavüle sürülen yeni paralar olduğu düşünülebilir. Dirhemin ön yüzünde üç satır halinde “Lâ ilâhe illallāhü vahdehû lâ şerîke leh”, bunun çevresinde çember şeklinde “bismillâh, duribe hâze’d-dirhem bi... fî seneti...” şeklinde darp yeriyle hicrî takvime göre ve yazıyla darp tarihi bulunurdu. Arka yüzünde dört satır halinde, “Allāhü ahad Allāhü’s-samed lem yelid ve lem yûled ve lem yekün lehû küfüven ahad”, çerçevesinde ise “Muhammedün resûlullah” ibaresiyle Tevbe sûresinin 33. âyeti yer almaktadır. Bununla birlikte Taberistan’da ve Rey’de Pehlevî yazılı dirhemlerin darbına 168 (784) yılına kadar devam edilmiştir.

Emevî halifeleri ve Me’mûn’a kadar Abbâsî halifeleri altın sikkelere isimlerini ve darphâne adlarını koymamakla birlikte pek azı müstesna gümüş dirhemlere koymuşlardır. Hicrî 79’dan (698) Emevî Devleti’nin yıkıldığı 132 (750) yılına kadar Emevî halifelerinin yetmiş bir yerde darphâne tesis ettikleri nümismatik verilerle sabittir. Bunlardan bazısı, özellikle Dımaşk, Vâsıt ve nisbeten İfrîkıye darphâneleri sürekli çalışmış, diğerlerinin çoğu 100 (718) yılından önce kapanmıştır. Aslında Suriye’nin doğusunda ve Mısır’ın batısında kalan bölgelerde genellikle gümüş para tedavül ediyordu. Dirhem bazı kritik dönemler geçirmekle birlikte dinar gibi milletlerarası para olarak şöhret yapmıştır. İpek karşılığı Çin’e, kürk, Slav köle, bal mumu ve deri karşılığı Rusya’ya akmıştır. Rusya

Avrupası'nda nehirler boyunda, göller bölgesiyle yakınındaki Fin körfezinde, Stockholm yakınlarında, Baltık'ta Visbi adasında, Danimarka, Fransa ve İngiltere'nin kuzeyindeki definelerde İslâm dirhemleri bulunmaktadır. Bunların çoğu Mâverâünnehir'den Sâmânî, Gazneli, Karahanlı dirhemleridir. İçlerinde Sâsânî, Arap-Sâsânî dirhemleri de vardır. Ekserisi XII. yüzyıl başlarına kadar basılmış olanlardır. Daha sonraki döneme ait dirhemin bulunmaması Rusya'ya bu akışın durduğunu göstermektedir. Bunu, Rus Prensi Sviatoslav'ın Hazarlar üzerine yaptığı akınla yorumlamak isteyenler olduğu gibi İslâm dünyasındaki gümüş sıkıntısına bağlayanlar da vardır. Bu darlık X-XII. yüzyıllarda devam etmiş, Mağrib'de de etkili olmuştur. Bu asırlar İslâm siyasî bütünlüğünün bozulmaya başladığı dönemlerdir. Böyle politik ve ekonomik istikrarsız zamanlarda para darbına gerek kalmıyordu. Küçük alışverişlerde kullanılan dirhem, tedavülünün azalması veya zamanla ortadan kalkması ile yerini başka para birimlerine bırakmıştır. Eyyûbîler ve Memlükler döneminde gümüş sıkıntısının görüldüğü XIII. yüzyıl sonları ile XIV ve XV. yüzyıllarda bakır para (fülûs) veya muhtevasının üçte ikisi bakır olan "kara dirhem, dirhem nukre" gibi sikkeler kesilmiştir. Zengîler ve Artuklular ise resimli bakır paralar (derâhim fülûs) bastırmışlardır.

İslâm dirhemleri Avrupa'ya doğudan genellikle İspanya üzerinden gidiyordu. İspanya'ya silâh, kereste, köle ticareti karşılığı giren İslâmî dirhemler Avrupa'da "menkūş" adıyla duyulmaya başladığı sıralarda Charlemagne da parasını dirheme bağlama politikası gütmüştü. Charlemagne, bir Roma libresinden 240 adet darbedilen 1,36 gramlık "denier"nin ağırlığını 2,04 grama, 327,45 gramlık libreyi de 490 grama çıkarmıştır. 20 dirhem ödenen dinara 30 denier rayiç takdir etmiştir. Böylece 779 yılına doğru İslâm dünyasında dinar için 59,4 gr., Avrupa'da ise 30 denier karşılığı 61,2 gr. gümüş takdir edildiği anlaşılmaktadır. Dinar başına aradaki 2 gramlık farkın Avrupa'ya altın çekmeye yeterli olup olmadığı tartışılabilir. Avrupa'da altın-gümüş mübâdele haddi bire 12,15, hatta bire 17'ye düşerken İslâm âleminde dinarın rayici IX. yüzyılda 15, İspanya'da X. yüzyılda 17 dirhem olmuştur. Altın celbedebilmek için XI. yüzyıla kadar dinarın rayici 30 denier olarak muhafaza edilmiştir. Akdeniz yoluyla Avrupa'ya aktarılan altın, XIII. yüzyılda Avrupa'ya yeniden altın darbı imkânını verip bimetalizme dönüşünü sağlarken altın para rejimi içindeki Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de gümüş dirhemin tedavülü

yeniden artmıştır. Haçlılar da Avrupa'dan gelen gümüşlerle İslâm dirhemlerinin taklitlerini basmışlardır. Onların "sarraçenata" dedikleri altın para birimi Fâtımî altınlarının, dirhemleri de Eyyûbî dirhemlerinin taklidi idi. Bunların üzerindeki İslâmî ibareler başlangıçta aynen korunmuş, fakat zamanla yerlerini yine Arapça olarak Hıristiyanlık'la ilgili ibareler almıştır. Bir ara Bizans İmparatorluğu da Arap dirhemlerinin etkisinde kalmış, VIII ve IX. yüzyıllarda imparatorlar "miliaresia" adında gümüş paralar darbettirmişlerdir. Kuzey Afrika'da basılan Muvahhidî dirhemlerin, özellikle güney Fransa'da ve İtalya'da "millarrès" adıyla taklitleri basılarak Mağrib pazarlarını doldurmuştur.

Gümüşün Çin'e ve Hindistan'a kaçışını durdurmak için zaman zaman yasaklar konmuştur. Bu geleneğe Osmanlılar tarafından da uyulmuş, Osmanlı

padişahları İran'a ve Basra körfezinden Hindistan'a gümüşün kaçışını önlemeye çalışmışlardır. Memlükler Mısır'dan, gümüşten başka bakırın ve bakır paraların da Hicaz ve Hindistan'a akmasına karşı tedbirler almışlar, fakat pek başarılı olamamışlardır.

Büveyhîler'in 1010'dan sonra Bağdat'ta ve başka bir yerde gümüş para darbetmedikleri iddiası hükümetlerinin son elli yılına rastlarsa da 1013'te Şîraz'da darbedilen Büveyhî dirhemleri günümüze ulaşmıştır (Artuk, I, sikke nr. 1039).

Selçuklular'ın da dirhemleri azdır. Selçuklu sultanlarının kesintili dirhem darbettikleri ileri sürülmektedir. Anadolu Selçukluları zamanında gümüş dirhem ve bakır paralar kesilmiştir.

Moğollar batıya doğru yayılırken Çin'den büyük miktarlarda gümüşü serbest bırakmışlardır. İlhanlılar'ın klasik İslâm dirhemine bağlı kalmadıkları anlaşılmaktadır. Bunların, her biri 6 dirhem ağırlığında gümüş dinar, dînâr-ı râbih veya râic ya da Tebriz dinarı adı verilen gümüş sikkeleri vardır. "Tenke" veya "tenkçe" denilen diğer gümüş sikkeleri miskalin üçte biri ağırlığındaydı. Bunların 108 adedi, adına "sum" denilen 36 miskal ağırlığında bir gümüş çubuk ediyordu (Togan, s. 6). Tenkenin kullanımı Timurlular zamanında da devam etmiştir.

Kuzey Afrika'da gümüş dirhemlerin tarihi değişik bir gelişme göstermiştir. Emevîler'den sonra İdrîsîler'in ve Ağlebîler'in de şer'î dirheme bağlı kaldıkları görülmektedir. Şekil bakımından orijinalite peşinde olan bu devletlerin dirhemleri üzerindeki yazılar doğu kûfî hattından farklı olduğu gibi Muvahhidler ve Hafsîler'in dirhemleri kare veya dikdörtgen şeklindeydi. Ağlebîler'den II. İbrâhim (875-902) bunu yasaklayıp 10 adedi 1 altın değerinde olan "işârî dirhem"i darbettirmiştir. Tunus'ta Hafsîler'in darbettikleri kare dirhemler şer'î dirhemin yarısı ağırlığındaydı. Ancak Hafsî hükümdarları sikkelerin sarraf vb. eliyle tağşîş edilmesine engel olamamışlardır. Bu münasebetle Müstansır-Billâh 1262'de dirhemi tedavülden kaldırmış, "handûs" adıyla bakır para çıkarmış, fakat çok geçmeden bu kara dirhemi de tedavülden çekmiştir. Bir başka Hafsî hükümdarı olan Sultan Osman (1435-1488) Nâsırî dirhemin tedavülünü yasaklayarak yeni bir dirhemi tedavüle çıkarmıştır. Bunun birçok küsuratı vardı.

Murâbıtlar, Muvahhidler ve Fâtımîler devrinde altın monometalizmi vardı. Selâhaddîn-i Eyyûbî Mısır'ı Fâtımîler'den aldıktan sonra el-Melikü'n-Nâsır unvanıyla Nâsırî dirhemler kestirmişti. Bu hükümdar dönemi dirhemlerindeki gümüş miktarının eksik olduğu, bu münasebetle el-Melikü'l-Kâmil'in sikke ıslahı girişiminde bulunarak 1225 yılında Nâsırî dirhemleri yasakladığı ve üçte ikisi gümüş olan Kâmilî dirhemi tedavüle çıkardığı anlaşılmaktadır. Ancak yapılan son modern analizlerde her iki hükümdarın dirhemlerinde % 28-29 oranında gümüş bulunduğu ortaya çıkmıştır.

Mısır'da Bahrî Memlükler devrinde (1250-1389) dirhemin ayarı yüzde 45-69 arasında değişmiştir. Makrîzî, Baybars'ın dirhemlerinin üçte ikisinin gümüş olduğunu ve üzerinde arslan resminin bulunduğunu belirtmektedir. Burcî Memlükler zamanında (1382-1517) genellikle dirhemlerin üçte ikisi bakırdı. Bunlara "nukre dirhem" denirdi. Sultan el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî (1412-1421), bakır paraları tedavülden kaldırıp saf gümüşten dirhem ve yarım dirhem ağırlığında sikkeler çıkarmış, bunlardan yarımlıklar çok rağbet görmüştür. Bu para şer'î dirhem esası üzerinde yapılan son denemedir. Mısırlılar buna "nısf fıdda" adını vermişlerdir. Batılılar bu parayı "el-Müeyyed"den bozma "Medin, Medini" şeklinde

anmışlardır. Osmanlılar tarafından Suriye ve Mısır'ın ilhakından önce Halep darbı bazı gümüş paraların Bursa'ya kadar ulaştığı ve Halebî akçe adıyla anıldığı anlaşılmaktadır. Halep'e bağlı sancakların tahrir defterlerinin baş kısmındaki kanunnâmelerde de aynı şekilde Halebî akçe tabirine rastlanmaktadır. Bir Halebî akçesine bir buçuk Osmanlı akçesi değeri takdir edilirdi. Memlük Sultanlığı'nda tedavül eden sikkelere, özellikle yarım dirhemlik bu gümüş para birimine akçeden ayırmak için evvelâ "kıt'a", daha sonra ise bunun Farsça'sı olan "pâre" adı verilmiştir. Para birimi olarak dirhem ve dinar adında sikke darbetmeyen Osmanlılar, gerektiğinde ve özellikle şer'î hüccetlerde ve bunların Arapça yazılması halinde gümüş ve altın para anlamında dirhem ile dinarı kullanırlardı. Ancak bu durumda "günün geçerli parasıyla" ifadesi de eklenirdi.

Dirhem günümüzde Birleşik Arap Emirlikleri ve Fas'ın para birimi, Libya dinarının binde biri, Suudi Arabistan riyalinin yüzde biri ve Küveyt dinarının onda biri olarak varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kudâme b. Ca'fer, el-Harâc, Köprülü Ktp., nr. 1076, 8. bâb, vr. 19ª, ayrıca bk. tür.yer.; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, Kahire 1298, s. 146; Makrîzî, en-Nükūdü'l-İslâmiyye, İstanbul 1298, tür.yer.; en-Nükūdü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye ve ʿilmü'n-nümmiyyât (nşr. Anistas el-Kermilî), Port Said 1987, tür.yer.; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 585, 588, 706, 785, 786, 826; Ahmed b. Sebât el-Hümâmî, Gunyetü'l-hüssâb fî ʿilmi'l-hisâb, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2728, vr. 26ª vd.; F. B. Pegolotti, La Pratica della Mercatura (nşr. Allan Evans), Cambridge 1936, tür.yer.; Abdürrezzâk-ı Şems-i İşrâk, Nohustîn Sikkehâ-i İmparatorî-i İslâm, İsfahan 1379 hş., tür.yer.; Nuri Pere, Osmanlılarda Madenî Paralar, İstanbul 1968, s. 12-13 ve tür.yer.; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, III, tür.yer.; M. Lombard, Monnaie et histoire d'Alexandre a Mahomet, Paris 1971, I, tür.yer.; Muhammed Ebü'l-Ferec el-Uş, "en-Nükūdü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye masdar vesâʾikī li't-târîh ve'l-fen", el-Müʾtemerü'd-devlî li-bilâdi'ş-Şâm, Amman 1974, s. 267-301; Tadeusz Lewlki, "Le commerce des Samanides

avec l'Europe oriental et centrale a la lumière des trèsors de monnaies coufiques", Studies in Honour of G. C. Miles, Beirut 1974, s. 219-234; Claude Cahen, "Monetary Circulation in Egypt at the Time of the Crusades and Reform of al-Kamil, The Islamic Middle East 700-1900", Studies in Economic and Social History, Princeton 1981, s. 315-333; Jere L. Bacharach, "Monetary Mouvements in the Medieval Egypt", Precious Metals in the Later Medieval and Early Modern World (ed. J. F. Richards), Durham 1983; a.mlf. – Andon A. Cordus, "Studies on the Finness on Silver Coins", JESHO, XI/3 (1968), s. 298-317; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 173-185; W. Hinz, İslâmda Ölçü Sistemleri (trc. Acar Sevim), İstanbul 1990, s. 1 vd.; J. A. Decourdemanche, "Etude métrologique et numismatique sur les misqals et les dirhems arabes", Revue numismatique, sèrie 4, XII, Paris 1908, s. 208-240; Zeki Velidî Togan, "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadi Vaziyeti", THİTM, I (1931), s. 1-42; Andrew M. Watson, "Back to Gold and Silver", The Economic History Rewiew, 2em series, XX/14, Hardforshire 1967, s. 1-34; Philip Grierson, "The Monetary Reforms of Abd al-Malik, Their Mitrological Basics and Their Financial Repercussions", JESHO, XIII/3 (1970), s. 241-264; E. V. Zambaur, "Dirhem", İA, III, 94-95; Pakalın, I, 453-454; G. C. Miles, "Dirham", EI^2 (Fr.), II, 328-329.

Halil Sahillioğlu

DİRİLİŞ

(bk. BA‘S)

DİRİLİŞ

Düşünce, edebiyat ve siyaset dergisi.

Kurucusu, başyazarı ve yayın yönetmeni Sezai Karakoç'tur. İlk iki sayısı aylık olarak Ankara'da çıkan Diriliş, Mart 1966'dan itibaren değişik süre ve

periyotlarla İstanbul'da yayımlandı. Yayın dönemleri şöyledir: I. dönem: Mart ve Nisan 1960, iki sayı. II. dönem: Mart 1966-Nisan 1967, on iki sayı. III. dönem: Ekim 1969-Ocak 1971, on altı sayı. IV. dönem: Eylül 1974'ten itibaren ve 1. sayıdan başlayarak on sekiz sayı çıktı. Bu dört dönemde de aylık olarak yayımlandı. V. dönem: 6 Mayıs 1976 tarihli 19. sayı ile başladı. "Düşünce, edebiyat ve siyaset günlüğü"ne dönüşen Diriliş pazartesi ve perşembe günleri yayımlandı. Bu yayın dönemi 3 Ağustos 1978 tarihli 60. sayı ile sona erdi. VI. dönem: Ekim 1979'da 61. sayıdan başlayıp tekrar aylık olarak on iki sayı devam etti. 7 Ocak 1983'te 73. sayıdan itibaren günlük gazeteye dönüşen Diriliş'in bu yayın dönemi 17 Haziran 1983 tarihli 233. sayıya kadar sürdü. VII. dönem: 25 Temmuz 1988'de haftalık olarak tekrar 1. sayıdan başlayan dergi yayımını Şubat 1992'ye kadar sürdürmüştür.

1960 sonrasındaki fikrî ve edebî hareketlerde etkili olan Diriliş dergisinin yayımlandığı zemini belirtmek için şu hususları göz önünde bulundurmak gerekir: Osmanlı Devleti'nin son günlerindeki gruplaşmalar ve bunların sebep olduğu tartışmalar, Türkiye'deki fikrî ve siyasî çevrelerde de etkisini uzun süre göstermiştir. Çünkü bir yandan çökmüş kurumlardan kalan hâtıralar tazeliğini korumuş, bir yandan da müslüman aydınlar ve halk ile devlet arasındaki münasebetler zaman zaman gerilimli bir ortamda cereyan etmiştir. Bu durum âcil meselelerle uğraşmayı bir zaruret haline getirirken ilim, fikir ve edebiyat adamlarının çalışma zeminlerinde ortaklığı korumak da güçleşmiştir.

Diriliş dergisinde ise başlangıcından itibaren özellikle edebî ve fikrî çalışmaların ortak bir atmosferde toplanmasına çalışıldığı görülmüş, derginin adında sembolize edilen diriliş kavramı geliştirilmiştir. Diriliş

başlangıçta düşünce dünyasına ve İslâm âleminin genel durumuna bir bakış tarzı olarak belirmiştir. Zaman içinde İslâm toplumlarının kendi gerçekliğini idrak etmesi ve bu amaçla geçmişteki İslâm kültüründen hareketle devletlerin ve toplumların yapılanması üzerine düşünceler geliştirilmiştir.

Diriliş'teki görüş ve düşünceler esas itibariyle muhtevalarını Sezai Karakoç'un kendi imzası ve takma adlarla yazdığı yazılarda bulmuştur. Aynı doğrultudaki görüşler, edebiyatın şiir, hikâye ve deneme türündeki örnekleriyle Diriliş çevresinde yeni bir anlayış doğurmuş, genç şair ve yazarların yayımlanan çalışmaları aynı inanç ve anlayış doğrultusundaki filizlenmenin örnekleri olmuştur.

Diriliş'te, özellikle günlük gazete ve haftalık dergi olarak yayımlandığı dönemlerde siyasî konulara da aktüel görünümleri içinde yer verilmiştir. Gerek çağdaş İslâm dünyasındaki verimlerden örneklerin, gerekse Batı edebiyatından çevrilerek yayımlanan metinlerin seçiminde sadece atılım halinde kalan değil, fikrî olgunluk seviyesinde de yer alan yazarlara öncelik tanındı. Diriliş'in bütün yayım sürelerinde aynı zamanda divan şiirinden ve tasavvuf metinlerinden de çeşitli örnekler yayımlandı.

Diriliş'te savunulan düşünceler hem resmî kültür siyasetiyle hem de Marksizm gibi Batı kökenli muhalif düşüncelerle bağdaşmayan bir tarzda gelişti. Bundan dolayı her iki kesim tarafından da tepkiyle karşılanan dergi, yayımına ara verildiği zamanlarda bile, özellikle düşünce ve edebiyat alanlarında kesintisiz ve etkili bir fonksiyona sahip oldu. Kendisi dışındaki edebî anlayışları, yazarları ve dergileri de etkiledi.

Diriliş'te yazan başlıca şair ve yazarlar şunlardır: Sezai Karakoç (Zülküf Canyüce, Mehmet Yasin, Mehmet C. Güneş, Sait Yeni), Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu, Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu, Nuri Pakdil, Erdem Bayazıt, Ziya Nur, Ebubekir Eroğlu, Durali Yılmaz, Mehmed Çavuşoğlu, İsmail Kıllıoğlu, Ahmet Yücel, Kâmil Eşfak Berki, Alaeddin Özdenören, İsmet Özel, Cahit Koytak, Ahmet Kot, Arif Soylu, Muzaffer Budak, Kâmil Öztürk, Ali Özkavaf, Şakir Diclehan, Cafer Barlas, Necat Çavuş, Yüksel Peker, Yüksel Kanar, Hamit Can, Ömer Erdem, Ahmet İşler, Kâmil Doruk, Mustafa Ruhi Şirin, H. İbrahim Kaymak, Tahir Yücel, Ahmet Kahraman, Bülent T. Demirgil, Turgut Akman, İbrahim Serhat Canbolat, Yener

Sonuşen, Mevlüt Ceylân, Mevlâna İdris.

Eserlerinden tercümeler yapılan yazarlardan bazıları ise şunlardır: Osman Yahyâ, Mahmud Ahmed, Muhammed Hamîdullah, İnamullah Han, Ebü'l-Hasan Ali Nedvî, Resul Hamzatov, Ahdat Suyef, T. S. Eliot, A. Sorokin, S. Kirkegaard, Paul Hazard, Virginia Woolf, Gabriel Marcel, W. Faulkner, Rilke, Claudel, Dylan Thomas, Ezra Pound, Hard Crane, W. Blake, Karl Jaspers, Wolfrang Köhler, Arland Ussher, W. B. Yeats, Eugene Ionesco.

BİBLİYOGRAFYA

Şakir Diclehan, Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç, İstanbul 1980, tür.yer.; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1983, s. 215; TDEA, II, 325-326; V, 180-182.

Ebubekir Eroğlu

DİRİMTEKİN, Feridun

(ö. 1894-1976)

Türk tarihçisi.

Asıl adı Mehmet Feridun'dur. Dukaginzâde Mehmed Cemal Bey'in oğlu olup İstanbul'da doğdu ve soyadı kanunu çıkıncaya kadar Dukaginzâde (Dukakinzâde, Dokakinzâde) aile adını kullandı.

İlk ve orta öğrenimini İzmir'de gördükten sonra İstanbul'a gitti ve Kuleli Askerî Lisesi'ne girdi. Buradan 1910'da, Harbiye'den de 1912'de mezun oldu. Teğmen olarak Balkan, Çanakkale, Kafkas cephesi savaşlarına katıldı. 1921'de Anadolu'ya geçerek Sakarya Savaşı'nda birinci grup erkân-ı harbiyyesinde görev aldı; aynı yılın kasımında yüzbaşılığa yükseldi. İstiklâl Savaşı'ndan sonra Harp Akademileri'ndeki tahsil dönemini tamamlayarak 1924 yılı Temmuzunda kurmay oldu. Aynı yıl Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye'de görevlendirildi. 1925'te Harp Akademileri taktik öğretmeni, 1926'da da harp tarihi öğretmeni oldu. Askerlerin yabancılarla evlenmesini yasaklayan kanunun çıkması üzerine eşi yabancı olduğundan 22 Eylül 1927'de askerlikten ayrıldı. Ancak sivil öğretmen olarak akademideki derslerine devam etti.

F. Dirimtekin Türk Hava Kurumu'nda reis muavinliği (1935-1939), 1939'da Beden Terbiyesi İstanbul Bölge müdürlüğü, 1942'de Eminönü Halkevi başkanlığı görevlerinde bulundu. 1942-1946 yılları arasında bu halkevinin tarih ve müze şubesinin İstanbul müzeleriyle yakın bağlantı kurmasını sağladı. 1945'ten

itibaren Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu bünyesinde ayrı bir kuruluş olan İstanbulu Sevenler Grubu'na üye seçildi. 1946-1950 yılları arasında İstanbul Şehir Meclisi üyesi ve İmar Karma Komisyonu başkanı oldu.

Dirimtekin, şehir meclisi üyeliği 1950'de sona erince Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu'nda başkan yardımcısı olarak kaldı. Ayrıca Eski Eserleri

Koruma Encümeni'ndeki görevini sürdürdü. İstanbul'un Fethinin Beşyüzüncü Yıl Dönümünü Kutlama Derneği'nde de üye idi. Bu derneği Ekrem Hakkı Ayverdi ile birlikte yeniden şekillendirip Fetih Derneği adıyla bir enstitü haline getirdi. 1955 yılında Ayasofya Müzesi müdürlüğüne tayin edildi, 1971 yılına kadar bu görevini sürdürdü. 26 Eylül 1976'da öldü ve 29 Eylül günü Feriköy Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. Feridun Dirimtekin'in Türk harp tarihine dair olan ilk yayınlarında I. Dünya Savaşı'ndaki çarpışmalara dair konular ele alınmıştır (Büyük Harp-Türk Cepheleri, I. Kısım, İstanbul 1926-1927; Büyük Harp-Türk Cepheleri: Çanakkale Cephesi, II. Kısım, İstanbul 1927; Büyük Harp-Türk Cepheleri: Filistin Cephesi, III. Kısım, İstanbul 1927; Büyük Harp-Türk Cepheleri: Kafkas Cephesi, İstanbul 1931, 2. bs.). Dirimtekin, bizzat içinde yaşadığı I. Dünya Savaşı dışında daha eski tarihlerdeki savaşlara dair de araştırmalar yayımladı: "1853-55 Seferinde Rumeli ve Kırım Harekâtı" (İstanbul, ts.); "1736-1739 Türk-Avusturya-Rus Seferi" (İstanbul 1928); "Nizip, 1831-1840 Türk-Mısır Seferi" (İstanbul 1931); "1714-1718 Türk-Avusturya-Venedik Seferi" (İstanbul 1932); "Malazgirt Meydan Muharebesi, 26 Ağustos 1071" (İstanbul 1936; 1943, 2. bs.). Askerî Mecmua'nın çeşitli sayılarına ek olarak yayımlanan bu çalışmaların ardından Konya ve Düzbel (1146 ve 1176) (İstanbul 1944) ve Haçlı Seferlerinde İnönü ve Eskişehir Meydan Muharebeleri (İstanbul 1946) adlı kitapları kaleme aldı.

Dirimtekin 1949'da İstanbul'un fethine dair büyük eserini verdi (İstanbul'un Fethi, İstanbul 1949; 1976, 2. bs.). İstanbul'un 1453'te kuşatılmasına dair üç ciltlik bir eseri olan Ali Rıza Sağman ile girişilen polemik üzerine ona bir makale ile cevap verdi ("İstanbul Surları Hendeklerinde Su Var mıydı?", Tarih Dünyası, II, sy. 15 [İstanbul 1950], s. 643-647). 1952-1953 yıllarında Türk Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni'nde Fâtih devriyle ilgili birçok makale yayımladı: "Fâtih'in Donanma Komutanlarından Has Yûnus Bey" (sy. 126 [1952], s. 6-9); "Fâtih'in Ordusu İstanbul'a Evvelâ Nereden Girdi?" (sy. 132 [1953], s. 17); "İstanbul Muhasarasında Donanma Haliç'e Nasıl Geçirildi" (sy. 133 [1953], s. 6-7); "Son Bizans İmparatoru Konstantin XI'in Ölümü" (sy. 135 [1953], s. 4-5); "İstanbul'un Muhasarası ve Zaptı" (sy. 136 [1953], s. 3-13); "İstanbul'un Zaptı Türkler'in Vicdan Hürriyetine Hizmetlerinin Bir

Timsalidir” (sy. 136 [1953], s. 16-18). Dirimtekin aynı yıllarda İstanbul surları hakkında bol resimli şu iki kitabı yayımladı: Fetihden Önce Marmara Surları (İstanbul 1953); Fetihden Önce Haliç Surları (İstanbul 1956). Bunlarla birlikte Fetih’ten sonraki İstanbul’a dair küçük kitabı da üç dilde ayrı ayrı basıldı: Ecnebi Seyyahlara Nazaran Fetih’den Sonraki İstanbul (İstanbul 1953).

Feridun Dirimtekin, İstanbul’un fethinin 500. yıl dönümü vesilesiyle dışarıda basılan ve içlerinde tarihî gerçeklere aykırı pek çok şeyler bulunan bazı araştırmalara dair tahlil ve tenkit yazıları da yayımladı (Amantos ve Moschopulos’un makaleleri hakkında, Fatih ve İstanbul Dergisi, II, sy. 7-12 [1954], s. 275-282; F. Babinger’in Fâtih’e dair kitabı hakkında, İstanbul Enstitüsü Mecmuası, I [1955], s. 123-132).

Ayasofya’ya müdür olması ile kendini Bizans eserlerini incelemeye veren Dirimtekin, Osmanlı devri tarihiyle ilgili olarak İstanbul Enstitüsü Mecmuası’nda çıkan birkaç büyük makalesi yanında (“Belgrad’ın İki Muhasarası”, II [1956], s. 51-86; “Ecnebi Seyyahlara Göre Onsekizinci Asrın İkinci Yarısında İstanbul”, IV [1958], s. 93-134; “Sadr-ı Âzam Adnî Mahmud Paşa”, IV [1958], s. 167-190; “Ecnebi Seyyahlara Göre XVII. Yüzyılda İstanbul’un Medenî ve İçtimaî Hayatı”, V [1959], s. 56-98) yine birkaçı İstanbul’la ilgili olan bazı küçük çalışmalar da kaleme almıştır: Ecnebi Seyyahlara Nazaran XVI. Yüzyılda İstanbul (İstanbul 1964); “Fâtih Sultan Mehmed’in Annesi”, Türk Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni (sy. 261 [1963], s. 15-17); “Türkler Devrinde İstanbul”, (a.e., sy. 35/314 [1972], s. 5-8); “19. Yüzyıldan Bugüne Kadar İstanbul” (a.e., sy. 36/315 [1972], s. 2-9); “Preveze ve İnebahtı” (Tarih Konuşuyor, VI/36 [1967], s. 2987-2992); “Selçukluların Anadolu’da Yerleşmelerini Sağlayan İki Zafer” (Malazgirt Armağan Kitabı [Ankara 1972], s. 231-238); “Muasır Bizans Kaynaklarına Göre Osmanlılar’ın Rumeli’ye Geçiş ve Yerleşişleri” (VII. Türk Tarih Kongresi [1970], Kongreye Sunulan Bildiriler, Ankara 1973, II, 577-580; Dirimtekin’in bu eserleri ve diğer çalışmaları için bk. Eyice, s. 268-281).

Feridun Dirimtekin, meslekten bir tarihçi olmamakla beraber başta harp tarihi olmak üzere bilhassa İstanbul’un fethi üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırmıştır. Bizans arkeolojisi uzmanlığına dönmesi ise amatörce

olmuş, dolayısıyla araştırmaları takdim metodu bakımından çok defa tatmin edici bir seviyeye yükselememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

“İstanbul Ayasofya Müzesi Müdürlüğünden Emekli Feridun Dirimtekin Vefat Etti”, ICOM-Müzeler Bülteni, sy. 14 (1976), s. 6; “Yönetim Kurulu Başkanımız Feridun Dirimtekin Vefat Etti”, TTOK Belleteni: Haberler Belleteni, sy. 55/334 (1976), s. 1; Semavi Eyice, “Trakya Araştırmacılarından Feridun Dirimtekin, 1894-1976”, GDAAD, sy. 8-9 (1979-80), s. 259-285; R. Ekrem Koçu, “Dirimtekin, Feridun”, İst.A, VIII, 4606-4607; Osman Nebioğlu, “Dirimtekin (Dukakinoğlu), Feridun”, Türkiye’de Kim Kimdir Ansiklopedisi, İstanbul 1961-62, s. 222-223; İsmet Görgülü, On Yıllık Harbin Kadrosu, 1912-1922, Ankara 1993, s. 119, 271, 279, 289, 290 (savaşlarda görev aldığı askerî birlikler hakkında).

Semavi Eyice

DÎRÎNÎ

(الديريني)

Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Saîd ed-Dîrînî (ö. 694/1295)

Rifâiyye tarikatının Azîziyye kolunun kurucusu, tefsir, fıkıh, kelâm âlimi, mutasavvıf-şair.

612 (1215) veya 613'te (1216) Mısır'da Garbiye vilâyetine bağlı Neberuh'un doğusundaki Dîrîn köyünde doğdu. Küçük yaşta öğrenime başladı. Fıkıh âlimi

ve sûfî İzzeddin İbn Abdüsselâm başta olmak üzere birçok âlimden dinî ilimleri öğrendi. Tahsilini genç yaşta tamamladıktan sonra fıkıh, kelâm ve tefsir ilimlerine dair çeşitli eserler yazdı. Bu sayede ilim adamları arasında tanındı ve onların saygısını kazandı. Kaynaklar Dîrînî'nin Şâfiî mezhebine mensup olduğunu, Eş'arî kelâmını son derece iyi bildiğini ve güzel anlattığını, sohbetlerine katılan ilim adamlarının kendisinden çok istifade ettiklerini özellikle belirtirler.

Dîrînî olgunluk döneminde tasavvufa yönelerek Ebü'l-Feth b. Ebü'l-Ganâim'e intisap etti. Tarikat hırkasını Ahmed er-Rifâî'nin halifelerinden Ebü'l-Feth elVâsıtî'nin müridi Şeyh Ebü'l-Feth el-Baltacî'den giydi. Başta meşhur Sübkî ailesinden Sadreddin Yahyâ es-Sübkî olmak üzere birçok kişiye hilâfet verdi. Tasavvuf tarihiyle ilgili kaynaklarda Rifâiyye tarikatının Azîziyye (Dîrîniyye) kolunun kurucusu olarak kabul edilen Dîrînî Kuzey Afrika'da döneminin en önemli şeyhlerindendir. Zâhir ilimleriyle bâtın ilmi olan tasavvufu şahsında birleştirmesi halk ve ulemâ nezdindeki itibarını arttırmış, her kesimden insan onu ziyaret edip kendisinden feyz ve dua almayı büyük bir şeref vesilesi saymıştır. Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî Dîrînî'den kerâmet nakledilmediğini söyler. Kendisinden kerâmet isteyen birine, "Yerin dibine batmamız gerekirken yeryüzünde dolaşmamızdan daha büyük kerâmet olamaz" demesi (Şa'rânî, I, 202)

Dîrînî'nin şahsiyetini gösteren önemli bir noktadır.

Ölüm tarihi olarak kaynaklarda 689-699 (1290-1300) yılları arasında muhtelif tarihler verilmektedir. Ancak kuvvetli bir ihtimale göre 694'te (1295) vefat etmiş ve Dîrîn köyünde defnedilmiştir. Burada yaptırılan ve adına nisbet edilen cami ve çevresindeki binalar zamanla harap olmuşsa da çeşitli dönemlerde tamir edilerek ibadete açık tutulmuştur. Bugün de burada cumartesi günleri zikir, safer ayında da bir anma (mevlid) töreni düzenlenmektedir.

Eserleri. 1. İrşâdü'l-hayârâ fi'r-red ʿale'n-nasârâ. Allah'ın birliğine dair delilleri açıklayan ve hıristiyan düşüncesini reddeden bir eserdir (Kahire 1284, 1322). 2. et-Teysîr fî ʿilmi't-tefsîr. Tefsir usulüyle ilgili 3200'den fazla beyitten meydana gelen manzum bir eserdir (Kahire 1310). 3. Tahâretü'l-kulûb ve'l-hudûʿ li-ʿallâmi'l-guyûb. Tasavvufa dair bir eser olup Kahire'de altı baskısı yapılmıştır (1296, 1298, 1304, 1305, 1307, 1346). 4. er-Ravzatü'l-enîka fî beyâni'ş-şerîʿa ve't-tarîka. Şeriatla tarikat arasındaki ilişkileri değerlendiren muhtasar bir eserdir (Kahire 1320). 5. Gāyetü't-tahrîr fî nesebi kutbi'l-ʿasr seyyidinâ Ahmed er-Rifâʿi'l-kebîr (Kahire 1315). 6. el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi'l-esmâi'l-hüsnâ (Kahire 1330).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "dyr" md.; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 509; Sübkî, Tabakāt (Tanâhî), VIII, 199-209; İsnevî, Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 551-552; İbnü'l-Mülakkın, Tabakātü'l-evliyâʾ, s. 447, 521-533; İbn Kādî Şühbe, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye, II, 181-182; Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, I, 304-306; Şa'rânî, et-Tabakāt, I, 202; Keşfü'z-zunûn, I, 195, 492, 749, 924; II, 1012, 1034, 1118, 1389, 2003; İbnü'l-İmâd, Şezerât, V, 450; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 273b-279b; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Bulak 1306, V, 234; Sayyâdî, Kılâdetü'l-cevâhir, Beyrut 1301, s. 405-410; Serkîs, Muʿcem, I, 900-901; Brockelmann, GAL, I, 588-589; Suppl., I, 810-811; Îzâhu'l-meknûn, I, 60; II, 494, 604; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 580-581;

Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 72; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 285-286.

Mehmet Şener

DÎRÎNİYYE

(الديرينيّة)

Rifâiyye tarikatının Abdülazîz b. Ahmed ed-Dîrînî’ye (ö. 694/1295) nisbet edilen ve Azîziyye olarak da bilinen bir kolu

(bk. DÎRÎNÎ).

DİR‘İYE

(الدرعية)

Arabistan’ın Necid bölgesinde Vehhâbîler’in eski merkezi olan yer.

Bugün Riyad şehrinin yakın bir banliyösü olup Dir‘iye veya Der‘iye adıyla anılmaktadır. Vâdiihanîfe’de kurulmuş olan şehir, eskiden Kızıldeniz ile Basra körfezi arasındaki kervan yolu üzerinde bulunur ve burada bölgenin sakinleri olan Aneze kabilesi tarafından meşhur Arap atları yetiştirilirdi. Kaynaklara göre Dir‘iye ilk defa 850 (1446-47) yılında, civardaki Gasîbe ve Müleybid’in Hacer el-Yemâme b. Dir‘ tarafından akrabası Mâni‘ b. Rebîa’ya verilmesi üzerine iskân edildi. Mâni‘ b. Rebîa’nın Benî Hanefî kabilesine mensup olduğu söylenirse de tercih edilen görüş onun Aneze kabilesinden geldiği şeklindedir. Böylece hayat bulan bölgeye zamanla aynı kabileden birçok kimse yerleşmiş ve Dir‘iye ile Gasîbe önemli birer merkez olarak ortaya çıkmışlardır.

1721’de Benî Hâlid kabilesinin şeyhi ve Hasâ bölgesinin hâkimi Sa‘dûn b. Muhammed Âl-i Gureyr yöredeki önemli yerleşim merkezlerinin tamamını yağmaladı. 1726’da bugünkü Suûdî hânedanına adını veren Mâni‘ b. Rebîa’nın soyundan Muhammed b. Suûd, Dir‘iye ve çevresinde bağımsız bir emîr olarak hükmetmeye başladı. 1744’te Uyeyne’de Temîmîler’in reisi Osman b. Ahmed Âl-i Muammer’in himayesinde bulunan ve Vehhâbîliğin kurucusu olan Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb şehirden çıkarılması üzerine Dir‘iye’ye Muhammed b. Suûd’un yanına geldi. Bir evlenme dolayısıyla aralarında akrabalık da kurulan Muhammed b. Suûd ile Muhammed b. Abdülvehhâb dinî-siyasî bir güç oluşturdular ve birtakım yeni fikirlerle desteklenmiş katı kurallara oturtulan Vehhâbî-Suûdî hâkimiyetini bütün Arabistan ve Körfez ülkelerine yayma çabasına girdiler. Bu amaçla zaman zaman Bahreyn, Bureymî, Katar, Hicaz ve Güney Arabistan gibi civar bölgelere askerî seferler düzenlediler. Bu arada Kerbelâ’yı basıp matem âyini yapan Şiîler’in 2000’den fazlasını öldürerek Hz. Hüseyin’in türbesindeki 200 deve yükü altın ve gümüş eşyayı Dir‘iye’ye getirdiler. XIX. yüzyılın başlarında önemi gittikçe artan

Dir‘iye’nin Suûd b. Abdülazîz döneminde bu yeni gücün merkezi olduğu resmen ilân edildi ve şehrin imarına hız verildi.

Osmanlı Devleti, Dir‘iye’de başlayarak sağladığı askerî üstünlükle civara yayılan ve Mekke, Medine, Cidde, Tâif gibi önemli merkezleri ele geçiren Vehhâbî-Suûdî hareketine karşı Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa’yı görevlendirdi (1810). Mehmed Ali Paşa, oğullarından Tosun Ahmed Paşa’yı Cidde ve Tâif taraflarına, onun ölümünden sonra da

İbrâhim Paşa’yı Medine’ye ve Kuzey Arabistan taraflarına gönderdi. Sekiz yıl süren mücadelelerden sonra Dir‘iye’ye yönelen İbrâhim Paşa beş aylık bir kuşatma ile zayıf düşürdüğü şehri 1818 Eylülünde ele geçirdi. 1814’ten beri hüküm süren Abdullah b. Suûd ile dört oğlu ve bazı maiyet erkânı gönderildikleri İstanbul’da idam edildiler; şehir de kısa bir süre burada kalan İbrâhim Paşa’nın ayrılmasından sonra onun emriyle tahrip edildi. O sıralarda bölgeyi ziyaret eden İngiliz subayı Sadlier’in verdiği bilgiye göre kale duvarları İbrâhim Paşa’nın askerleri tarafından tamamıyla yıkılmıştı. Dir‘iye’nin meyve bahçelerinde kayısı, incir, üzüm ve hurma yetiştiriliyordu ve mâmur olduğu günlerde şehrin nüfusu 40.000 civarında idi.

İbrâhim Paşa’nın bölgeden ayrılmasından bir yıl sonra (1820) Uyeyne kabilesinden Suûdîler’in yeğeni olan Muhammed b. Meşârî Dir‘iye’de tekrar hâkimiyet iddiasıyla ortaya çıktı; ancak bir müddet sonra İbn Muammer diye bilinen bu kişi İstanbul’da idam edilen Abdullah’ın oğlu Türkî tarafında öldürüldü. Böylece Dir‘iye’yi ele geçiren Türkî b. Abdullah çok geçmeden Riyad’a da girdi, fakat kısa sürede Osmanlı-Mısır kuvvetleri tarafından bölgeden çıkarıldı. İbrâhim Paşa’nın yerine bıraktığı kumandan Hüseyin Bey 1821’de Dir‘iye halkını göçe zorlayarak şehri boşaltıp tahrip etti. Böylece Dir‘iye ikinci defa yerle bir edilmesi sonucu artık oturulamaz hale getirildi. Türkî b. Abdullah 1824 yılında kuvvet toplayarak Riyad’ı tekrar ele geçirdi ve bir daha Dir‘iye ile ilgilenmedi. Eski Dir‘iye bugün harabe şekliyle muhafaza edilmektedir. Yeni şehir ise Vâdiihanîfe’nin karşı yakasındadır.

Dir‘iye’nin tarihî eserlerinden İmam Muhammed b. Suûd Camii, vadinin batı yakasında, Turayf Kalesi’nin hemen altında yer alır. Geleneksel Necd

üslûbuyla yapılan camiden bugüne taş sütunlar ve kerpiç duvarlar kalmıştır. Aynı bölgede saray kalıntılarının ortasında bulunan Sa‘d Camii, Suûdî hükümeti tarafından restore edilmiştir. Vadinin çeşitli yerlerinde, ekili alanlarda çalışanlar için yapılmış küçük kerpiç camilere ait kalıntılar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hamed el-Câsir, el-Muʿcemü’l-coğrâfî: Mıntıkatü’ş-şarkiyye, Riyad 1980, II, 693; C. Niebuhr, Beschreibung von Arabien, Kopenhagen 1772, s. 343-345; L. A. Corancez, Histoire des Wahabis, Paris 1810, s. 176 vd.; G. Sadlier, Account of a Journey from Katif on the Persian Gulf to Jambo on the Red Sea, London 1823, III, 471; W. G. Palgrave, Reise in arabien, Leipzig 1867, I, 295; II, 31-68; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 2132; Cevdet, Târih, II, 72-74; IX, 302-310; X, 99-106; XI, 13-19, 191; Delîlü’l-Halîc (Târih), III, 1424; G. R. D. King, The Historical Mosques of Saudi Arabia, London 1986, s. 149-153; Lisa Kaaki, “Al Dira’yah”, Ahlan Wasahlan, XVI/5, Cidde 1992, s. 16-19; J. Schleifer, “Der’iye”, İA, III, 542; Neşet Çağatay, “Vehhâbîlik”, a.e., XIII, 263, 266-267; G. Rentz, “al-Dirʿiyya”, EI² (İng.), II, 320-322.

Mustafa L. Bilge

DİRLİK

(bk. TİMAR).

DİŞ KİRASI

Eski ramazanlarda iftara gidilen saray ve konaklarda misafirlere verilen hediyeler için kullanılan bir tabir.

Osmanlı Devleti'nde vükelâ ve devlet ricâlinin saray ve konaklarında her akşam iftar yemeği verilmesi yerleşmiş bir gelenekti. Bu iftarlarda misafirlere ve özellikle fakirlere yemekten sonra diş kirası adıyla para ve çeşitli hediyeler dağıtılırdı. Bazı kaynaklarda, Fâtih Sultan Mehmed'in vezîriâzamı Mahmud Paşa'nın tertip ettiği ziyafetlerde pilâv içine altın paralar koydurduğu ve bu paralara yemek sırasında onları bulanların sahip olduğu belirtilmektedir. Bu uygulamanın, vezirlerin zenginlik ve cömertliklerinin derecesini etraflarındakilere ve halka gösterme amacı taşıdığı da söylenebilir.

Diş kirası âdeti daha sonraları yarı resmî bir nitelik kazandı. Çeşitli rütbeden memurlar, âmirleri tarafından verilen yemeğe gitmeyi bir vazife saymaya başladılar. Hatta bu iftar yemeklerine konak sahibini tanımayanlar da gelebiliyordu. Fakat zamanla bu ziyafetler bir külfet haline geldiğinden medrese öğrencileri, hoca ve dervişlerin dışında davet edilmeyenlerin iftarlara katılmaması kararlaştırıldıysa da bundan bir sonuç alınamadı. Ayrıca davet sahipleri tarafından bu iftarlar ve hediye verme geleneği bir itibar ölçüsü olarak görülmeye başlandı. Hediye verme âdeti özellikle sultan saraylarında geniş ölçüde uygulanmaktaydı. Buralara gidenler iftardan sonra harem ağaları vasıtasıyla saygılarını bildirirlerdi; karşılığında da derecelerine göre kendilerine hediye ve para verilirdi. Harem ağası hediyeleri sunarken bunları öpüp başına koyduktan sonra teslim eder, davetliler de aynı şekilde davranarak hediyeleri alırlardı. Bu usul, II. Meşrutiyet'le birlikte gerek sarayın eski durumunu kaybetmesi, gerekse âdeti uygulayacak konak sahiplerinin kalmaması gibi sebeplerle ortadan kalkmıştır.

Vezirlerin kapı halkı olan deli*lerin, maiyetinde bulundukları kişinin azlinde veya tayinatlarının kesilmesi halinde halktan zorla aldıkları paraya da diş kirası denirdi. Bu durumlarda deliler hayvanlarını halka besletir ve

kendilerinin iâşesini diş kirası adıyla halktan temin ederlerdi.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfî, Târih, II, 192; Ali Rıza, Bir Zamanlar İstanbul (haz. N. Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts., s. 138, 166-168; Halit Fahri Ozansoy, Eski İstanbul Ramazanları, İstanbul 1968, s. 26-27; Pakalın, I, 455.

DİA

DİÛ

Hindistan’da Kathiavar yarımadasının güney ucu karşısında bulunan bir ada ve şehir.

Eski adı Dio’dur. Batı Hindistan’da Gucerât Devleti’nin Saurashtra kıyısının karşısında olup yaklaşık 11 km. uzunluğunda ve 3 km. genişliğindedir. Bir köprü vasıtasıyla karaya bağlanmış olan bu küçük ada, Kambay körfezinin med ve cezir olaylarından etkilenmeyen tabii bir limana sahiptir. Diû, Hindû hânedanlarından Cudasâmalar’ın elinde iken 698’de (1298-99) Sultan Alâeddin Halacî tarafından alınarak müslüman hâkimiyeti altına sokuldu. Ancak Delhi sultanları bu hâkimiyetlerini uzun süre koruyamadılar; tekrar Hindûlar’ın eline geçen şehri 1349’da Sultan Muhammed b. Tuğluk yeniden fethetti.

1407’de Gucerât’ta Muzaffer Şah lakabıyla bağımsızlığını ilân eden Tuğluk hânedanının Gucerât valisi Zafer Han Diû’yu bir garnizon haline getirdi ve buraya kadı tayin edip çeşitli camiler yaptırdı. 1431 yılında Diû Limanı Gucerât donanmasındaki bütün gemilerin ihtiyacını karşılayabilecek şekilde büyütüldü. 1509’da Sûret Valisi Melik Ayaz, bu kıyılarda bir ikmal üssü kurmayı planlayan Portekiz genel valisi Francisco d’Almeida’nın donanması karşısında yenik düştü ve onlarla istedikleri gibi bir antlaşma yapmak zorunda kaldı. Ancak ertesi yıl Diû Sûret vilâyetinin merkezi oldu; burada bir kale inşa ederek limanın savunmasını güçlendiren ve ada ile kara arasına bir köprü yaptıran Melik Ayaz Portekizliler için bir tehdit unsuru olmaya devam etti. Ayrıca daha sonraki yıllarda Gucerât Sultanı II. Muzaffer’i, yeni genel vali Albuquerque’e Diû ile ilgili istekleri hususunda verdiği sözü geri almaya (1513), 1520 ve 1521 yıllarında da Portekiz donanmasını limana sokmamaya ikna etti. Melik Ayaz’ın 1522’de ölümünden sonra itibarı artan oğlu İshak, 933 (1526-27) yılında sultana karşı başkaldırarak Diû’yu Portekiz idaresine geçirmek istediyse de yeni vali Kıvâmülmülk tarafından bertaraf edildi. Ancak bir yıl sonra Portekizliler Kıvâmülmülk’ü yenilgiye uğratıp sultana onun yerine Melik Ayaz’ın ikinci oğlu Melik Togan’ı valiliğe tayin ettirdiler.

1531'de Osmanlılar'ın Yemen valisi Mustafa b. Behrâm'la kaptan Hoca Sefer bir donanma ile Hint denizine açıldılar ve Diû'ya uğradılar. Melik Togan Osmanlı valisinden Diû'yu Portekizliler'e karşı savunmasını istedi. Bu sırada Portekiz genel Valisi Nuno da Cunha'nın donanması saldırıya geçti, fakat Mustafa b. Behrâm'ın şiddetli savunması karşısında çok ağır kayıplar vererek geri çekilmek zorunda kaldı. Gucerât Sultanı Bahadır Şah, Diû'yu Portekizliler'in eline geçmekten kurtaran Mustafa b. Behrâm ile Hoca Sefer'e büyük iltifat ve ikramlarda bulundu; ancak bu durum Mustafa b. Behrâm ile Melik Togan'ın arasının açılmasına sebep oldu.

1535 yılında Bâbürlü Hükümdarı Hümâyun'la arası açılan Bahadır Şah, Nuno da Cunha ile, kendisine yardım etmesi karşılığında Portekizler'in Diû'da bir kale yapmalarına izin veren bir anlaşma imzaladı. Bahadır Şah Bâbürlüler'i ülkesinden çıkardıktan sonra, donanmasıyla Diû önlerine gelen Nuno da Cunha'yı görüşmelerde bulunmak üzere saraya davet etti, fakat genel vali hasta olduğunu ileri sürerek karaya çıkmadı. Bunun üzerine Bahadır Şah Portekiz valisinin bulunduğu gemiye gitti. Oraya vardığında kendisi aleyhine bir komplo hazırlandığını farkedip geri dönmek istediyse de çıkan çatışmada öldürüldü (13 Şubat 1537). Olaydan sonra Portekizliler'in niyetini anlayan Diû halkı şehri terketti. Bunun üzerine Nuno da Cunha adayı kolaylıkla ele geçirdi ve o esnada Gucerât tahtına çıkan Muhammed Zaman Mirza da bu durumu kabul etmek zorunda kaldı. Ertesi yıl 7000 dolayında askerden meydana gelen Gucerât ordusu Hoca Sefer kumandasında Diû'yu kuşatma altına aldı. Bu sıralarda Kanûnî Sultan Süleyman'ın müslüman tüccarlara ve hacılara zarar veren Portekizliler'i Arap denizinden ve Hint Okyanusu'ndan çıkarma emrini alan Mısır Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa donanmasıyla Diû yakınlarına gelerek Hoca Sefer'e büyük destek sağladı. Ancak Hoca Sefer, şehre girmesine rağmen kaleyi savunan Portekiz askerlerinin şiddetli mukavemeti karşısında üç ay süren kuşatmayı kaldırdı. Kaynaklar, kuşatmanın kaldırılmasında Osmanlılar'la Gucerâtlılar arasında beliren güvensizliğin etkili olduğunu kaydetmektedir. 20 Nisan 1546'da Hoca Sefer adayı tekrar kuşattıysa da yedi ay süren çarpışmaların sonunda genel vali Joao de Castro müslüman kuvvetlerini mağlûp ederek onunla oğlunu öldürttü.

Diû'ya yerleşen Portekizliler, uzun süre Gucerât'taki deniz taşımacılığı trafiğini kontrolleri altında tuttular. 1668 ve 1676 yıllarında Araplar şehri

işgal ederek yağmaladılarsa da kaleye çekilen Portekizliler'in hâkimiyetine son veremediler. 19 Aralık 1961 tarihine kadar Portekiz yönetiminde kalan Diû, bu tarihte Hint ordusu tarafından Dâmân ve güneydeki Goa ile birlikte işgal edildi. 14 Mart 1962'de bu üç şehir resmen Goa-Dâmân-Diû adı altında, doğrudan Yeni Delhi'deki merkezî hükümete bağlı bir idarî bölge olarak Hindistan Devleti'ne ilhak edildi. 1987'de Goa bu idarî bölgeden ayrıldı ve Hindistan Cumhuriyeti'nin yirmi beşinci federe devleti oldu. 1991 Nüfus sayımına göre Diû-Dâmân'ın nüfusu 101.439 olup bunun yaklaşık 10.000'i Dîû adasında yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. S. Comissariat, A History of Gujarat, London 1938, I, tür.yer.; Ahmet Asrar, Kanuni Devrinde Osmanlıların Dini Siyaseti ve İslâm Alemi, İstanbul 1972, s. 301-320; CHIn., V, 873-874, 890, 892, 893; History of India, III, 183, 184, 185; VI, 96-97, 132; Census of India (ed. Registrar General and Census Commissioner), New Delhi 1991, tür.yer.; A. B. de Braganca Pereira, Os Portuqueses em Diu, Bastora, ts.; J. B. Harrison, “Diū”, EI² (İng.), II, 322.

K. A. Nizami

DİVAN

(bk. DİVAN EDEBİYATI).

DİVAN

(ديوان)

Türk halk edebiyatında bir nazım şekli; klasik, halk ve âşık mûsikilerinde bir tür.

Aruzun remel bahrinde “fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbıyla yazılan ve saz şairleri tarafından yaygın olarak kullanılan bir nazım şeklidir. Nazım birimi dörtlük olan divanlar yaygın olmakla beraber gazel, murabba, muhammes, müseddes, musammat ve bir çeşit müstezad olan ayaklı (yedekli) divan şekilleri de vardır. Bunlar arasında en yaygın olan murabba şeklindeki divanların kafiyeleri genellikle “aaba-ccca-ddda-eeea” dizilişindedir. İlk dörtlükleri bazan “aaaa, baba” veya “bbba” dizilişiyle kafiyelenebilir. Ahmet Talat, divan nazım şeklinin esasını on beşli hece vezniyle yazılmış olanların oluşturduğunu belirtmektedir. Divanî de denilen ve Türk mûsikisinde sözlü bir form olan divan klasik Türk mûsikisinde, en az üç kıtalık bir şiirin

kıtalarının birbirinden ara nağme ile ayrılması ve her kıtanın başına genellikle “âh, yâr” gibi terennümlerin ilâve edilmesiyle bestelenmiştir. Serbest izlenimi veren, ancak kalıplaşmış ve ritimli ezgilerle okunan bu kıtaların arasında bütünüyle serbest okunan bir kıta da bulunur. Klasik Türk mûsikisinde çok az kullanılmış olan bu formun tanınmış örnekleri arasında Nevres Paşa’nın, “Vardım ki yurdundan ayağ göçürmüş” mısraı ile başlayan şehnaz ve, “Hasretle bu şeb gâh uyudum gâhî uyandım” mısraı ile başlayan uşşak divanlarıyla Suphi Ziya Özbekkan’ın, “Dün gece ye’s ile kendimden geçtim” mısraı ile başlayan hicaz divanı en meşhurlarındandır.

Şehir halk mûsikisi eserleri arasında yer alan divanların en belirgin özelliği, aruz vezniyle ve konuşurcasına bir eda ile (resitatif) icra edilmesidir. Ayrıca aruzun “mefâilün mefâilün feûlün” kalıbı ile ve on beşli hece vezniyle yazılan divan örnekleri yanında bir istisna olarak on birli hece vezninde yazılmış divan örneklerine de rastlanmıştır.

Kars-Erzurum yöreleriyle Azerbaycan âşıkları arasında daha çok divanî adı verilen ve âşık mûsikisinde pek fazla kullanılan ezgilerden biri olan divanlar, âşık meclislerinde yapılan fasılların en başında çalınan ve söylenen eserlerdir. Bu öncelik sadece âşık meclislerine mahsus olmayıp bunun dışında özel toplantılar, düğünler ve halk hikâyeleri anlatılan meclisler için de geçerlidir.

Divanî okumak, bir âşığın ustalığını ve kudretini göstermesi bakımından son derece önemli olduğundan divanî bilmeyen âşık pek itibar görmediği gibi âşık meclislerinde de yer alamaz. Bir halk sanatkârının divan seslendirebilmesi için güzel ve geniş oklavlı bir sesin yanı sıra mûsiki ve daha çok telaffuza dayalı dil kuralları ile divan ağzını iyi bilmesi gerekir. Divan veya divanîler bir kişi tarafından okunabildiği gibi beyitlerde sırayı takip etmek şartıyla her beytin farklı kişiler tarafından okunması suretinde de icra edilebilir.

Formun halk edebiyatı içinde genellikle ağdalı olan dili, hece vezninin kullanıldığı söyleyişlerde bile Arapça-Farsça kelime ve tamlamalarla dolu olabilir. Çeşitli konuların işlendiği divanlarda tasavvufî unsurlara çok yer verilir. Anadolu'nun muhtelif yörelerinden derlenen divanların genellikle gazel ve murabba biçiminde olduğu görülmektedir. Muhammes, müseddes ve ayaklı divan biçiminde ezgili örneklere ise rastlanmamıştır. Azerbaycan âşık sanatında da "gıfılbend divanî, cığalı divanî, divanî mersiye, divanî fahriye (öyüdleme-üstadnâme), divanî mühemmes beyân-ı hâl tarihî manzume, divanî mühemmes tecnîs, divanî müseddes, zencirleme divanî, divanî mühemmes müseddes elif-lâm" gibi nazım şekillerinde örnekler bulunmaktadır. Divanlar yörelere mahsus özel ezgilerle okunur. Nazım şekillerinin farklı oluşu veya mısralardaki hece sayısının değişmesi, divanların güftelerinin tesbitinde birtakım zorluklara yol açsa da esas olan ezgi kalıpları olup güfteler bu belirli ezgi kalıplarına döşenmiştir.

Anadolu'da tesbit edilen divanların genellikle ayaklı serbest ritimli ezgiler grubundaki müzikal biçimde olduğu görülmektedir. Ancak bu biçimin pek çok istisnası olabilir. Bu divanlarda saz girişleri önce ayak denilen ritimli bir melodik cümle, cümlecik veya bölümler halindedir. Güfte uzun hava tarzında ve serbest ritimle icra edilir. Zaman zaman ritimli güfteye veya ritimli saz melodisine de (ayak) yer verilir. Ayak melodileri giriş, ara ve son

bölümlerinde aynen kullanılabildiği gibi değişik de olabilir. Divanlar serbest ritimle de başlayabilir. Bu gibi divanlarda güfte ritimli olarak devam edebileceği gibi yerini ritimli bir saz melodisine de bırakabilir. Özellikle Elazığ yöresinde fasıl âdâbı çerçevesinde maya, tecnîs ve elezber gibi türlerin yanında divanlar da birbiri ardınca icra edilir ve ezgiler ritimli bir biçime dönüşür.

Divan metinleri uzun hava tarzında ve serbest olarak okunduğunda bile yedi veya sekiz zamanlı iç ritimler hissedilir. Bu iç ritim, taktî‘ denilen vezne bağlı okuyuştan dolayı tabii olarak ortaya çıkar, usta sanatkârlar ve âşıklar vezne bağlı bu okuyuşlara bilhassa dikkat ederler. Melodi kalıplarında mısra içindeki, kelimelere bağlı motiflerde de taktî‘li okuyuşlara uyulduğundan hece vezinli, âşık ağzı divanlarda bu özellikle karşılaşılır. Usta malı okuyuşlarda değişmez kural gibi görülen bu iç ritim ezginin girişinde ve karara (kadans) varışlarında bozulabilir. Bazı yörelerde ayrıca usullü divanlara da rastlanmıştır. Ancak bu çeşit ezgilerde de yine vezinle bağlantılı olarak ortaya çıkan yedi veya sekiz zamanlı vurgular ağırlık kazanır.

Tesbit edilen divanîler arasında Doğu Anadolu bölgesinde Osmanlı divanîsi, mereke, yerli, Borçalı, Çıldır, Yürük, Âzerî, Terekeme, Esme Sultan, Şahnaz, Semâî, Erzurum, Kağızman, Kars, Melike, Karabağ, Türkmen, Karapapağ, Sezaî, Hasta Hasan, gazelî, müstezad, Reisoğlu, Bektaşî ve Dudakdeğmez divanîleri örnek olarak verilebilir. Bu divanîler özel divanî havaları ile okunur. Anadolu’nun diğer bölgelerinde bilhassa Konya ve Kastamonu’da da düz divan, hicaz divan, Yenikapı divanı, İstanbul ağzı divan gibi çeşitlere rastlanmıştır.

Azerbaycan âşık sanatında da divanîler on beş hecelidir. Bunlara baş divanî (Şerhata-Şah Hatâyî), orta divanî, aya divanîsi, bahrî divanîsi, Revan Çukuru divanîsi, Çıldır divanîsi örnek olarak verilebilir.

Anadolu’nun çeşitli yörelerinden derlenen divanîlerin metinlerinde Âşık Ömer, Âşık Şem‘î, Âşık Dertli, Seyyid Nigârî, Erzurumlu Emrah, Öksüz Ömer, Âşık Fahrî, Âşık Kenzî, Âşık Şenlik, Âşık Sümmânî ve diğer eski ustaların mahlaslarının tapşırılmış olduğu görülmektedir. Bugün elde Adıyaman, Amasya, Ankara, Artvin, Çankırı, Çorum, Elazığ, Gaziantep,

Giresun, Kars, Kastamonu, Kayseri, Kerkük, Konya, Malatya, Mardin, Muş, Rize, Sivas, Tokat, Trabzon, Urfa ve Yozgat'tan ezgili olarak derlenmiş altmış kadar divan örneği bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TRT İstanbul Radyosu THM Arşiv ve Diskoteği; TRT Müzik Dairesi THM Arşiv ve Diskoteği; Ahmet Talat (Onay), Halk Şiirlerinin Şekil ve Nevi, İstanbul 1928, s. 79-81; İhsan Ozanoğlu, Âşık Edebiyatı, Kastamonu 1940, tür.yer.; Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969, tür.yer.; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 354-356; Şeref Taşlıova, "Kars ve Çevresinde Sazla ve Sesle Söylenen Âşık Makamlarının İsimleri", Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri, Ankara 1976, s. 136; a.mlf., "Kars'ta Âşıklık Geleneği ve Halk Hikâyeleri", Türk Halk Edebiyatı ve Folklorunda Yeni Görüşler, Ankara 1985, s. 137; Hasan Kartarı, Doğu Anadolu Âşık Edebiyatının Esasları, Ankara 1977, s. 41-49; Mürsel Hekimov, Aşığ Şe'rinin Növleri, Bakü 1987, tür.yer.; Ensar Aslan, "Doğu Anadolu'da Söylenen Âşık Makamları Üzerine Bir Araştırma", Köz, sy. 3, Erzurum 1980, s. 52; M. Sabri Koz, "Divan", TDEA, II, 328.

Süleyman Şenel

DİVAN

(ديوان)

İslâm devletlerinde resmî işlerin görüşülüp karara bağlandığı meclis ve buna bağlı devlet daireleri.

Arapça, Farsça, Urduca ve Türkçe'de farklı anlamlarda kullanılan divan kelimesinin Farsça menşeli olduğu, Sâsânî İmparatorluğu'nda devlet idaresine ait

bir terim olarak Arapça'ya geçtiği ve aslının Ârâmîce'den geldiği bilinmektedir. Divan, devlet idaresindeki muhtelif idarî, malî ve askerî hizmetlerin yerine getirilmesinde kullanılan defterlere (kuyûdât defterleri), bunların ve devlet memurlarının bulunduğu yere verilen isimdir. Sâsânîler'le ilgili olmak üzere divana bu adın niçin verildiğine dair iki rivayet vardır. Birinci rivayete göre Kisrâ Enûşirvân, yanlarına uğradığı kâtiplerinin kendi kendilerine sayı sayıp hesap yaptıklarını görünce onlara "divane" (deli) demiş, zamanla bu tabir yaygınlaşarak kâtiplerin çalıştıkları yer için kullanılmaya başlanmış, sonradan da "divan" şeklini almıştır. İkinci rivayette, divan kelimesinin Farsça'da "şeytanlar" mânasına geldiği, kâtiplere devlet işlerini çok iyi bildikleri, gizli ve açık her şeye çabucak vâkıf oldukları, dağınık ve karışık hesapları kolayca toparlayabildikleri için bu mânaya delâlet etmek üzere "divan" denildiği nakledilmektedir. Zamanla kâtiplerin oturduğu yere de bu ad verilmiştir.

Hz. Âişe'den rivayet edilen bir hadiste divan kelimesi "hesap defteri" anlamında kullanılmıştır (Müsned, VI, 240). Diğer taraftan divan, şiirin Arap toplumundaki yerini ve önemini göstermek için kullanılan bir terimdir. Bazı müellifler, Araplar'ın bütün bilgilerini içine alan, bunları muhafaza eden ve daima başvurdukları şiire "dîvânü'l-Arab" veya "dîvânü ilmi'l-Arab" adını vermişlerdir. Divan kelimesi ayrıca, İslâm dünyasında bir şairin manzumelerini klasik nazım şekillerine göre bir tertip dahilinde içine alan mecmualara verilen bir ad olmuştur.

Bugünkü Arapça'da "hükümet dairesi, yönetim bürosu, memurluk yeri ve sekreterlik" mânalarında da kullanılan divanın arşiv; hükümdarın oturduğu şehir ve buradan Batı dillerine geçen anlamıyla şarkkârî kanepe; Osmanlı Devleti'nde birkaç köyden müteşekkil bazı bölgelerdeki küçük idarî birim; mahkeme (dîvân-ı harb, dîvân-ı âlî); toplantı ve kurul (divan kurmak, divan toplamak); devlet daire ve meclisi (Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye); Türk halk mûsikisinde bir form ve saz; Mağrib Arapçası'nda yabancı tâcirlerin barındığı büyük han veya kervansaray gibi çok zengin ve çeşitli anlamları vardır.

A) Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler ve Fâtımîler'de Divan. İslâm dünyasında, ilk defa Hz. Ömer'in fey gelirlerini dağıtmak için kurduğu divan teşkilâtıyla birlikte yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanan divan tabiri Emevîler ve bilhassa Abbâsîler zamanında, başta askerî ve malî sahalar olmak üzere çeşitli devlet hizmetlerine bakan müesseselere isim olarak verilmiştir.

Hz. Ömer Irak, İran, Cezîre, Suriye, Filistin ve Mısır'ın fethiyle birlikte İslâm devleti hâkimiyeti altına giren gayri müslimlerin verdikleri ve fey adı altında toplanan cizye, haraç ve ticaret malları vergileri sonucunda artan gelirleri müslümanlara dağıtmak üzere bir teşkilât düşünmüştü. Kaynaklarda 15 (636) yılı zikredilmekle birlikte güvenilir otoritelerin 20 (641) tarihinde kurulduğunu ifade ettikleri divan teşkilâtı muharip güçleri kaydetmek ve hazineyi düzene koymak için teşekkül etmişti. Bu ilk divana bazıları Dîvânü'l-cünd adını vermişlerse de bunu yalnızca divan diye adlandıranlar çoğunluktadır. Hz. Ömer feyden hisse alacak Medine halkını, fetihlere katılmış kuvvetler ve aileleriyle birlikte kabile esasına göre divan defterlerine kaydettirmiş, buna bir kısım mevâlî* de dahil edilmişti. Divan defterlerinde şahıs isimleriyle birlikte yılda bir defa verilecek atıyye ile (atâ) aylık istihkaklar da (erzak, yiyecek) belirtilmişti. Araplar'ın nesebini çok iyi bilen üç kişiden oluşan bir heyet divan defterlerini düzenlerdi. Aylık erzakın eşit miktarda (iki cerîb yiyecek) tesbit edilmesine karşılık atıyyeler, İslâmiyet'e geçmişte yapılan hizmetlere ve Hz. Peygamber'e yakınlık derecesine göre farklı miktarlarda belirlenmişti. Kabilelere göre divan defterlerine kayıt geleneği Emevî Devleti'nin sonuna kadar devam etti. Bu arada benzer divan defterleri Basra, Kûfe ve Fustat gibi merkezlerde de tutulmaktaydı. Bu bölgelerde ayrıca Bizans ve Sâsânî devirlerindeki haraç

divanları da eskisi gibi devam etti.

Emevîler zamanında Dımaşk'taki Dîvânü'l-harâc merkezî divan oldu ve "ed-Dîvân" olarak adlandırılmaya başlandı. Toprak vergilerinin takdiri ve toplanmasıyla ilgili işler divanda yapılıyordu. Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında (661-680) Dîvânü'r-resâil (muhabere divanı) şekillendi. Halife bütün yazışmaları okur ve yorumlarını yapardı. Hemen ardından kâtip gerekli dokümanları veya mektupları hazırlardı. Muâviye, her mektup veya dokümanın orijinalinin kontrol edilip mühürlenerek gönderilmesinden sonra bir kopyasının çıkartılıp saklanacağı Dîvânü'l-hâtem'i tesis etti. Sahtekârlığı önlemek için bir de kontrol mekanizması kurdu. Belâzürî, bunu ilk defa İran tesiriyle Irak Valisi Ziyâd b. Ebîh'in gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Muâviye, daha sonra Abdülmelik b. Mervân tarafından yeniden düzenlenen Dîvânü'l-berîd'i de (posta dairesi) faaliyete geçirdi.

Dîvânü'l-cünd, bu tarihe kadar aralıklarla kabile esasına göre Araplar'ın kayıtlarını tutmak için nüfus sayımlarını sürdürmüştü. Mısır divanı I. (VII.) yüzyılda üç nüfus sayımını gerçekleştirdi. Üçüncüsü 95'te (713-14) Kurrâ b. Şerîk tarafından yapıldı.

Muhtemelen bir Bizans kurumu örnek alınarak tesis edilen Dîvânü'n-nafakāt bütün masrafların hesabını tutuyordu. Bunun hazine ile yakın bağlantısı olduğu görülmektedir. Dîvânü's-sadaka zekât ve öşürleri tayin etmek, Dîvânü'l-müstegallât ise şehirlerdeki devlet topraklarını, binaları, özellikle halka kiralanmış çarşıları yönetmek için kuruldu. Dîvânü't-tırâz sancaklar, bayraklar, resmî elbiseler ve bazı eşyanın yapımından sorumluydu. Divan kâtibinin adı elbiseler üzerine yazılmıştı. Her bölge, bütün gelirlerin toplandığı bir haraç, bir resâil ve cünd divanına sahipti. Haccâc'ın valiliği sırasında bir divan baş kâtibi ayda 300 dirhem alıyordu.

Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân divanlarda, tırâz* ve sikkelerde Arapçalaştırma politikasını başlatan ilk halife oldu. O zamana kadar haraç divanlarında Irak ve İran'da Farsça, Suriye'de Grekçe, Mısır'da Kıptîce ve Grekçe kullanılıyor, defter tutma ve kayıt işlemelerinde eski uygulamalar geçerli kabul ediliyordu. Hatta mahallî mühür ve tarihlere de sık sık rastlanıyordu. Bu karışıklığa son vermek için Abdülmelik devrinde Arap şekil ve usullerinin esas alınmasına çalışıldı. Eski takvimler müslüman ay

takvimine (kamerî) göre düzenlendi. Resmî dil olarak kabul edilmeden önce ara sıra kullanılan Arapça yaygınlaştırıldı. Bu hususta ele geçen ilk papirüs 22 (643) tarihlidir. Ancak mahallî dillerin kullanımı II. (VIII.) yüzyıla kadar sürmüş, divanların Arapçalaştırılması birkaç safhada gerçekleşmiştir. 78'de (697) Haccâc Irak divanlarında Arapça kullanılmasını emretmiş, 81 (700) yılında Abdülmelik Suriye divanlarına aynı emri vermiş, bunu 87'de (706) Mısır divanları takip etmiş, son olarak da Horasan divanlarında Hişâm b. Abdülmelik devrinde Arapça geçerli olmuştur (124/741-42). Bu divanlarda çalışan çok sayıdaki zımmînin

işine son verilmekle birlikte bazıları görevlerini sürdürdü; mevâlî ise daima görevde kaldı.

Abbâsîler Emevî divan sistemini geliştirip yaygınlaştırdılar ve vezâret makamı aracılığıyla merkezî bir bürokratik yönetim sağladılar. Halife Seffâh devrinde (750-754) el konulan Emevî toprakları için bir divan kuruldu. Bu da muhtemelen halifelik mülklerine bakacak olan Dîvânü'd-dıyâ'ın başlangıcını oluşturdu. Halife Mansûr devrinde (754-775) müsadere edilen mallar için geçici bir divan teşkil edilmişti. Ayrıca muhtemelen saray hizmetindeki kişilerle ilgili olarak da Dîvânü'l-ahşâm kurulmuştu. Bunun yanı sıra halifeye verilen dilekçeleri takip etmekle görevli bir de Dîvânü'r-rikā' vardı. 162'de (778-79) Mehdî el-Abbâsî'nin hilâfeti sırasında mevcut divanların her biri için bir zimâm divanı olduğu bilinmektedir. 168 (784-85) yılında bütün zimâmları kontrol etmek için merkezî bir divan olan Zimâmü'l-ezimme tesis edildi. Bu kurum divanların hesaplarını kontrol etmekte, işlerini denetlemekte ve bir divanla vezir veya diğer divanlar arasında koordinasyon görevini yerine getirmekteydi. Hâkimlerin görev yaptığı Dîvânü'l-mezâlim, halkın devlet âmilleri aleyhindeki şikâyetlerine bakmak için kurulmuştu.

Dîvânü'l-harâc toprak vergileriyle ilgilenirken Dîvânü's-sadaka faaliyetlerini sığır zekâtıyla sınırlamıştı. Dîvânü'l-harâc, gelir müfredatının özelliğini araştırmak ve hesapları kontrol etmekle görevli cehbezlerden birini de içine alan değişik bölümlere sahipti. Başka bir bölüm de ilgili kişilerin adlarıyla, gelen ve giden mektup ve dokümanların kaydının yapıldığı Meclisü'l-eskûdâr'dı. Bu bölüm Dîvânü'l-berîd ve Dîvânü'r-resâil içinde de bulunuyordu. Dîvânü'l-harâc'daki yazışmalar Dîvânü'l-hâtem'de

kontrol ediliyordu.

Mütevekkil-Alellah devrinde (847-861) Dîvânü'l-ahşâm ile aynı olması muhtemel Dîvânü'l-mevâlî ve'l-gılmân'ın mevcut olduğu bilinmektedir. Bu divan, sayıları çok olan saray görevlileri ve kölelerle ilgiliydi. Ayrıca bu dönemde Dîvânü's-sır olarak da adlandırılan Dîvânü'l-hâtem, başkanının halifeyle yakın ilişkisi sebebiyle özel bir öneme sahipti. Eyaletlerde merkezî divanların küçük birer örneği olan haraç, cünd ve resâil gibi mahallî divanlar vardı.

Divanlarda görevli kâtiplerin önde gelenleri bazan başka bir divana tayin edilebilirdi. Halife Me'mûn dönemine kadar (813-833) kâtiplerin maaşları ayda 10 dirhemle 300 dirhem arasında değişmekteydi. Me'mûn devrinden sonra en yüksek ücreti kâtibü'l-harâcın aldığı belirtilmektedir.

Divanlar özellikle III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda büyük bir gelişme gösterdi. Mahallî divanların kayıtlarının kopyaları genellikle Dîvânü'l-harâc'da toplanıyordu; ancak III. (IX.) yüzyılın ortalarında her eyaletin merkezinde özel bir haraç divanı da yer alıyordu. Mu'tazıd-Billâh (892-902) bu divanları birleştirerek Dîvânü'd-dâr (Dîvânü'd-dâri'l-kebîr) olarak adlandırılan bir divanda topladı. Ondan sonra gelen Müktefî-Billâh devrinde (902-908) bu teşkilât doğu bölgeleri için Dîvânü'l-maşrık, batı bölgeleri için Dîvânü'l-mağrib, Irak için Dîvânü's-Sevâd olmak üzere üç divana ayrılarak yeniden teşkilâtlandırıldı. Bunlar arasında Dîvânü's-Sevâd en önemli divan olarak kabul edilir. Bununla birlikte Muktedir-Billâh devrinde (908-932) merkezî divan (Dîvânü'd-dâr) varlığını sürdürüyor, vezir veya bir kâtibe bağlı olan üç divan Dîvânü'd-dâr'ın bölümleri olarak kabul ediliyordu. Dîvânü'd-dâr'ın kâtibi âmillerle doğrudan bağlantılıydı. Büveyhîler'in Bağdat'a hâkim olmasından ve Abbâsî halifeliğinin otoritesini kaybetmesinden sonra (334/ 945) sadece Dîvânü's-Sevâd ayakta kalabilmiştir.

Bu dönemlerde haraç divanı arazilerin yüzölçümü, vergi oranları ve kullanılan ölçülerle ilgili kayıtları muhafaza ediyordu. Bunların kaynağı vergi geliri olan haraç, cizye ve zekâttı. Mâverdî'nin işaret ettiği Dîvânü'l-uşr (el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 182) haraç divanının sadece bir bölümü olmalıdır. Öte yandan Dîvânü'd-dâr teşkil edildiği zaman birbiriyle yakın

ilgisi olan zimâm divanları bir araya getirilmişti. Dîvânü’z-zimâm, halkın ve beytülmâlin haklarının muhafızı durumundaydı; ödemeler ve tahsilâtla ilgili evrak, kontrol edilmiş kıymet takdirleri ve Dîvânü’l-harâc’da toprakları ilgilendiren dokümanların bir kopyası burada saklanırdı. Halife tarafından verilmiş, vezir ve Dîvânü’d-dâr kâtibinin kontrolünden geçmiş olan bir iktâı Dîvânü’z-zimâm kâtibi divandaki kayıtlardan incelerdi. Dîvânü’n-nafakāt’ın bütün divanlarla ilgisi vardı; burası masraf hesaplarını araştırır ve rapor hazırlardı. III. (IX.) yüzyılın sonunda Dîvânü’n-nafakāt asıl dârülhilâfenin ihtiyaçlarıyla ilgilenmekteydi. Bu divan giderlerin hesabını tutardı ve çeşitli harcama kalemleriyle ilgilenen alt bölümleri mevcuttu. Ayrıca Zimâmü’n-nafakāt adlı bir başka bölüm daha vardı ve bunun kâtibi aynı zamanda Zimâmü’l-hazâin’in işlerini de yürütürdü. Dîvânü’s-sâmî olarak da adlandırılan beytülmâl divanı hazineye gelen para ve eşya kaynaklarının, her biri için, Dîvânü’l-hizâne, Dîvânü’l-ehrâ ve Dîvânü hizânati’s-silâh gibi küçük divanlar aracılığıyla düzenlenen kayıtlarını tutardı. Bu divan bütün gelirleri inceler, ayrıca bütün harcamalar da oradan geçerdi. Vezir, bütün ödeme emirleri üzerinde kâtibin damgasının bulunmasını gerekli sayardı. Genel olarak divan aylık ve yıllık bilançolar hazırlardı. 315’te (927) Vezir Ali b. Îsâ haftalık bilançolar istedi. Dîvânü’l-cehbez beytülmâlden ayrı idi. Dîvânü’d-dıyâ‘ hazine mülklerinin yönetimiyle ilgilenirdi. Dıyâ‘ için genellikle bir divanın mevcut olduğu bilinmektedir. Meselâ 325’te (936-37) bir Dîvânü’d-dıyâi’l-hâssa ve’l-müstahdese ve Dîvânü’d-dıyâi’l-Furâtiyye vardı. 304’te (916-17) Vezir İbnü’l-Furât Dîvânü’l-merâfık’ı tesis etti. Bu divan, şüpheli yollardan kazanılmış servetlerden yöneticilerin aldığı yardımlarla yani rüşvetlerle ilgileniyordu. Dîvânü’l-merâfık Suriye’den her yıl 100.000 dinar, Mısır’dan da 200.000 dinar toplardı. Vezir Ali b. Îsâ devlete zarar verdiği için bu divanı yasakladı.

Para işleriyle ilgili her divanın ayrı bir zimâmı vardı. Fakat bazan zimâm divanlarının tek elde toplandığı da oluyordu. 295’te (907) sadece bir gün hilâfet makamında kalan İbnü’l-Mu‘tezz’in veziri, birbiriyle ilgili bütün divanları (usul) Ali b. Îsâ’nın, zimâm divanlarını da İbn Abdûn’un idaresine verdi. 319’da (931) zimâm divanları bir kâtibin, birbiriyle ilgili diğer divanlar da vezirin sorumluluğuna verildi. Böyle bir tasarrufa 325 (936-37) ve 327 (938-39) yıllarında da gidildi.

Dîvânü'l-cünd, rütbelerine göre tasnif edilmiş askerî kıtalar ve onların ödeme veya iktâlarının kayıtlarını tutardı. Bu divan biri ödeme ve harcamalarla ilgilenen, diğeri de asker alımları ve sınıflandırma yapan iki bölümden meydana gelmekteydi. Divanın hesap ve harcamalarına Zimâmü'l-ceyş adlı bir divan nezaret ediyordu.

Dîvânü'r-resâil doğrudan doğruya vezirin veya bir kâtibin yönetimindeydi. Mektuplar ve resmî belgeler, vezirin (veya halife) verdiği emirler doğrultusunda başkâtip tarafından hazırlanır ve halife veya vezir tarafından tasdik edildikten sonra kopyası çıkarılırdı. Bazan özel bir yazıcı bu son kopyayı hazırlardı. Üç yıllık aralıklarla mektuplar ve belgeler son bir tasnife tâbi tutularak fihristi çıkarılmak üzere büyük arşive (el-hizânetü'l-uzmâ) gönderilirdi. Muhtemelen önceleri Dîvânü'r-resâil'in bir bölümü olan Dîvânü'l-fed mektupları ve belgeleri alır, açar ve tasnif eder, muhtevalarına ait açıklamaları arkasına koyar ve vezire verirdi. Bu divan aynı zamanda belgelerin kayıtlarını da tutardı. 315 (927) yılında fed ve hâtem bir divan içinde toplandı.

301'de (913-14) Ali b. Îsâ, vakıflarla hayır işlerini (vukūf ve sadakāt) ve zekât gelirlerini idare etmek için Dîvânü'l-birr'i kurdu. Bu gelirler Mekke, Medine, diğer kutsal yerler ve Bizans sınırındaki gönüllüler için harcanıyordu. Dîvânü's-sadakāt sığırlardan alınan zekâtları toplamayı sürdürdü. 315 (927) yılında bir kâtip her iki divana da (birr ve sadakāt) bakıyordu. Bu dönemde, sarayın kadınların bulunduğu bölümlerindeki işlere bakan bir Dîvânü'l-harem'den de bahsedilmektedir. Dîvânü'l-müsâderîn, müsadere edilmiş malları yöneten divandı. Bu mallarla ilgili olarak biri divan, diğeri vezir için olmak üzere iki kopya çıkarılırdı. Müsadere edilmiş menkul malları yönetmek için Dîvânü'd-dıyâi'l-makbûza kurulmuştu.

Kısa süreli ihtiyaçlara cevap vermek için kurulan divanlar yanında divanın bölümlerine de bazan divan denildiği görülmektedir. Ayrıca birden fazla divan bazan bir tek kâtibin emrine veriliyordu. Abbâsî Halifesi Mu'tazıd-Billâh devrinde (892-902) divanlar salı ve cuma olmak üzere haftada iki gün tatil yapıyordu. Divan başkanlarının maaşları farklıydı. IV. (X.) yüzyılın başlarında bir Dîvânü's-Sevâd kâtibinin maaşı ayda 500 dinar, Dîvânü'l-atâ kâtibinin maaşı ise 10 dinardı. 314'te (926-27) Ali b. Îsâ

yüksek maaşları üçte bir oranında indirdi. Böylece Dîvânü's-Sevâd kâtibi 333,5 dinar, Dîvânü'l-fed ve Dîvânü'l-hâtem kâtipleri de 200 dinar almaya başladılar. Dîvânü'l-maşrık ve Dîvânü'd-dıyâi'l-hâssa ve'l-müstahdese kâtipleri 100 dinar, Dîvânü'd-dâr kâtibi 500 dinar, zimâm divanlarının kâtibi, emrindeki kâtiplerle birlikte toplam 2700 dinar alıyordu. Ali b. Îsâ, ödemede bulunulan ayları ekonomik sebeplerden dolayı yılın sekiz-on ayına indirdi. Bu durum daha sonra yaygınlık kazandı.

Büveyhîler devrinde (945-1055) kâtip ve kâtip yardımcısıyla Dîvânü's-Sevâd ve Dîvânü'd-dıyâ' (ed-Dıyâü'l-hâssa) mevcudiyetini sürdürüyordu. Maliye için teşkil edilen merkezî divan artık "divan" adını almıştı ve vezirin veya rütbece ona yakın bir kâtibin yönetimi altındaydı. 389 (999) yılında Bağdat'ta dokunan ipekli kumaşlar üzerinden öşür toplamak için özel bir divan kurulmuştu. Hesap ve masrafları kontrol edecek özel zimâmı ile Dîvânü'n-nafakāt devam etti. Dîvânü'z-zimâm malî divanları idare etmek ve kontrolü sağlamaktan sorumluydu. Hazine divanı Dîvânü'l-hazâin (Dîvânü'l-hazn) olarak adlandırılmıştı. Bu divanın başkanına "hâzin" veya "nâzır" denilirdi. Zamanla darphâne de (dârüddarb) onun emrine verildi. Bununla beraber darphâne için Dîvânü'n-nakd ve'l-iyâr ve dâri'd-darb olarak adlandırılan özel bir divandan bahsedilmektedir. Dîvânü'l-cünd, ordunun esasını teşkil eden iki unsur olan Türkler ve Deylemîler için ikiye ayrılmıştı. Bu divana Dîvânü'l-ceyşeyn denilirdi ve "ârız" diye adlandırılan bir başkan veya hazinedarı vardı.

Fâtımî divanları aslında Abbâsî divanları ile benzerlik arzeder. Dîvânü'r-resâil burada Dîvânü'l-inşâ olmuştur. Başında sâhibü dîvâni'l-inşâ bulunurdu. Dîvânü'l-cünd Dîvânü'l-ceyş (Dîvânü'l-ceyş ve'r-revâtib) olarak adlandırılmıştı. Askerlerin orduya alınması, teçhizatı ve denetimiyle ilgilenen müstevfî yönetimindeki Dîvânü'l-ceyş ve ödemelerle ilgilenen Dîvânü'r-revâtib olarak iki bölümden meydana geliyordu. Bununla beraber bazı bilgiler bu iki divanın sık sık ayrıldığını, ilkinin sâhibü dîvâni'l-ceyşin yönetiminde olduğunu, ikincisinin de asker ve sivil maaşlarıyla ilgilendiğini göstermektedir. Donanmaya büyük önem veren Fâtımîler'de gemi yapımı ve deniz kuvvetlerine bakan Dîvânü'l-amâir vardı. Maliye ile ilgilenen divanların işleri karışıktı. Görünüşe göre Dîvânü'l-meclis merkezî büro idi. Bir bölümünün iktâlarla ilgilendiği bilinen bu divanın değişik bölümleri vardı. Dîvânü'l-meclis, muhtemelen Abbâsî divanının benzeri olan bütün

divanlardan gelen kararlar temin edildikten sonra gerektiğinde bütçe hesaplarını yapmakla görevliydi. Dîvânü'n-nazar, malî divanlarla onların memurlarının genel kontrolünü sağlıyordu. Bu divanın Abbâsîler'in merkezî Dîvânü'l-harâc'ına tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Dîvânü't-tahkīk Dîvânü'n-nazar'a bağlıydı. Görevi diğer malî divanların hesaplarını incelemek olan bu divan, Abbâsîler'in merkezî zimâm divanına uygun düşüyordu. Dîvânü'l-has sarayın malî işlerine bakarken Dîvânü'l-ahbâs da vakıflarla ilgileniyordu. Dîvânü'l-mevârisi'l-haşriyye, müsadere edilmiş veya mirasçısı bulunmayan mülkleri idare etmek için teşkil edilmişti. Mezâlim işleri halife veya vezirin uhdesindeydi. Bu işle görevli iki kâtibi bulunan Dîvânü't-tevkī' vardı. Kâtiplerin maaşları farklıydı. İnşâ kâtibi ayda 150 dinar alırken Dîvânü'n-nazar'ın 70, beytülmâlin 100, Dîvânü't-tahkīk kâtibinin 50, Dîvânü'l-ceyş, tevkī', meclis ve iktâ kâtiplerinin maaşları ise 40 dinardı. Daha küçük kâtipler de 5-10 dinar alırdı. Bu divanlarda gayri müslimlerin yaygın olarak görev almaları zaman zaman onlara karşı tepkilere sebep olurdu.

XI-XIII. yüzyıllarda Büveyhîler devrinden sonra Dîvânü'r-resâil Dîvânü'l-inşâ, kâtibi de kâtibü'l-inşâ olarak adlandırılmıştır. Vezir tarafından yönetilen merkezî büroya ed-Dîvân denilmiştir. Burası zamanla sâhibü'd-dîvân adlı bir kâtip tarafından idare edilmeye başlanmış, sonra da ed-Dîvânü'l-azîz adını almıştı. Malî hususlar, öncelikle Dîvânü'l-harâc'ın işlerini gören Dîvânü'z-zimâm'ın ilgi alanı içindeydi. İktâ sahipleri ve yöneticiler gelirlerini ona gönderirdi. Burası, bir kâtip tarafından (kâtibü'z-zimâm, daha sonra sadr) yönetilen ana divan ve divanın çalışmalarını ve gelirini kontrol eden bir müşrif tarafından yönetilen bir alt bölüm olmak üzere iki kısımdan teşekkül ediyordu. Her eyalette bir nâzır veya müşrifin yönettiği bir divan vardı. el-Mahzenü'l-ma'mûr, zamanla beytülmâl için kullanılan "el-mahzen"in (hazine) yerini aldı. Başkanı olan sâhibü'l-mahzen de nâzır veya sadrla yer değiştirdi. Darphâne de bu divanın yönetimindeydi ve mevkii çok yüksekti. 594'te (1198) divanın sadrına bütün divanların üstünde bir yetki verilmişti. Bir nâzır tarafından yönetilen Hizânetü'l-gallât gibi birçok bölümü vardı. Burada ayrıca hazinenin işlerini kontrol eden bir müşrif de görev almıştı. Bundan, işrâfın eski zimâmın yerini aldığı açıkça anlaşılmaktadır. Dîvânü'l-cevâlî, cizyenin değerini takdir etmek ve toplamakla görevliydi. Yeni bir büro olan Dîvânü't-terikâti'l-haşriyye, mirasçısı bulunmayan mülkleri idare

etmek gayesiyle kurulmuştu. Bir nâzır tarafından yönetilen Dîvânü'l-akār, devlet mülkiyetinde olan dükkânlar ve benzeri binalara bakardı. İnşa ve onarım işleri Dîvânü'l-ebniye olarak adlandırılan başka bir büronun yetki alanına girmekteydi. Bu divanın personeli arasında mimar ve mühendisler de vardı. Dîvânü'l-hisbe, genellikle kādılkudâtın veya bir nâibin yönetimindeydi. Gayri müslimler malî dairelerde müslümanlarla uzun süre birlikte çalıştılar. Zaman zaman bazı sınırlamalar getirildiyse de bu durum geçici oldu. Nitekim 533'te (1138-39) divan ve hazinedeki görevlerine son verilen yahudi ve hıristiyanlar bir ay sonra tekrar vazifelerine dönmüşlerdi.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 240; Nationalbibliothek Papyrus Erzherzog Rainer, Vienna 1894; British Museum Greek Papyri IV, the Aphrodito Papyri (ed. H. I. Bell), London 1910; Corpus Papyrorum Raineri Archiducis Austriae III (ed. Adolf Grohmann), 1923-24; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 24, 25, 26-27, 80-81; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 562, 567, 568, 569, 571; Hârizmî, Mefâtîhu'l-ʿulûm, Beyrut, ts., s. 37, 42, 50; Kindî, el-Vülât ve'l-kudât (Guest), s. 80-86; İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısr (Âmir), s. 22; Belâzürî, Fütûh, (Müneccid), s. 193, 300-301, 449-451, 454, 464; Ya'kūbî, Târîh, II, 130, 132; III, 127; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 3, 16-17, 21, 23, 24, 25, 34, 38, 44-45, 60, 61, 63-64, 131-132, 146, 166, 168, 220; Sûlî, Edebü'l-küttâb, s. 187, 190-191, 192-193; a.mlf., Ahbârü'r-Râzî-Billâh ve'l-Müttakī-Lillâh, Beyrut 1983, s. 61, 87, 147; Sîrâfî, Kānûnü dîvâni'r-resâʾil (nşr. A. Behcet), Kahire 1905, s. 94, 100-103, 108, 116, 118, 144-145; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 175, 179-180, 182-183, 189, 190-191; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 44, 60, 68, 108, 151-152, 155, 241-242, 257; II, 120-121, 242, 263, 266; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, IX, 27, 28, 29, 55, 83, 125, 155, 162; X, 24-25, 27, 52, 125, 165; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, Beyrut, ts., I, 226; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, I, 90, 92, 96, 103; III, 490, 492-493, 495, 526; X, 310; Makrîzî, el-Hıtat, I, 148-150, 151, 160-162, 242; II, 241, 244, 245, 306; III, 140, 426, 494-495; A. Mez, Renaissance des Islams, Heidelberg 1922, chapter VI; a.mlf., el-Hadâretü'l-İslâmiyye, II, tür.yer.; H. Bowen, The Life and Times of Alī b. Īsā,

Cambridge 1928; Nabia Abbott, The Kurrah Papyri, Chicago 1938, s. 13-14; S. A. Q. Husaini, Arab Administration, Madras 1949, s. 76, 149 vd.; Abdülazîz ed-Dûrî, en-Nüzumü'l-İslâmiyye, Bağdad 1950; a.mlf., "Dīwān", EI^{2} (İng.), II, 323-327; R. Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, s. 325 vd.; D. Sourdel, Le vizirat abbasīde de 132/750 a 324/934, Damascus 1961; A. von Kremer, The Orient Under the Caliphs, Delhi 1983, s. 196-197; Mehmet Aykaç, Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar (132-232/750-847) (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; H. F. Amedroz, "Abbasid Administration in its Decay...", JRAS (1913), s. 823-842.

Abdülazîz ed-Dûrî

B) Eyyûbîler'de Divan.

Eyyûbîler devrinde devlet işlerini yürüten Dîvânü'l-inşâ, Dîvânü'l-ceyş, Dîvânü'l-mâl adlı üç büyük divan ve buna bağlı daireler vardı. Dîvânü'l-inşâ devlet idaresinde bürokrasinin merkeziydi. Her türlü iç ve dış yazışmalar, tayin, azil, nakil kararları buradan çıkardı. Divanın başkanına aynı zamanda kâtibü's-sır denirdi. Makrîzî'ye göre kâtibü's-sırrın vazifeleri arasında, içeriden ve dışarıdan sultana gönderilen resmî evrakı okumak ve onlara cevap vermek, merasimleri idare etmek, dârüladlde sultanın önünde oturup yapılan şikâyetleri okumak ve gerekli cevapları yazmak, sultanın huzurunda toplanan danışma meclislerinde gerekli açıklamaları yapmak, sultanla emîrler arasında çıkan anlaşmazlıklarda ve önemli işlerde aracılık yapmak, kadı ve müderrislerin tayin, nakil ve azillerini yapmaktı. Bunlardan başka posta ve muhaberat işlerinin düzenlenmesi de Dîvânü'l-inşâ'nın görevlerindendi. Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde Dîvânü'l-inşâ'nın ve onun başkanı Kādî el-Fâzıl'ın devlet idaresinde zikredilenlerden daha da üstün bir yeri vardı. Kādî el-Fâzıl aynı zamanda sultanın veziriydi. Bu sebeple Dîvânü'l-inşâ'nın öteki divanlar üzerinde kontrol yetkisi vardı. Diğer divanların başına getirilecek kişiler Kādî el-Fâzıl'ın fikri alınarak tayin ediliyordu. Bu sırada Dîvânü'l-inşâ'da Kādî el-Fâzıl'dan başka onun yardımcısı ve Nûreddin Mahmud'un Dîvânü'l-inşâ başkanı İmâdüddin el-

İsfahânî de bulunuyordu. Bu iki yönetici aynı zamanda birer edip olup kendilerinden sonraki nesiller üzerinde büyük etki yapmışlardır. Dîvânü'l-inşâ Fâtımîler dönemindeki geleneklerin tesiri altındaydı. İmâdüddin el-İsfahânî dahi bu konuda Irak'taki üslûpçulardan ziyade Mısır'da yetişip mesleğini orada ilerletmiş olan Kādî el-Fâzıl'ın yolunu takip etmekteydi. Merkezdeki Dîvânü'l-inşâ'nın daha küçük örnekleri eyaletlerde bulunuyordu. Daha sonraları büyük bir üne kavuşacak olan Abdürrahim b. Şîs el-Asnâî bu devirde Kûş, İskenderiye ve Kudüs dîvânü'l-inşâlarında çalışmıştır. Mısır Dîvânü'l-inşâsı'nda yazılan evrakın üslûbuna çok dikkat edilirdi; bu evrak aynı zamanda bir dilcinin kontrolünden de geçirilirdi. Fâtımîler'in son dönemleriyle Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde bu işi meşhur dilci İbn Berrî Ebû Muhammed Abdullah el-Makdisî (ö. 582/1187) yapmıştır. Dîvânü'l-inşâ'dan çıkan evrak sultanın tuğrasını taşır, konusuna ve gönderildiği yere göre çeşitli adlar alır ve ayrı ebatta kâğıtlara yazılırdı. Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinden Kādî el-Fâzıl ve İmâdüddin el-İsfahânî'nin bugüne ulaşan münşeatındaki "sultâniyyât"tan, bu sırada Dîvânü'l-inşâ'dan çıkan evrakın isimleri hakkında genel bir bilgi edinilebilmektedir. Bu evrakın zamanımıza ulaşan en önemli kısmını halifeye, Bağdat'taki diğer görevlilere, çeşitli hükümdarlara ve emîrlere gönderilen mektuplar teşkil eder. Bu mektuplar muhtelif meselelere dair mütalaalardan, cihada çağrılardan, tebşîrnâmelerden, tebriklerden ve tâziyelerden meydana gelir.

Dîvânü'l-ceyş (Dîvânü'l-iktâ ve'r-revâtib), Nûreddin Mahmud devrinde Dîvânü'r-revâtib ve Dîvânü'l-idâre ve't-techîzât olmak üzere iki kısma ayrılıyordu. Elisseeff'e göre Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde Dîvânü'r-revâtib yerini Dîvânü'l-iktâ'a bırakmıştı. Fakat onun bu iddiası şüpheyle karşılanmalıdır. Zira Dîvânü'r-revâtib Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde de devam etmiş olmalıdır. Dîvânü'l-ceyş'in Dîvânü'l-mâl ile sıkı bir ilişkisi vardı. Bütün askerî iktâların dağıtımı, ayrıca maaş alan askerlere câmekiyye ve râtıb tevzii bu divan tarafından yapılırdı. Bu divanın en önemli görevi askerî iktâların dağıtımı ve kontrolü idi. Bu sebeple bütün iktâları, bu iktâların üç yıllık gelirini ve bunun her yıla düşen payını gösterir bir cerîdeye (defter) sahip bulunurdu. Her iktâın karşısında iktâlının adı, senelik tahsisatı ve rumuz şeklinde iktâın yıllık geliri gösterilirdi. İkinci bir cerîdede askerlerin, emîrlerin adları, her emîrin ne kadar asker bulundurduğu, menşurunun tarihi, iktâı teslim alış tarihi, iktâdan onun hassına ve askerlerine ne kadar hisse düştüğü yazılırdı. Bu defterde

emîrlerden sonra askerlerin adları gelirdi. Bunlardan her şahsa ayrılan hâneye menşur tarihi, iktâı teslim alış tarihi, iktâın geliri ve kendi payı kaydedilirdi. Dîvânü'l-ceyş'te bunlardan başka günlükler hazırlanır, bunlara misaller, ihraçlar, yenilenen menşurlar yazılır ve bunlar hemen cerîdelere geçirilirdi. Emîrlerin adlarını ve arz tarihlerini gösteren listeler yapılırdı. Bir asker emîrden ayrılır veya ölürse menşura göre hizmetinin muhasebesi yapılır, hizmet eksikliği varsa gereken miktar geri alınırdı. Menşurlarda ve misallerde iktâın türü ve tarihi mutlaka kaydedilirdi. Osman b. Ali en-Nablusî'nin kaydına göre Mısır'daki Dîvânü'l-ceyş başkanı her yıl memurlarından, ülkenin sulama sisteminde ve

arazinin gelirinde meydana gelen değişikliklerin tesbitini isterdi. Bu divanın görevlerinden biri de iktâlardaki ziraî faaliyetin kontrolü ve her üç yılda bir iktâ sahiplerinin aldığı ve vermekle mükellef olduğu miktarı gözden geçirmekti. Dîvânü'l-ceyş, askerlerin câmekiyyeli ve râtıblı sınıftan iktâlı sınıfa naklini de yapardı. Bir kimse iktâlı sınıfa nakledilirse o andan itibaren iktâının gelirinden payını alırdı. Bu divan, askerlerin izinsiz olarak iktâlarından ayrıldıkları zamanlarda aldıkları ücretlerin geri alınmasıyla ilgili işlemleri de yapardı. Ayrıca bir iktâın gerçek geliriyle iktâ sahibine verilmesi kararlaştırılan meblağ arasındaki farkları cerîdetü'l-fevâzıla kaydetmek ve bir askerin ölümü sebebiyle artan para ve malları geri almak da bu divanın görevleri arasındaydı. Dîvânü'l-ceyş'ten çıkan askerî iktâların evrakı misal (berat), kıssa ve nüzûl çeşitlerine ayrılırdı. Bu iktâların alanları çok dardı. Bunlarda iktâlı ancak iktâın kendisine tayin edilen gelirinden faydalanır, onu mülk edinemezdi. Bununla beraber askerî iktâlar da idarî iktâlar (iktâü'l-hâs) gibi babadan oğula miras kalabilirdi. Dîvânü'l-ceyş başkanına nâzırü'l-ceyş denirdi.

Dîvânü'l-mâl, İslâm devletlerinde çok eski devirlerden beri devam eden kuvvetli bir malî teşkilâtın geliştirilmiş şeklidir. Bu büyük divan, ikinci derecede pek çok divana ayrılarak devletin malî işlerini idare ediyordu. Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde bu divanın teşkilâtı ve işleyişiyle ilgili bilgilerin büyük bir kısmı Mısır'a aittir, Şam ve diğer eyaletlerdeki maliye divanı hakkında pek az bilgi vardır. Mısır çok eski dönemlerden beri büyük bir tarım ülkesiydi. Tarımın yapılışı, sulama işleri ve tarım vergilerinin tahsili bazı küçük değişikliklerle eski şeklinde devam ediyordu. Ziraatın ve ziraî vergilerin öneminden dolayı zaman zaman bu konuda bazı eserler

kaleme alınmıştır. Selâhaddîn-i Eyyûbî ve oğlu el-Melikü'l-Azîz devrinde Mahzûmî'nin yazdığı el-Minhâc fî ahkâmi'l-harâc ile İbn Memmâtî'nin Kavânînü'd-devâvîn adlı eserleri ziraî hayat, haraç dışındaki diğer vergiler ve devletin çeşitli gelir kaynakları hakkında epeyce bilgi verirler. Ayrıca merkezlerdeki malî teşkilâtın emirliklerde veya vilâyetlerde şubeleri bulunuyordu. Emirlikler ve vilâyetler âmilliklere ayrılıyordu. Âmilliklerdeki en yetkili malî memur âmildi. Mısır'da merkeziyetçi bir idare bulunduğundan merkezle vilâyetler arasında malî idarede büyük bir yeknesaklık mevcut olmalıdır. Yemen için de aynı şey söylenebilir. Suriye'de ise eyaletler emirlikler halindeydi.

Bütün vergi ve gelir kaynaklarının Dîvânü'l-mâl'e bağlı Dîvânü'l-harâc, Dîvânü'z-zekât, Dîvânü'l-cevâlî, Dîvânü'n-natrûn, Dîvânü'l-mukātaât, Dîvânü'l-ahbâs, Dîvânü'l-mevârîsi'l-haşriyye (Dîvânü't-terikât), Dîvânü'l-medâris, Dîvânü'l-cevâmî gibi özel divanları vardı. Dîvânü'l-ceyş'in Dîvânü'l-mâl'e sıkı sıkıya bağlı olduğunun en açık delillerinden biri, 587 (1191) yılında Akkâ'daki birliğin değiştirilmesi esnasında Dîvânü'l-mâl'deki (Dîvânü'l-hizâne) kıptî kâtiplerin askerlerin malî işlerini tanziminde görülmektedir. Sultanın ve bazı emîrlerin dîvânü'l-hasları mevcuttu.

Dîvânü'l-mâl'in başkanını, Meclisü ashâbi'd-devâvîn adlı bir heyet tayin ederdi. Fâtımîler devrindeki Dîvânü't-tahkīk'ın vazifesini gören Dîvânü'l-mâl'in işleyişini kontrol eden bu heyet sultanın, nâibin veya vezirin başkanlığında toplanırdı. Dîvânü'l-mâl'in başkanına nâzırü'd-devâvîn veya nâzırü'n-nüzzâr da denirdi. Bu zat, bütün malî divanlar üzerinde kontrol hakkına sahip bulunan Dîvânü'n-nazar'ın başkanıydı. Nâzırü'd-devâvîne aynı zamanda sâhibü'd-dîvâni'l-mâl adı da verilirdi, Suriye'de ise sâhibü'd-dîvân veya müşrifü'd-dîvân olarak anılırdı. Kaynaklarda ayrıca şâddü'd-devâvîn (müşiddü'd-devâvîn) denen bir memurdan daha bahsedilir. Bu görevi sultan veya onun adına nâibleri yerine getirirdi. Bunlar divanların disiplin altında işletilmesi ve yolsuzluk yapanların cezalandırılması ile görevli olmalıdır. Emrinde asker bulunduğundan kimse buna karşı gelmeye cesaret edemezdi. Nâzırü'd-devâvîn kalem erbabından olduğu için emîrler veya bazı yüksek rütbeli kişiler tarafından emirleri dinlenmiyordu. Bundan dolayı İmâdüddin el-İsfahânî müşrif tayin edilince emîrlerin ve askerlerinin teftişini Emîr Ziyâeddin Bekrîsân'ın yardımıyla yapmıştı. Selâhaddîn-i

Eyyûbî Kudüs’te iken yolsuzluk yapan bir memur Mısır’dan kaçıp ona sığınmış, sultan onu Mısır’daki nâibi Mübârek’in yanına geri göndermişti. Buna göre nâib aynı zamanda müşiddü’d-devâvîn olmalıdır.

Malî idarede nâzırlardan başka çeşitli kademede memurlar da bulunuyordu. Bunların tuttuğu cerîdeler (günlük hesapların sonucu) vardı. Cerîdeler ve defterlerden başka vergi tahsili için tahminî hesabı ve fiilî tahsilâtın miktarını gösteren muvâfaka ve cemâa adında umumi hesap defterleri tutuluyordu. Devletin masrafları “hâric bi’n-nafaka” denilen bir şehâdetnâme ile kaydedilirdi. Birçok memur evrakın kontrolü ve memurların teftişiyle görevlendirilmişti. Vergi teşkilâtının bütçeyi hazırlarken sicilleri tutacak, hesapları yapacak ve vergilerin miktarını tahmin edebilecek bilgili elemanlara ihtiyacı vardı.

Nâzırdan sonra en yüksek memur divan mütevellisiydi. Her divanın ayrı bir mütevellisi vardı ve bunlar divanın işlerinin yürütülmesinden sorumlu idi. Mütevelli emîr de olabilirdi ve nâzır her şeyden onu mesul tutardı. İşi nâzırdan daha zor olan mütevelli ya emanet ya bedel veya iltizamla tayin edilirdi. Emanetle tayin edilirse bir suistimali olmadıkça kendisine dokunulmazdı. Bedelle tayin edildiği takdirde vaad ettiği meblağı sağlaması, vergi tahsilinde suistimal yapmaması gerekirdi. Fakat az meblağ toplar veya vergi tahsilinde herhangi bir kusuru olursa azledilip yerine başkası getirilirdi. İltizamla tayin edilen mütevelli anlaştığı meblağı vermekle mükellefti. Malî kudreti yüksek olanlar bu şekilde mütevelli tayin edilebilirdi. Fevkalâde bir hal sebebiyle anlaştığı meblağı temin edemeyen mütevellinin durumu sultana havale edilirdi. Ödemesi gereken malların bir kısmı âmiller üzerindeyse sultan ondan havaleyi kabul edip etmemekte serbestti. Mütevelli bütün işlerini nâzır tarafından verilen tâlimata göre yürütürdü. Mütevelliden sonra müstevfî gelirdi. Eyyûbîler devrinde bu memur eski itibarını kaybetmişti ve mütevellilerin yardımcısı durumundaydı. Müstevfî, divanda çalışan memurlardan vermeleri gereken malları ve hesapları ister, divan mütevellisine verilmesi gereken malları bildirir, cerîdeler tutar ve gelir giderleri kontrol ederdi.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşk, (Amedroz), s. 58-59, 331; İmâdüddin el-İsfahânî, el-Fethu'l-kussî (nşr. M. Mahmûd Subh), Kahire 1962, s. 456-457, 463-464, 657; İbn Memmâtî, Kavânînü'd-devâvîn (nşr. Aziz Suryal Atıya), Kahire 1943, s. 354-355; Bündârî, Sene'l-Berkı'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, s. 116, 147, 150, 191; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravzateyn, Kahire 1288, I, 110, 220; II, 69, 161, 181-182, 205; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, I, 130; III, 47, 51, 128, 475, 490-496; IV, 22, 31; V, 460-465; VII, 227-276; VIII, 12-19; X, 80-98; XIV, 366-392; Makrîzî, el-Hıtat, I, 91-95, 297, 397, 402; a.mlf., Kitâbü's-Sülûk, I, 53, 88, 89, 105, 120-192; II, 266; E. Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Leiden

1960, II, 130-132; Uzunçarşılı, Medhal, s. 369-370; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 123-125, 155-162, 168-173, ayrıca bk. İndeks; W. Björkman, "Die Bittschriften im dīwān al-insā", Isl., XVIII/3-4 (1929), s. 207-212; B. Lewis, "Daftar", EI² (Fr.), II, 78-83; H. L. Gottschalk, "Dīwān", a.e., II, 337-339.

Ramazan Şeşen

C) Memlükler'de Divan.

Memlükler devrinde de ordu, maliye, vakıflar vb. devlet işleri öncekilere benzer tarzda çeşitli divanlar tarafından yürütülmekteydi. Bunlar arasında Dîvânü'l-inşâ (Kitâbetü's-sır) en önemli devlet dairelerinden biri olup yabancı devletlerle, eyaletlerle ve tâbi hükümdarlarla yapılan yazışmaları, veliaht ve diğer görevlilerin tayinleriyle ilgili tefvîz ve tevkīʻleri, halkın şikâyetleriyle ilgili devlet kararlarını hazırlardı. Dîvânü'l-inşâ'nın Dımaşk ve Halep gibi muhtelif şehirlerde birer şubesi vardı. Divan başkanına re'sü dîvâni'l-inşâ, sâhibü dîvâni'l-inşâ, nâzıru devâvîni'l-inşâ deniliyordu; XIV. yüzyılın sonunda ise bu görevliye kâtibü's-sır adı verilmişti. Divan başkanı, görevi icabı devlet sırlarına vâkıf olduğu için son derece güvenilir ve muhatabına göre farklı üslûplarla mektup yazabilen kimseler arasından

seçilirdi. Başkan elçileri ve gelen mektupları hükümdara takdim eder, sâhibü'l-berîdin görevlerini de yürütürdü. İlk defa Evhadüddin Abdülvâhid b. İsmâil el-Hanefî bu iki görevi birlikte yürütmüştür. Şehâbeddin el-Ömerî, Makrîzî ve Kalkaşendî gibi meşhur âlim ve münşîler de bu divanda yetişmişlerdir.

Dîvânü'l-ceyş (Dîvânü'l-cüyûşi'l-mansûre), sultanın memlüklerinin ve diğer ordu mensuplarının iktâlarını tanzim etmek suretiyle bunlara ait muamele ve yazışmaları yürüten divan olup buna Dîvânü'l-iktâât da denilirdi. Askerlerin iktâ beratları, onlara yapılan ödemeler, iktâ edilen arazilerin alan ve değerlerini gösteren cetveller bu divanda bulunurdu. Dîvânü'l-ceyş, Mısır ve Suriye askerlerine ait işleri daha düzenli bir şekilde yürütmek üzere Dîvânü'l-ceyşi'l-Mısrî ve Dîvânü'l-ceyşi'ş-Şâmî olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Divan başkanı olan nâzırü'l-ceyşin maiyetinde bizzat sultan tarafından seçilen sâhibü dîvâni'l-ceyş, sâhibü dîvâni'l-memâlik, kâtibü'l-memâlik, şühûdü'l-memâlik ve müstevfîler bulunurdu.

Dîvânü'l-has, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun tarafından kurulmuş olup sultana mahsus arazilerle tahsil edilen şer'î ve örfî vergilerin kontrolünü yapıyordu. Başkanına nâzırü'l-has (nâzırü'l-havâssi'ş-şerîfe) deniliyordu. Sultan Berkuk Dîvânü'l-hizâne'yi de bu divana dahil edince önemi daha da arttı. Sultan Berkuk tarafından kurulan Dîvânü'l-müfred sultanın memlüklerine ait elbise, maaş vb. işleri idare etmekle görevli olup başkanına nâzıru dîvâni'l-müfred, sâhibü dîvâni'l-müfred ve üstâdâr (üstâdüddâr) adı veriliyordu. Bütün malî işlerin yürütülmesinden, maaşların ödenmesinden Dîvânü'l-emvâl sorumluydu ve bunun başkanı vezirdi.

Diğer divanlar arasında Dîvânü'l-ahbâsi'l-mebrûre cami, ribât, zâviye, hankah ve medrese gibi hayır müesseseleriyle ilgili vakıflara bakmakla görevliydi ve ahbâs, el-evkāfü'l-hükmiyye ve el-evkāfü'l-ehliyye adlı üç bölümden oluşuyordu. Dîvânü'l-mürteceât (İstîfâü'l-mürtecea), azledilen veya ölen emîrlerin işleriyle olduğu gibi müsadere edilen malların muhafazasıyla da meşguldü. Bu divanın başkanına nâzırü'l-mürteceât (müstevfi'l-mürtecea) denilirdi. Dîvânü'n-nazar ise malî işlerle ilgili divanların en büyüğü olup diğer malî divanlar buna bağlıydı. Yıllık, aylık ve günlük hesaplar burada tutulur, maaş ve diğer ödemeler bu daire vasıtasıyla yapılırdı. Dîvânü istîfâ-yi sohbet, Dîvânü istîfâ-yi devlet ve

Dîvânü beyti'l-mâl olmak üzere üç alt daireden oluşuyordu. Başkanına vezîrü'd-devle, nâzırü'd-devle veya nâzırü'n-nüzzâr adı veriliyordu.

Bunların dışında idarî teşkilâta dahil Dîvânü'l-ahrâ, Dîvânü't-tavvâhîn, Dîvânü'l-mevârisi'l-haşriyye, Dîvânü'l-eşrâf, Dîvânü'l-bîmâristân, Dîvânü'z-zekât adlı divanlar da mevcuttu.

BİBLİYOGRAFYA

Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, III, 457; IV, 28, 30, 33, 220; Makrîzî, el-Hıtat, II, 223-227; İbn Şâhin ez-Zâhirî, Zübdetü Keşfi'l-memâlik (nşr. Ravoisse), Paris 1894, s. 100, 103; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlük Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 139-145; Uzunçarşılı, Medhal, s. 376-377, 383-384; Hasan İbrâhim Hasan – Ali İbrâhim Hasan, en-Nüzumü'l-İslâmiyye, Kahire 1970, s. 145; İsmail Yiğit, Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 196-199; W. Björkman, "Die Bittschriften im dīwān al-insā", Isl., XVIII/3-4 (1929), s. 207-212; D. Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk army", I, BSOAS, XV (1953), s. 202-228; aynı makale II, a.e., XV (1953), s. 448-476; aynı makale III, a.e., XVI (1954), s. 57-90; H. L. Gottschalk, "Dīwān", EI² (İng.), II, 330-331.

Kâzım Yaşar Kopraman

D) Büyük Selçuklular'da Divan.

Büyük Selçuklular'da devlet işlerinin görüşülüp karara bağlandığı Dîvân-ı A'lâ denilen büyük divan Dîvân-ı İnşâ, Dîvân-ı İstîfâ, Dîvân-ı İşrâf, Dîvân-ı Arz ve Dîvân-ı Berîd'den oluşuyordu. Dîvân-ı İnşâ (Dîvân-ı Tuğrâ, Dîvânü'r-resâil ve'l-inşâ), devletin iç ve dış bütün yazışmalarının idaresi ve belgelerin hazırlanması ile, menşur, tevkīʻ, ferman ve misal adıyla çıkarılan

emirnâmelere sultanın tuğrasını çekmekle görevliydi. Bu divanın başkanına sâhib-i dîvân-ı inşâ (tuğrâ), tuğrâî veya münşî-i memâlik denilirdi. Sâhib-i dîvân-ı inşâ mükemmel bir üslûba sahip olmak zorundaydı. Çünkü yazıların kaleme alınmasında edebî şekil mükemmelliğine önem veriliyordu. Divandan çıkan her emirnâmeyi (misal), her mektubu ve her muhabereyi son derece itinalı bir şekilde kontrol eden sâhib-i dîvân-ı inşâ vezirden sonraki en büyük devlet memurudur ve genel olarak niyâbet-i vezâret görevini de yerine getiriyordu. Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-ʿusra'da tuğrâîlikten büyük mansıb şeklinde bahsedilmesi, Vezir Hatîrülmülk'ün azledildiğinde Dîvân-ı Tuğrâ'ya tayin edildiğinin belirtilmesi, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda başta Nizâmülmülk'ün soyundan gelenlerin, ayrıca bazı nüfuzlu şahsiyetlerin vezir olmadan önce tuğrâîlik mansıbını işgal etmeleri, Dîvân-ı Tuğrâ'nın vezâretten sonra gelen en büyük makam olduğunu göstermektedir. Başlangıçta tuğrâînin görevi sadece tuğrâ çekmekti. Tuğrul Bey zamanında bu memuriyetin başında Türk asıllı bir emîr vardı. Nizâmülmülk'ün vezâretinden itibaren bu makama İranlılar tayin edildi ve Dîvân-ı Tuğrâ Dîvân-ı İnşâ ile birleştirildi.

Dîvân-ı A'lâ'nın malî işlerle uğraşan dairesi Dîvân-ı İstîfâ (Dîvânü'z-zimâm ve'l-istîfâ) adını taşıyordu. Bu divanın başkanına sâhib-i dîvân-ı istîfâ, müstevfî-i memâlik veya sadece müstevfî denirdi. Devletin bütün maliye memurlarının âmiri olan müstevfî halkın durumunu iyileştirmeye çalışır, hakları ve mükellefiyetleri eşit şekilde taksim eder, ancak yeni vergi ihdas edemezdi. Yapılan şikâyetleri sonuçlandırmakla da mükellefti. Ayrıca bütçenin gelir ve gideri hakkında tutulan defterlere nezaret eder, vergi tahsili için yetkili memurlar görevlendirir, memurların maaşlarını öder, malî bakımdan iktâları denetler ve gerekli düzenlemeleri yapardı. Müstevfîye, devletin bütün şehir ve eyaletlerine mümessiller

göndermesi veya her eyalete nâibler ve memurlar (gümâştegân) tayin etmesi emredilmişse de bununla şüphesiz eyalet ve bölge maliye divanı idarecileri ve memurları kastedilmiştir. Daha aşağı kademelerde bulunan bu malî teşkilâtlar, müstevfîye devletin bütün vergi işleri hakkında bilgi vermek zorundaydılar. Maliye müfettişleri (mutasarrıfân) ve memurlar da (mutasaddiyân) kendisine yazılı bilgi verirlerdi. Müstevfî suistimal yapan âmilleri cezalandırırdı. Bazı zaruri hallerde müstevfî-i memâlik bölge idaresinin en alt organlarıyla ve âmillerle bizzat ilgilenir ve gerekirse

müdahale ederdi. Müstevfînin halka karşı görevleri hususi bir ehemmiyet taşır, reâyâdan haksız vergi alınmaması için büyük bir itina gösterirdi. Müstevfî vergi toplanmasında olduğu gibi devletin diğer gelirlerinin tahsil ve harcamasıyla ilgili hususlarda da yetkiliydi. Kendisine devletin malî durumu hakkında bilgi verilmesi mecburi idi. Müstevfî, aynı zamanda devlet bütçesinin açık vermemesi için tedbir almak zorundaydı. Bütün gelir ve giderler deftere kaydedilir ve bu maksatla listeler (cerâid) ve defterler tutulurdu. Müstevfî vergileri yetkili âmiller vasıtasıyla tahsil ederdi.

Dîvân-ı İşrâf, Dîvân-ı İstîfâ'yı ve devletin diğer dairelerini kontrol eden bir müessesedir. Bu divan devletin malî idaresinin en yüksek seviyede kontrolünü yapar, bilhassa gelirlerin harcanmasını denetlerdi. Divan başkanına sâhib-i dîvân-ı işrâf, müşrif-i memâlik veya sadece müşrif denilirdi.

Ordunun umumi idaresiyle görevli olan divan Dîvân-ı Arz'dır (Dîvânü'l-ceyş). Bu divanın başkanına sâhib-i dîvân-ı arz denirdi. Muhtemelen eyaletlerde daha aşağı kademelerde dîvân-ı arzlar vardı. Çeşitli rütbelerde askerlere iktâlar tahsis etmek, maaşlarını vermek, birliklerinin ve bunlara ait teçhizatın kayıt ve kontrolünü yapmak Dîvân-ı Arz'ın vazifesidir. İktâların idaresi de Dîvân-ı Arz'ın yetkileri içindedir. Ancak bu divan iktâlara sahip olamaz ve müstakil kararlar alamazdı. Maaşlarda olduğu gibi diğer düzensizlikleri de divana bildirmek zorundaydı. İktâın miktarı Dîvân-ı Arz tarafından değil bizzat hükümdar tarafından tayin edilirdi. Devletin istihbarat ve haberleşme görevini Dîvân-ı Berîd yerine getirirdi. Bu divan Sultan Alparslan tarafından lağvedilmişti. Bunlardan başka görevleri hakkında kesin bilgi edinilemeyen, ancak malî konularla ilgili olduğu tahmin edilen bir de Dîvân-ı Nazar bulunmaktadır.

Dîvân-ı A'lâ'yı teşkil eden bu divanların başkanları gerektiğinde vezir gibi mahkemeye sevkedilebiliyor ve yaptıkları icraatının hesabını vermeye mecbur tutulabiliyordu. Zübdetü'n-Nusra'da, müstevfî Zeynülmülk'ün hesapsız mal alıp sarfettiği için aleyhine birçok dava açıldığı, yakalanıp hapse atıldığı, mallarının müsadere ve evinin yağma edildiği kayıtlıdır. Büyük divanın celselerine sâhib-i dîvânlarla birlikte sultanın uygun göreceği görevliler de katılıyordu. Sultan Muhammed Tapar, Şerefeddin Enûşirvân b. Hâlid'i veziri Hatîrülmülk'e nâib tayin ederek divan

müzakerelerini takibe memur etmişti. Sâhib-i dîvânlar sultan tarafından tayin ve azledilirdi. Ancak nüfuzlu vezirlerin de divan üyelerini azil ve hatta tevkif ettirdiği olmuştur. Meselâ Dergezînî, müstevfî İzzeddin İsfahânî'yi zincire vurdurup hapsettirmişti.

E) Anadolu Selçukluları'nda Divan. Anadolu Selçukluları'nın divan teşkilâtı Büyük Selçuklular'dan biraz farklıdır. Dîvân-ı A'lâ, başta vezir olmak üzere nâib-i saltanat, atabeg, müstevfî, pervâne, tuğrâî, müşrif gibi üyelerden oluşmaktadır. Her iki devletin divanında müşterek olarak müstevfî, tuğrâî ve müşrif vardır. Bunların görev ve yetkileri her iki devlette de aynıdır. Ancak Anadolu Selçukluları'nda Dîvân-ı İnşâ Dîvân-ı Arz'dan sonra gelir. Meselâ I. İzzeddin Keykâvus zamanında (1211-1220) Şemseddin Taber Dîvân-ı İnşâ reisi iken daha sonra emîr-i ârız-ı memâlik-i Rûm tayin edilmiştir (İbn Bîbî, s. 127). Anadolu Selçukluları'nda Mecdüddin Muhammed b. Hasan'ın Dîvân-ı İstîfâ'ya tayiniyle ilgili bir menşurda, onun bütün Selçuklu topraklarının gelirini toplaması, divanda çalışan görevlileri boş bırakmaması, nedimlerin sözlerine güvenerek iş yapmaması, devlet gelirlerinin zorbaların elinde telef olmasına meydan vermemesi önemle istenmiştir. Bir başka menşurda da müstevfîlik makamının saltanatın direği olduğu ifade edilerek merkezde ve vilâyetlerdeki malî işlerin iş bilir ve güvenilir kişilere (kârdârân) verilmesi, maden ve tuzlalarda liyakatli âmillerin görevlendirilmesi emredilmiştir (Turan, s. 3-4, 6).

Divan üyelerinden nâib-i saltanat sultanın yokluğunda devlet idaresini üstlenirdi ve geniş yetkilere sahipti. Nâib-i saltanat seferlere bilfiil katılır, Selçuklu ordusuna kumanda ederdi. Atabeg Dîvân-ı A'lâ'da nüfuz sahibi üyelerden biriydi ve bütün devlet erkânı onun kontrolü altında hareket ederdi. Pervâne ise Dîvân-ı Pervânegī'nin başında bulunur, mülk ve iktâ ile ilgili tayin, tevcih ve tahsis işleriyle uğraşırdı. Menşur ve beratları hazırlar, defter kayıtlarını tutardı. Nâib ve atabeg emîrler arasından seçilirken müstevfî, tuğrâî ve müşrif kalem erbabından olurdu. Vezirin de kalem erbabına dahil olduğu göz önüne alınırsa Selçuklu divanında sivillerin çoğunlukta bulunduğu anlaşılır.

F) İlhanlılar'da Divan. Selçuklu devletlerinde olduğu gibi İlhanlılar'da da Dîvân-ı Büzürg-i İlhânî veya kısaca Dîvân-ı İlhânî adı verilen bir divan

teşkilâtı mevcuttu. Bu divan, sâhib-i dîvân-ı büzürg ve sâhib-i dîvân-ı İlhânî denilen vezirin başkanlığında nâib-i vezâret, defterdâr-ı memâlik (müstevfî-i memâlik), müşrif-i memâlik, nâzır-ı memâlik, uluğ bitikçi-i memâlik, münşî-i dîvân-ı büzürg unvanlı üyelerden oluşuyordu. Nâib-i vezâret vezirin yardımcısı olup divanda meseleleri özetleyerek ona arzederdi. Başlıca görevi divan defterlerini, düstur ve ruznâmçeleri, gelir ve giderleri inceleyerek görüşlerini vezire bildirmekti. Defterdâr-ı memâlik, daha sonra ihdas edilen müstevfînin maiyetine verilmişti. Bu görevli İlhanlı ülkelerinin gelir ve vergi defterlerini inceler, vergilerin hafifletilmesi veya affı hakkındaki başvuruları gözden geçirirdi. Muhtesiblerden, vergilerden gelen şikâyetleri dinler, şikâyet konusu eyaletin defterlerini getirterek durumu vezire ve divan üyelerine arzederdi. Defterdâr-ı memâlikin emrindeki Defterhâne için gerekli malzeme ve müstahdem tahsis edilir ve Defterhâne otağı oluşturulurdu. Hükümdarın seyahatlerinde malzeme ve otağ develerle nakledilirdi. Vezir divanı genellikle Defterhâne’de akdederdi. Burada ayrıca defter işleriyle meşgul olan kâtipler bulunurdu. Müstevfî İlhanlı Devleti’nin malî işlerine bakardı. Müstevfîlerin siyâkat yazısını bilmeleri zaruri idi. Dîvân-ı İstîfâ’da defteri câmi‘, defteri mukarrer, defteri avârice, defteri harâc-ı mukarrer-i dîvân, defteri kānûn, defteri tevcîhât, defteri rûznâmçe adlarıyla tutulan yedi defter siyâkatle kaleme alınırdı. Devlet hazinesinde nakit sâhib-i cem‘ denilen hazinedar tarafından muhafaza edilirdi. Müstevfîler eyaletlerdeki geliri vezirlerin emriyle ve maiyetlerindeki serşümâr, hâneşümâr, bağşümâr ve kobçur denilen vergi memurları vasıtalarıyla

toplarlardı. İlhanlılar’ın malî sistemleri kendilerinden önceki devletlerden alınmış olmakla beraber daha düzenli bir şekle sokulmuştu. Ticarette kullanılan bir çeşit çek İlhanlılar’da vardı. Bu tabirin ticarî münasebetler dolayısıyla Bizans’a ve Avrupa’ya geçmiş olduğu düşünülebilir.

Divan üyelerinden müşrif-i memâlik umumi müfettiş olup memleket içinde divana ait işlerin teftiş ve kontrolünden sorumluydu. Bunun maiyetinde bulunan memurlar gerektiğinde vilâyetleri teftiş ederlerdi. İlhanlılar’ın ilk zamanlarında bu görev doğu ve batı ile ilgili olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Malî ve idarî bütün işleri araştırıp inceleyen müşrifin bu hususlarda tam bir vukuf sahibi olması ve bu meselelere dair sorulara cevap verip durumu aydınlatması gerekirdi. Devlet gelir ve giderlerini, asker maaşlarını

inceleyerek suistimal yapılmasını önlerdi. Dîvân-ı Büzürg'deki idarî ve malî işleri kontrol etmek de asıl vazifelerindendi. Memurların tayininde ve âmillerin divana verdikleri raporlarda müşrif-i memâlikin mütalaasının alınması işlemlerin yürümesine yardım ederdi. Nâzır-ı memâlik, Dîvân-ı Büzürg'ün işlerini ve hazine muamelelerini düzenlerdi. Emîrlerin, tümen beylerinin, inakların ve divan mensubu kâtiplerin mevâcib ve maaşlarını verirdi. Rütbe ve memuriyetlerin tevcihinde görüşü alınırdı. Bütün divan evrak ve muâmelâtı, hükümler, misaller, beratlar, çeşitli divan defterleri, yargınâmeler bunun buyruldu ve imzasıyla yazılırdı. Vilâyetlerde ona bağlı memurlar vardı. Uluğ bitikçi-i memâlik ise Dîvân-ı Kebîr-i İlhânî Kalemi'nin başında bulunur, bu divandan çıkan emirleri, kararları yazdırır, divana ait malî işleri takip eder, divan üyeleriyle görüşerek mîrî emvâlin arttırılmasına çalışırdı. Divanın gelir ve masraf defterlerini inceleyerek divan kayıtlarını tutmak da görevleri arasındaydı. Eyaletlerdeki divanlarda bulunan bitikçileri o tayin ederdi. Ayrıca beratlar ve belgeler de onun bilgisi dahilinde yazılırdı.

Dîvân-ı İlhânî'deki bitikçilerle bahşılar tarafından kaleme alınan ferman ve emirlerin gönderilecek bölge ve devletlerin dilleri ve yazıları ile yazılması kanun gereğiydi. Irâk-ı Arab taraflarına gönderilecek hükümler Arapça, İran'a ve Farsça konuşan diğer bölgelere gönderilecek olanlar ise Farsça kaleme alınırdı. Türk ve Moğollar'a da kendi dil ve yazılarıyla hükümler yollanırdı. Bundan dolayı İlhanlı divanında çeşitli dilleri ve yazıları bilen, çeşitli din ve mezheplere mensup bahşıyân ve bitikçiyân-ı dîvân denilen memurlar vardı. Bahşıların ileri geleni ilhân-ı a'zamın yani hükümdarın maiyetinde bulunurdu ve bitikleri bizzat yazmak ve yazdırmakla mükellefti. Bu görevde bulunan kişinin güvenilir adamlardan olması gerekliydi. Uluğ bitikçi emîrlere ve vezirlere ait ferman ve hükümleri inceler ve istinsah ederdi. Emîrlere ait ayrıntılı yarlıkların arkasına onların özetlerini yazardı. Münşî-i dîvân-ı büzürg İnşâ-i Memâlik veya Dîvânü'r-resâil'in başkanı olup İlhanlı divanından hükümdarlara, emîrlere, vezirlere ve devlet adamlarına yazılacak nâmeler, fermanlar, beratlar ve misalleri herkesin rütbe, derece ve mevkiine göre muhtelif tabirler kullanarak yazardı. Münşî-i dîvân-ı büzürgün bir görevi de hükümdarın sır kâtipliğiydi. Bu dairenin inşâ muâmelâtına hiç kimse müdahale etmezdi. Maiyetinde âlimlerden oluşan bir heyet bulunurdu.

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü's-sudûr, s. 117, 125-126, a.e. (Ateş), s. 115, 122, 124; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 60-62, 80-81, 95-99, 101-102, 107, 111, 114, 117, 124, 126, 130, 135, 142, 147-168, 178, 202-203; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 112; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 127; Ş. Şerîk Emîn, Ferheng-i Istılâhât-ı Dîvânî Devrân-ı Mogol, Tahran 1357, s. 138-151; Spuler, İran Moğolları, s. 307-308, 337-339, 348-349; Hüseyin Emîn, Târîhu'l-Irâk fi'l-ʿasri's-Selcûkī, Bağdad 1385/1965, s. 186-199; Uzunçarşılı, Medhal, s. 207 vd.; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate A Study of Civil Administration 1055-1194, Massachusetts 1973, s. 16-18, 21, 30, 46-47, 58, 67, 77, 119; Aydın Taneri, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş Döneminde Vezir-i Azamlık, Ankara 1974, s. 13 vd.; a.mlf., "Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Vezirlik", TAD, V/8-9 (1967), s. 103 vd.; C. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 223-231; Muhammed Mahmûd İdrîs, Rüsûmü's-Selâcika ve nüzumühümü'l-ictimâʿiyye, Kahire 1983, s. 98-108; M. Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 138-151; A. K. S. Lambton, "The Internal Structure of the Saljuq Empire", CHIr., V, 222, 230, 247, 257, 260, 272; a.mlf., "Dīwān", EI² (İng.), II, 332-336; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, Ankara 1988, s. 3-4, 6-7, 16, 18-19, 26, 35, 47, 60-61, 131, 155; V. Gordlevski, Anadolu Selçuklu Devleti (trc. Azer Yaran), Ankara 1988, s. 249-269; H. Horst, "Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları II, Selçuklu Devri Devlet Teşkilâtına Dair Yazılmış Bir Eser Münasebetiyle" (trc. M. Altay Köymen), TAD, II/2-3 (1964), s. 323-331.

Aydın Taneri

G) Gazneliler ve Hindistan'daki Diğer Müslüman Devletlerde Divan.

Divan terimi bir idarî organ olarak Hindistan'a ilk defa Gazneliler

zamanında girdi ve Sultan Mahmud döneminde (998-1030) ayrı bir idarî bölüm olarak teşkil edildi. Nerşahî, Gazneliler devrinde Dîvân-ı Vezâret'i, yani vergi gelirleriyle ilgilenen bölümü de içine alan en az on divanın bulunduğunu belirtir. Ebü'l-Fazl el-Beyhakī de Sultan Mesud zamanında (1030-1040) Dîvânü'r-resâil'de (Dîvân-ı İnşâ) görev yapıyordu. Bu bakımdan Moreland'ın, divan kelimesinin Hindistan tarihçileri tarafından ilk defa resmî bir idarî bölümün adı olarak XIII ve XIV. yüzyıllarda kullanıldığını belirtmesi yanlıştır.

Delhi Sultanlığı döneminde (1206-1555) divan, esas itibariyle vezir ve onun başında bulunduğu maliye dairesi için kullanıldı. Bu yeni daire de tıpkı Dîvânü'r-resâil ve Dîvân-ı Mezâlim gibi bu adı aldı. Aynı dönemde Gazneliler'de Dîvân-ı Arz olarak bilinen ve vezirin kontrolü altında olan askerî dairelere de bu ad verildi. İdarî teşkilât Delhi Sultanlığı döneminde büyük bir gelişme gösterdi, çok sayıda daire kuruldu. Bunlar maliye ile uğraşan Dîvân-ı Vezâret, bazan bizzat sultanın temsil ettiği, ârız-ı memâlikin mesuliyetindeki askerî daire olan Dîvân-ı Arz; vakıflar, din işleri, meded-i maâş tahsisi gibi konularla ilgilenen ve kadî-i memâlik olan sadrü's-sudûrün kontrolü altında bulunan Dîvânü'r-resâil; ilk defa Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından kurulmuş olan Dîvânü'l-hâtem ve Gazneliler'in hâkimiyeti dönemindeki Dîvânü'r-resâil'e benzeyen, bütün resmî yazışmalardan sorumlu Dîvân-ı İnşâ; sadrü's-sudûr veya kādılkudâtın idaresindeki Dîvân-ı Kazâ'ya bağlı şeriat mahkemelerinin yanında mezâlim mahkemeleriyle meşgul olan Dîvân-ı Mezâlim; eyaletlerden ve çeşitli yerlerden intikal eden gelirlerin hesaplarıyla uğraşan ve onları kontrol eden müşrifin idaresindeki Dîvân-ı İşrâf idi. Fîrûz Şah Tuğluk zamanında (1351-1388) müşrif gelirlerle ilgilenirken müstevfî giderlere bakıyordu. Fîrûz Şah, devlete ait işletmelerin hesapları için bir mutasarrıfın idaresinde yeni bir divan teşkil etti. Bunun hesaplarının kontrolünü ise Dîvân-ı Vezâret yapıyordu.

Bâbürlüler döneminde önemli bir değişiklik, maliye ve gelirler kısmının başındaki kişinin sadece divan olarak tanımlanmasıdır. Ekber Şah'ın saltanatı sırasında (1556-1605) vezir kelimesi nâdiren kullanıldı; bunun yerine bir müessese veya daireden ziyade bunların başındaki şahıs divan unvanı ile ifade

edilmeye başlandı. Ancak Ekber Şah'ın oğlu Cihangir zamanında (1605-1627) yeniden eski uygulamaya dönüldü ve vezir kelimesinin kullanılışı yaygınlık kazandı. Şah Cihan'ın saltanatı döneminde (1628-1657) vezir dîvân-ı kül, onun aynı bölümdeki meslektaşları ise divan olarak adlandırıldı. Bazan divan ve vezir kelimeleri aynı anlamda kullanıldı. Hatta ticaret hayatında zengin bir kişinin malî işlerine bakan veya büyük bir ticarî işletmeyi idare eden kişiye de divan denildi. Meselâ Diyânet Han, Şah Cihan'ın saltanatının ilk yılında Mümtaz Mahal'in divanı idi. Bugün de Hindû veya müslüman bazı ailelerin erkek üyeleri, kendilerine intikal eden divan unvanını taşımaktan büyük şeref duyarlar.

Divana bağlı Maliye Nezâreti daha çok divanî adıyla biliniyordu. İngiliz hâkimiyeti sırasında divanî sivil, fevcdârî ise ceza mahkemeleri için kullanılıyordu. Bu terimler bugün hâlâ Pakistan'ın hukukî yapısının bir bölümünü teşkil eder.

Bâbürlüler döneminde divan çok çeşitli görevleri yerine getiriyordu. Divan sadece gelir kayıtlarının düzenlenmesinden değil aynı zamanda âcil ferman ve resmî mektupların tanziminden de sorumluydu. Ayrıca şehzadelerin, eyalet valilerinin ve asilzadelerin temsilcileriyle görüşmeler yapıyordu. Sarayın gece korunması da onun görevleri arasındaydı. Dîvân-ı Hâlisa ve Dîvân-ı Ten ise ayrı ayrı görevleri yerine getirirdi. Bunlardan ilki, gelirler bölümü tarafından hazırlanan hesapları kontrol eder, tomâr-ı cem‘ denilen ve hükümdara ait topraklardan (hâlisa) elde edilen vergilerin kayıtlı olduğu defterleri inceler, hükümdarın şahsî hizmetlileri ve muhafaza birliklerine yapılacak masrafların tahminî hesaplarını hazırlardı. Dîvân-ı Ten ise bütün meselelerin hükümdara arzından sorumlu olup fermanların hazırlanması, dağıtılması, câgîrler, ulemâya maaş tevzii, yapılan ihsanlar ve rûznâmelerin tanzimiyle uğraşırdı.

Eyalet divanı önem bakımından sipehsâlârdan sonra geliyordu. Merkezî divanın tavsiyesiyle doğrudan hükümdar tarafından tayin edilen bu divan, emirleri merkezî divandan alırdı ve sadece ona karşı sorumlu idi. Böylece valinin kontrolü altında olmadığından isyan, komplo, irtikâp, kalpazanlık, görevi kötüye kullanma gibi tehlikeler asgariye indirilmiş olurdu. Eyalet divanının görevlerini belirten ve Mirʾât-ı Ahmedî'de yer alan bir fermana göre bu divan güvenilir ve tecrübeli bir görevli olarak ağır sorumluluklar

taşırdı. Vergi tahsildarlarının hesaplarının denetimi yanında vazifelerini kötüye kullananları ihbar eder, bazan da eyaletin muhasibi olarak görev yapardı. Zamanla bunların gücü büyük ölçüde arttı. Mansab bahşetme yetkisi yanında merkezî divanın tasdiki ve hükümdarın tuğrası bulunmayan câgîrlerin tahsisi için verilen eksik belgeleri tanzim ve imzalama yetkisine de sahip oldular. Eyalet divanına yardımcı olan alt kademede bazı görevliler de vardı. Bu görevliler kâtip durumunda olup merkezî divanın mührü ve hükümdarın fermanı ile tayin edilen pîşkâr, bir dârûga, bir müşrif, defterleri saklayan tahvildâr-ı defterhâneden ibaretti ve hepsinin birer mansabı vardı. Daha alt kademede muâmelât memuru durumundaki mirzanın da halk arasında büyük bir nüfuzu vardı.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda “nizâmât” veya “fevcdârî” terimleri genel idareyi ifade ederken divanî terimi sadece gelirlere bakan bir daire durumuna geldi. Bugün Hindistan ve Pakistan’da ceza mahkemelerinden farklı olarak sivil mahkemeler divanî adıyla anılmaktadır. East India Company de kendi kurduğu mahkemelere “divanî adalet” adını vermişti. Günümüzde Hindistan’ın bazı eyaletlerinde idareden sorumlu üst düzey görevlisine divan denilmektedir. Divan tabiri İngiliz yönetiminin verdiği “dîvân-sâhib” ve “dîvân-bahâdur” gibi bazı unvanlarda da görülmektedir. Yine bugün ev ve mâlikânelerde “divanhâne” adı verilen ayrı bir bölüm bulunmakta ve sadece ailenin erkek üyeleriyle misafirlere ayrılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîh, Tahran 1940, s. 53, 180, 792; Nerşahî, Târîh-i Buhârâ (nşr. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 24; Şah Navaz Han, Meʾâsirü’l-ümerâʾ (trc. A. H. Beveridge), Kalküta 1911, I, 484; Şems-i Sirâc Afîf, Târîh-i Fîrûzşâhî, Kalküta 1891, s. 409-410, 419-420; Ali Muhammed Han, Mirʾât-ı Ahmedî, Baroda 1928, I, 163-170; R. P. Tripathi, Some Aspects of Muslim Administration, Allahâbâd 1936; S. M. Jaffar, Mediaeval India, Peshawar 1940, s. 252-254; a.mlf., Some Cultural Aspects of the Muslim Rule in India, Peshawar 1950, s. 25-29, 51, 110; P. Saran, The Provincial Government of the Mughals, Allahâbâd 1941, s. 189-197;

Ishtiaq Husain Qureshi, The Administration of the Sultanate of Delhi, Lahore 1944, bk. İndeks; J. Sarkar, Mughal Administration, Calcutta 1952, s. 24-40, 53-54; W. H. Moreland, The Agrarian System of Moslem India, Allahâbâd, ts., XIV-XV, 78, 109, 133 vd., 148, 197, 271; A. S. Bazmee Ansari, “Dīwān” (India), EI² (İng.), II, 336-337.

A. S. Bazmee Ansarî

H) Endülüs Emevîleri ile Endülüs’teki Diğer Müslüman Devletlerde Divan.

Divan terimi Endülüs’te daha ziyade Dîvânü’l-ceyş adıyla, beytülmâlden kendilerine maaş ve atıyye tahsis edilen askerlerin kaydedildiği defter anlamında kullanılmıştır. Endülüs’te bu mânada divanın teşkili büyük bir ihtimalle 124 (742) yılından sonra olmuştur. Endülüs’ün fethini gerçekleştiren Arap ve Berberî askerleri, fetih sonrasında savaş yoluyla ele geçirdikleri topraklara yerleşmişlerdi. Kaynaklarda “belediyyûn” diye adlandırılan bu askerler başlarındaki valinin isteğiyle cihad harekâtına katılmakla yükümlüydüler. Bunun karşılığında kendilerine belli bir maaş ödenmez, ele geçen ganimetlerin beşte dördü bunlara verilirdi. 123 (741) yılında Endülüs’e, Suriyeli askerlerden oluşan ve bu sebeple kaynaklarda kendilerine “Şâmiyyûn” adı verilen yaklaşık 10-12.000 kişilik bir grup daha geldi. Fakat rekabet yüzünden iki taraf arasında kanlı çatışmalar oldu ve bu ihtilâf ancak bir yıl sonra çözüme kavuştu. Buna göre Şâmiyyûn, belediyyûnun elindeki toprakların yerine kendi aslî vatanlarına benzeyen ve “el-Küverü’l-mücennede” (askerî vilâyetler) adıyla bilinen İşbîliye (Sevilla), İlbîre (Elvira), Tüdmîr, Bâce (Beja), Reyyo (Regio), Cezîretülhadrâ (Algeciras) ve Ceyyân (Jáen) vilâyetlerine yerleştirildiler. Buna karşılık maaşlı olarak muvazzaf askerlik yapmakla yükümlü tutuldular. Bu askerler için Dîvânü’l-ceyş (Dîvânü’l-cünd, Dîvânü’l-asâkir, Dîvânü’s-sugūr) teşkil edildi ve bu divana özellikle onlar kaydedildiler. Söz konusu askerler iki livâya ayrıldı. Bu iki livâdan her biri sırayla ve üçer ay müddetle savaşa katılıyordu. Livâ kumandanı 200 dinar, askerler ise 10’ar dinar maaş alıyorlardı. Ayrıca bu askerler iktâ sahibi olmalarına rağmen öşürden muaf tutulmuşlardı.

I. Abdurrahman döneminden itibaren (756-788) Dîvânü'l-ceyş'e Kuzey Afrika'dan getirilen Berberî askerleri, hıristiyan krallıklarla yapılan savaşlar sırasında ele geçirilen veya köle tâcirleri tarafından Avrupa'nın çeşitli bölgelerinden getirtilen ve İslâmlaştırılmalarının ardından kısmen idarî ve daha çok askerî hizmetlerde kullanılan kimseler de (sakālibe) dahil edildi. Aynı şekilde devletin kuruluşundan beri merkezî idareye karşı başlatılan isyanların liderleri de yakalandıkları ya da kendiliklerinden teslim oldukları vakit Dîvânü'l-ceyş'e kaydedildiler; ayrıca yeniden isyan etmelerine

engel olmak için kendileriyle birlikte savaş kabiliyeti olan adamları da maaşa bağlandılar. Bazı kaynaklarda I. Hişâm'ın (788-796), savaş sırasında ölen askerlerin geride kalan erkek çocuklarını da divana yazdırdığı ifade edilmektedir. Ancak bu uygulamanın sırf divana kayıtlı askerlerin çocukları için mi, yoksa savaşa iştirak eden bütün askerlerin çocukları için mi geçerli olduğu tesbit edilememiştir. İlk defa Hişâm tarafından başlatıldığı anlaşılan söz konusu uygulamanın daha sonra gelen emîrler döneminde devam ettirilip ettirilmediği de kesin olarak bilinmemektedir. Özellikle III. Abdurrahman döneminde (912-961) bir taraftan sakālibenin, diğer taraftan itaat altına alınan âsi liderlerin ve adamlarının sayılarında görülen artışa paralel olarak Dîvânü'l-ceyş'e kayıtlı olanların sayısında da büyük bir artış görüldü. Ancak bu halife döneminde beytülmâlin gelirleri çok yükselmişti; dolayısıyla divana kayıtlı askerlerin maaşlarının ödenmesinde herhangi bir problemle karşılaşılmadı. Âmirîler'in idareyi ellerinde bulundurdukları dönemde Arap askerlerinin ve sakālibenin ihmal edilmesine bağlı olarak divana kayıtlı askerlerin çoğunluğunu bu sırada Kuzey Afrika'dan getirilen Berberî askerler teşkil ettiler. Dîvânü'l-ceyş'in Mülûkü't-tavâif ve Nasrîler (1232-1492) dönemlerinde de devam ettiği görülmektedir. Yalnız bu divan, özellikle Nasrîler devrinde maaşlı askerlerin kayıtlı olduğu bir yer olmasının yanı sıra askerî meselelerin görüşülüp karara bağlandığı bir müessese olma özelliğini de kazanmıştır.

Endülüs Emevî Devleti'nde Dîvânü'l-ceyş'ten başka resmî yazışmaları yürüten Dîvânü'r-resâil ve'l-kitâbe ile malî işlerle ilgilenen ve gelir giderleri kontrol eden Dîvânü'l-harâc ve'l-cibâyât adlı iki divan daha mevcuttu. Dîvânü'l-harâc'a Dîvânü'l-eşgāl, Dîvânü'l-a'mâl, Dîvânü'l-hisbân, Dîvânü'z-zimâm da denilirdi. Divandan sorumlu olan görevliye

kâtib veya sâhib adı verilirdi. Divan teşkilâtı vezirlik gibi önemli bir daireydi ve başkâtip vezir rütbesinde olup aynı maaşı alırdı. Dîvânü'l-harâc'ın reisi olan sâhibü'l-eşgāl vezirden daha nüfuzlu idi. Bu divanla doğrudan veya dolaylı olarak bağlantılı olan Dîvânü'l-hizâne ise özellikle devlet hazinesinden sorumluydu. Dîvânü'r-resâil IV. (X.) yüzyıldan itibaren giderek daha fazla önem kazanmış ve alt şubelere ayrılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kūtiyye, Târîhu iftitâhi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1982, s. 44, 124; İbn Hayyân, el-Muktebes, II, 180; a.e. (nşr. P. Chalmeta v.dğr.), Madrid 1979, V, 164, 173, 239, 248-249; Ahbâr mecmûʿa, s. 42-49, 57, 68-69, 109; Himyerî, Sıfatü cezîreti'l-Endelüs (nşr. E. Lévi-Provençal) [basım yeri ve tarihi yok], s. 21, 36, 100; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib (nşr. E. et-Tabbâ), Beyrut 1950, II, 48; İbnü'l-Ebbâr, el-Hulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mu'nis), Kahire 1963, I, 61; İbnü'l-Hatîb, el-İhâta, I, 102-104; Zikru Bilâdi'l-Endelüs (nşr. L. Molina), Madrid 1983, s. 114, 125, 164, 166, 176, 178-179; S. M. Imamuddin, Muslim Spain, Leiden 1981, s. 49-50; R. Ariee, Historia de Espanêa-Espanêa Musulmana, Barcelona 1984, III, 123-127; E. Lévi-Provençal, Historia de Espanêa-Espanêa Musulmana, Madrid 1987, IV, 165; V, 39-40; G. S. Colin, "Dīwān", EI² (İng.), II, 331.

Mehmet Özdemir

DÎVÂN-ı AHKÂM-ı ADLİYYE

(ديوان احكام عدليه)

Tanzimat döneminde kurulan ilk Osmanlı temyiz mahkemesi.

Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin ikiye ayrılmasıyla 11 Zilkade 1284 (5 Mart 1868) tarihinde kuruldu. Meclisi Vâlâ'nın diğer kolu ise yine aynı tarihte Şûrâ-yı Devlet olarak düzenlendi. Bazı kaynaklarda divanın kuruluş tarihi 8 Zilhicce 1284 (1 Nisan 1868) şeklinde verilmekteyse de (Özoğuz, s. 21-22) bu tarih Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nizamnâme-i Esâsîsi'nin kabul tarihidir (Düstur, Birinci tertip, I, 327). Meclisi Vâlâ'nın ikiye ayrılarak Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye ile Şûrâ-yı Devlet'in kurulmasını sağlayan irade ise 11 Zilkade 1284 tarihini taşımaktadır (İbnülemin, II, 320/6; Seçkin, s. 215; Shaw divanın kuruluş yılını 1867 olarak vermektedir, bk. History of the Ottoman Empire, II, 80; fakat bu doğru değildir).

II. Mahmud döneminin son yıllarında (1838), ihtiyaç duyulan yeni kanunî düzenlemeleri hazırlamak ve belirli davalar için bir üst mahkeme olmak üzere Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye kurulmuştu. Bu meclisin üç daireye ayrılıp birinin "muhâkemat" olarak adlandırılmasından meclisin böyle bir üst yargı görevininin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Başbakanlık Arşivi'nde bulunan kısas ve nefiy defterlerinde belirli türde ceza davaları için bu meclisin temyiz mahkemesine benzer bir fonksiyon icra ettiği görülmektedir. Bunun yanı sıra Meclisi Vâlâ, üst kademedeki bazı kamu görevlilerinin belirli davalardaki yargılamalarını da bizzat yapmıştır. Ancak Meclisi Vâlâ'nın her türdeki hukuk ve ceza davaları için bir temyiz mahkemesi olarak çalışması söz konusu olmamıştır.

İslâm hukuk tarihinde sadece temyiz işlerine bakan bir kurum bulunmamakla birlikte temyiz kavram ve usulü bu hukuka yabancı değildir. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren mahallî kadılar tarafından görülen davalarda ilgili hukuk normunun uygulanışının halifeler tarafından temyizen kontrol edildiği bilinmektedir. Daha sonra özellikle Abbâsîler'de mezâlim* divanları diğer görevleri yanında zaman zaman temyiz görevi de

yapmışlardır. Osmanlılar'da ise Dîvân-ı Hümâyun, yürüttüğü siyasî ve idarî görevlerin yanı sıra kadılar tarafından görülen davaları davacı veya davalının isteği üzerine tekrar gözden geçirmekteydi. Ancak Dîvân-ı Hümâyun böyle bir kazâî görev yaparken sistematik bir temyiz mahkemesi olmaktan çok zaman zaman temyiz görevleri de olan bir yüksek mahkeme görünümündedir. Vezîriâzamın başkanlığında toplanan çarşamba ve cuma divanlarının da böyle bir fonksiyonu olduğu söylenebilir. Fakat yukarıda belirtildiği üzere ne Meclisi Vâlâ ne de bu divanlar, hiçbir zaman yalnızca temyiz mahkemesi olarak çalışan birer kurum olmamışlardır. Bu sebeple Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye, görev alanına giren hukuk ve ceza davalarını temyizen inceleyen ilk mahkeme kabul edilmektedir.

Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin kuruluşuna başlıca iki faktörün tesir ettiğini söylemek mümkündür. Birincisi, böyle bir mahkemenin kuruluşuna duyulan hukukî ihtiyaçtır. XIX. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nde içtimaî, iktisadî ve ticarî faaliyetlerin büyük bir canlılık kazanması, mahkemelere intikal eden hukukî problemlerin sayı ve tür olarak artmasına yol açmıştır. Devletin kuruluşundan itibaren yargı görevi ifa eden tek hâkimli ve tek dereceli mahkemeler bütün bu davalara yetişmekte zorlanmaya başlamıştı. Bunun neticesinde 1860 yılında karma ticaret mahkemeleri, 1864'te de Vilâyet Nizamnâmesi ile nizâmiye mahkemeleri kurulmuştur. Nizâmiye mahkemelerinin vermiş olduğu kararları temyizen denetleyecek bir mahkemeye gittikçe ihtiyaç duyulması, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin kurulmasının başlıca âmilini oluşturmuştur. İkinci faktör, nizâmiye mahkemelerinin kuruluşunda rolü olan Batılı devletlerin tesir

ve baskısıdır. Paris Konferansı'nda mahkemelerin -kendi istekleri doğrultusunda-yeniden düzenlenmesi için baskı yapan Batılı devletler, 1867 yılında Osmanlı Devleti'nin çeşitli tarihlerde yapmayı vaad ettiği hukukî ve adlî ıslahatı ne ölçüde gerçekleştirdiğini belirlemek için bir tahkikat yaptılar. Ancak ticaret mahkemeleriyle nizâmiye mahkemelerinin kuruluşunu ve işleyiş esaslarını yetersiz bularak daha köklü değişikliklerin gerçekleştirilmesi için Osmanlı Devleti'ne baskı yapmaya başladılar. Bunun üzerine idarî ve adlî yapıda yeni düzenlemelere gidildi. Sonuçta Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye ile Şûrâ-yı Devlet tesis edildi. Birincisinin başına Ahmed Cevdet Paşa, ikincisinin başına Midhat Paşa getirildi. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye reisliği 13 Zilkade 1286 (14 Şubat 1870) tarihinde nezârete çevrildi

ve Cevdet Paşa bu tarihten itibaren nâzır olarak görevine devam etti.

Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin kuruluşu sırasında bu mahkemeye ve genel olarak nizâmiye mahkemelerine karşı, şer'iyye mahkemelerinin mevcudiyetine rağmen kurulmuş olmalarından dolayı halkta ve bilhassa ulemâ kesiminde bazı tepkilerin meydana geldiği görülmektedir. Cevdet Paşa bu tepkileri hafifletmek amacıyla, Osmanlı ulemâsınca yakından tanınan Celâleddin ed-Devvânî'nin Risâle der Dîvân-ı Mezâlim adlı kitabını özetleyerek tercüme etmiş ve geniş bir ulemâ kitlesinin bulunduğu bir mecliste okumuştur. Devvânî bu risâlede, normal mahkemelerin yanı sıra mezâlim mahkemelerinin kuruluşunun İslâm hukukuna aykırı olmadığını çeşitli delillerle savunmaktadır.

Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin görev alanı şer'iyye mahkemeleri, cemaat mahkemeleri ve ticaret mahkemelerinin görev alanları dışında kalan hukuk ve ceza davalarına münhasırdı; yani bu divan genel olarak nizâmiye mahkemeleri diye adlandırılan meclisi deâvî ve meclisi temyizlerce kesin hükme (kazıyye-i muhkeme) bağlanmış, yine meclisi temyîz ve dîvân-ı temyîzlerde istînâfen görülmüş davaların temyiz mercii olarak görev yapıyordu (bu meclisler için bk. NİZÂMİYE MAHKEMELERİ). 11 Zilkade 1284 (5 Mart 1868) tarihli Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nizamnâmesi, ceza ve hukuk dairelerine ayrılmış bulunan tek bir mahkemeden bahsederken (md. 4) 8 Zilhicce 1286 (11 Mart 1870) tarihli Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Dâhilî Nizamnâmesi divana bir de istînâf mahkemesi eklemiştir. Buna göre divanın kuruluşu şu şekilde olmaktadır: 1. Mahkeme-i Temyîz. Bu mahkeme hukuk ve ceza dairesi olmak üzere iki daireden oluşmaktadır. 2. Dersaadet'teki en büyük mahkeme-i nizâmiyye (istînaf mahkemesi). Bu mahkeme Mahkeme-i Temyîz'ce bozulup kendisine gönderilen, istînafı olmayan mahkemelerce görülüp doğrudan doğruya istînaf edilen ve önemi dolayısıyla doğrudan kendisine havale edilen davalara bakmakla görevlidir. Her mahkeme beş ile on üyeden oluşur ve bir Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye reis (nâzır) vekilinin başkanlığında çalışır. Üyelerin üçte ikisi müslümanlardan, üçte biri gayri müslimlerden oluşmaktadır. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye nâzırı Mahkeme-i Temyîz'in bütününe başkanlık eder. Divan üyeleri istifa etmedikçe, daha yüksek bir memuriyete tayin edilmedikçe veya aleyhlerine bir mahkeme kararı bulunmadıkça azledilemezler.

Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye kuruluşundan sonra birtakım değişikliklere uğramıştır. Bunların en önemlisi, bir temyiz mahkemesi olarak çalışmaya başlayan bu divanın giderek Adliye Nezâreti'ne dönüşmesi ve gerek temyiz gerekse istînaf mahkemelerinin bu nezâret bünyesinde birer ayrı kuruluş haline gelmesidir. 22 Ramazan 1288 (5 Aralık 1871) tarihli Dersaadet'te Hukūk-ı Âdiye ve Cezâiyye Mehâkim-i Nizâmiyyesi'nin Teşkilât ve Vezâifine Dair Nizamnâme, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nezâreti bünyesinde kurulmuş bulunan istînaf ve temyiz mahkemelerinin varlığından bahsetmektedir (Düstur, Birinci tertip, I, 359-360, md. 14-16, 23). 1875'te temyiz mahkemesine ayrı bir başkan tayin edilerek Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye nâzırının aynı zamanda temyiz mahkemesi başkanı olması usulüne son verildi. 1293 (1876) yılından itibaren de resmî belgelerde artık Adliye Nezâreti'nden bahsedilmektedir. 27 Cemâziyelâhir 1296 (18 Haziran 1879) tarihli Mehâkim-i Nizâmiyye'nin Teşkilâtı Kanunu'nda sadece temyiz mahkemesi ifadesi geçmektedir (Düstur, Birinci tertip, IV, 240).

Temyiz mahkemesi bünyesinde de zaman içinde bazı değişiklikler olmuştur. 23 Şevval 1304'te (15 Temmuz 1887) Nizâmiye Mahkemeleri Kanunu'nda yapılan değişiklikle temyiz mahkemesine bir de istida dairesi eklenerek daire sayısı üçe çıkarılmıştır (Düstur, Birinci tertip, V, 853-854). 18 Cemâziyelevvel 1335 (12 Mart 1917) tarihli bir kanunla şer'iyye mahkemeleri tarafından verilen hükümlerin temyiz mercii olmak üzere temyiz mahkemesine bir şer'iyye dairesi ilâve edilmiştir (Düstur, İkinci tertip, IX, 270-271). O zamana kadar şer'iyye mahkemesince verilen kararların temyizi, şeyhülislâmlık bünyesindeki Meclisi Tedkīkāt-ı Şer'iyye tarafından yapılmaktaydı. Şer'iyye mahkemelerinin şeyhülislâmlıktan alınıp Adliye Nezâreti'ne bağlanmasının tabii sonucu olarak bu mahkemelerin temyiz mercii de bu nezâret bünyesine nakledilmiştir. Ancak bu uygulama fazla sürmemiş, 14 Şâban 1338 (3 Mayıs 1920) tarihli bir kararnâme ile şer'iyye mahkemeleri tekrar şeyhülislâmlığa bağlanmış, temyiz mahkemesindeki şer'iyye dairesi de kaldırılmıştır (temyiz mahkemesinde yapılan değişiklikler hakkında geniş bilgi için bk. Seçkin, s. 26 vd.). Bu tarihten kısa bir süre sonra, Osmanlı Devleti'nin sona ermesiyle birlikte temyiz mahkemesi elindeki dosyaları, 7 Haziran 1920 tarihinde yeni Türk devletinin temyiz mahkemesi olarak kurulan Sivas Temyiz Heyeti'ne devretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 325-343, 352, 359-360; (1296), IV, 240; Ankara 1937, V, 853-854; İkinci tertip, İstanbul 1928, IX, 270-271; Cevdet, Tezâkir, IV, 84-91; a.mlf., Ma‘rûzât, s. 198-199; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, II, 320/6; Karal, Osmanlı Tarihi, VI, 120; VII, 163-169; Nejat Özoğuz, Temyiz Mahkemesi, Ankara 1944, s. 21-22; Ebülulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, İstanbul 1946, s. 58-61, 229-237, 315-321; R. Davison, Reform in the Ottoman Empire (1856-1876), Princeton 1963, s. 239-241; A. Recai Seçkin, Yargıtay, Tarihçesi Kuruluş ve İşleyişi, Ankara 1967, s. 1-57, 215-228; Necip Bilge, Medeni Yargılama Hukukunda Karardüzeltme, Ankara 1973, s. 53-83; C. V. Findley, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, The Sublime Porte 1789-1922, Princeton 1980, s. 177-179; Ahmet Mumcu, Dîvân-ı Hümâyun, Ankara 1986, s. 91-96; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara, ts. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), s. 150-152; M. Âkif Aydın, “Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa”, Ahmed Cevdet Paşa Semineri, İstanbul 1986, s. 21-40; a.mlf., “Mecelle’nin Hazırlanışı”, Osm.Ar., IX (1989), s. 31-50; a.mlf., “Batılılaşma”, DİA, V, 162-164; a.mlf. – Yusuf Halaçoğlu, “Cevdet Paşa”, a.e., VII, 447; S. J. Shaw – Ezel Kural Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Cambridge 1988, II, 79-81; a.mlf., “Medjlis-i Wālā”, EI² (İng.), VI, 972-973; Mehmet Seyitdanlıoğlu, “Tanzimat’ın Ön Hazırlıkları ve Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye’nin Kuruluşu (1838-1840)”, Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri, İstanbul 1990, s. 127-145; a.mlf., “Meclisi Vâlâyı Ahkâm-ı Adliye (1838-1876)”, TKA, XXVII/ 1-2 (1989), s. 265-276; Martin Shapiro, “Islam and Appeal”, California Law Review, LXVIII (1980), s. 350-381; Hulûsi Yavuz, “Adliye Nezâreti”, DİA, I, 389-390.

Mehmet Âkif Aydın

DİVAN EDEBİYATI

Türk edebiyatının İslâm medeniyeti dairesinde Arap ve Fars edebiyatları yanında meydana getirdiği büyük edebiyat kolu.

Tarifi ve Adlandırılışı. Türk edebiyatının umumi gelişimi içinde, nazarî ve estetik esaslarını İslâmî kültürden alarak meydana gelen ve özellikle örnek kabul ettiği Fars edebiyatının her yönden kuvvetli ve sürekli tesiri altında şekillenip belirgin örneklerini vermeye başladığı XIII. yüzyıl sonlarından, XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar, bünyesini sarsıcı ve zayıflatıcı bir tepki ve değişikliğe uğramadan Arapça-Farsça kelimelerin geniş ölçüde yer aldığı bir dille varlığını altı asır sürdürmüş bir edebiyat geleneğidir.

Sadece sanat gayesinin hâkim olduğu bu edebiyata, Batı tesiri altında yeni bir edebiyatın doğuşundan bu yana, çeşitli ve zamanla biri diğerinin yerini alan adlar verilmiştir. Başlangıçta bu yeni edebiyattan ayrı tutmak düşüncesiyle “edebiyyât-ı cedîde” karşıtı olmak üzere ona “edebiyyât-ı kadîme” ve “şi‘r-i kudemâ” denmiş, mahsullerinden de “âsâr-ı eslâf” diye bahsedilmiştir. Sonraları umumiyetle aşağılayıcı mahiyette bir zihniyeti aksettiren “havas edebiyatı, saray veya enderun edebiyatı, skolastik edebiyat, medrese edebiyatı, ümmet edebiyatı, ümmet çağı edebiyatı” adları verildiği gibi bunlara “Osmanlı edebiyatı, yüksek zümre edebiyatı, klasik edebiyat, klasik Türk edebiyatı” şeklinde yeni yeni isimler ilâve olunmuştur. Bu edebiyatı ifade etmek için doğrudan doğruya “littérature classique” sözünün tercümesi durumunda olan “edebiyyât-ı tasnîfiyye” adı bile düşünülmüştür (Ali Ekrem, “Lisân-ı Nazmda Eşkâl ve Efkâr”, DEFM, nr. 1 [Mart 1332], s. 16). Ali Ekrem daha da öteye giderek “edebiyyât-ı Osmâniyye-i tasnîfiyye” der (Mesâlik-i Edebiyye, İstanbul 1333-1334, s. 28).

“Divan edebiyatı” sözü bunlar arasında en yenisi olduğu kadar en fazla tutulanını da teşkil etmiştir. Mütareke devrinde ortaya çıkan divan edebiyatı tabiri önce Ömer Seyfeddin ve Ali Canib’in kalemlerinde kendini hissettirmeye başlamış, Cumhuriyet’in ilk yıllarından bu yana ise gittikçe büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Bunda Ali Canib’in 1924’ten itibaren yeni

baskıları ile yıllarca okutulmuş olan, öncekilerden farklı bir zihniyet ve kadro ile yazılmış Edebiyat adlı ders kitabının büyük rolü olmuştur. Divan edebiyatı adlandırması bu eserle, artık şurada burada bazı makalelerde rastlanır bir söz olmaktan çıkıp kitapta sık sık tekrar edilir ve yüzlerce sayfalık müstakil bir bölüm olan "Eski Divan Edebiyatı" başlığı altında âdeta resmîleşir. Ömer Seyfeddin, başlangıçta devrinin birçok yazarı gibi "enderun edebiyatı" adlandırmasını benimserken (meselâ bk. "Türk Sözü", Türk Sözü, nr. 1 [11 Nisan 1330], s. 1-3; "Halk Ne Der", a.g.e., nr. 2 [18 Nisan 1330], s. 9-11; "Türkçeye Karşı Enderunca", a.g.e., nr. 4 [1 Mayıs 1330], s. 25-27; "Osmanlıca Değil, Türkçe Türkçe", a.g.e., nr. 5 [8 Mayıs 1330], s. 33-34) "Enderunca, divanlarda gömülü eski lisan, eski divanlardaki Osmanlıca denilen Enderun dili" şeklinde ifade ettiği bu edebiyata mahsus bir dil kavramından hareketle sonunda "divan edebiyatı" ve "divan şairleri" gibi yeni bir adlandırış ve kavrama ulaşır ("İskolastik Lisanımızın İflâsı", Millî Tâlim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası, nr. 4 [Nisan 1335], s. 37-46; nr. 6 [Şubat 1335], s. 11-21). Ömer Seyfeddin gibi Ali Canib de bir başkası ve yenisi olmadığı için "eski" denmesine gerek bulunmadığı halde, onda bir köhnelik ve eskimişliği vurgulamak kastıyla, haşve düşmek pahasına sık sık "eski divan edebiyatı" ifadesini kullanır. Her ikisinin de ümmet çağı mahsulü ve Acem mukallidi olarak gördükleri bu edebiyata neden bu ismi verdikleri Ali Canib'in şu ifadelerinde açıklamasını bulmaktadır: "Hulâsa divan halinde teşekkül eden, ancak saraylarda, zümrevî divanlarda kabule mazhar olan bizim eski edebiyatımıza verilecek en doğru ad 'divan edebiyatı' tabiridir" (Edebiyat [İstanbul 1340, s. 207, 2. bs., 1926], s. 256). Onun, dili ve ruhu ile halktan uzak, kendi içine kapalı, imtiyazlı bir zümre edebiyatı olduğunu belirtmek üzere bu deyimle eş değerde ve yine menfi mânada "Enderun edebiyatı, medrese edebiyatı" tabirleri de sık sık kullanılmıştır. Yabancıların Türk edebiyatına verdikleri, yahut yerli müelliflerin kendi edebiyatları için kullandıkları "Osmanlı edebiyatı" tabiri başlangıçta milliyet belirleyen bir söz iken sonraları onunla bunun ötesinde bir mâna kastedilir olmuştur. Bu haliyle "Osmanlı edebiyatı" sözünün arkasında halkın anlamadığı, Osmanlı sarayının himaye ve hizmetinde, sadece Osmanlı "güzîdeler tabakası"na hitap eden, halk ve milletten kopuk bir ümmet edebiyatı kavramı vardır. Artık bu sözle kastedilen, bu edebiyatın Osmanlı milletine mahsus veya onun sahibinin Osmanlı toplumu olduğu gibi bir düşünce değil, dilde ve zevkte millî bir edebiyatın karşıtı sayılarak kendisine köhnemiş, millî

kültüre yabancı kalmış bir zihniyetin temsilcisi nazarıyla bakılan bir edebiyat olduğudur. İsme bu mânayı getiren bakış, birçok yazar tarafından gayet açık şekilde çeşitli yerlerde ve defalarca ifadesini bulur.

Divan edebiyatı tabiriyle, Osmanlı saray ve konaklarında teşekkül eden, divan dedikleri ekâbir meclislerine mahsus bir zümre edebiyatı kastedilmiş olduğu zamanla gözden kaçarak şairlerin, şiirlerini bir araya topladıkları eserlere divan dendiği ve netice itibariyle onun divan adlı şiir mecmualarından meydana gelme bir edebiyat olduğu yolunda bir yorum üretilmiş, bu ismin bu sebeple konulmuş olduğu sanılmıştır.

Hangi düşünce ile bulunmuş olursa olsun divan edebiyatı sözü esasında ilmî ve yeterli bir adlandırma değildir. Türlü verileriyle altı asır sürmüş koca bir edebiyatı yalnız divanlara inhisar ettirip onun çok çeşitli eserler verdiği birçok edebî nevi dışarıda bırakan, nesri ise hiç hesaba katmayan bu adlandırışın yanlışlığı kadar yetersizliği de meydandadır.

Tabirin bu aksak ve yetersiz mahiyetinden dolayı onun yerine “klasik Türk edebiyatı” adı zamanla daha fazla tercih edilir olmuştur. Ancak bu adlandırış da bu edebiyatın ne derece ve nesiyle klasik sayılabileceği, gerçek mânası ile klasik bir edebiyatın ne olduğu veya ne olması gerektiği münakaşasını da beraberinde getirmiştir. Onda Batı edebiyatlarındaki klasiklik ölçülerini arayanlar bunları göremedikleri için bu edebiyata klasik denemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bunlara karşı, mutlaka onlara benzemek mecburiyetinde olmayan eski şiirin kendi ölçüleri içinde ve kendine mahsus bir klasik edebiyat olduğunu belirtmek suretiyle bu meselede en isabetli hükmü getirmiş olan M. Fuad Köprülü (Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1921, 2. kitap, s. 121-122), Türk edebiyatı tarihinin en yetkili mümessili olmak sıfatı ile “divan edebiyatı” sözünü kullanmamaya hususi bir dikkat göstermiştir. Sadece 1934 yılında hazırladığı antolojisine, “Eski Türk Edebiyatı Antolojisi”, “Eski Şiir Antolojisi” gibi, bu edebiyatın dışındaki sahaların eserlerini de şümulü içine alacak ve tabiatıyla antolojisinin sınır ve çerçevesine uygun düşmeyecek isimlerden

kaçınarak ona Eski Şairlerimiz-Divan Edebiyatı Antolojisi adını verirken bir defaya mahsus olmak üzere bu tabiri kullanmaya mecbur olmuştur. İlim hayatının başlangıcında Şehabeddin Süleyman ile birlikte yazdığı Yeni

Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı'nda (İstanbul 1334, s. 37-38, 190, 291) görüldüğü üzere kısa bir süre için "saray edebiyatı" tabirine yer vermiş olan Fuad Köprülü, antolojisinden sonraki bütün yazılarında da divan edebiyatı sözüne hiç itibar etmeyip daima klasik edebiyat veya klasik Türk edebiyatı adlandırmasını benimsemiştir.

Divan edebiyatı tabiri sırf eski Osmanlı edebiyatı için ortaya atılmış ve onunla hep Osmanlı şiiri kastedilmiştir. Kendisiyle aynı estetik ve esasları paylaşan, aynı şekilde saray muhitinde gelişen, hatta ondan çok daha fazla birer saray edebiyatı olan Çağatay ve Âzerî sahası edebiyatları için de aynı tabirin bu ölçülere göre geçerli olması gerekeceği düşünülmemiştir. Ne Çağatay ne Âzerî edebiyatı tarihi literatüründe böyle bir terminolojiye yer verilmiş ve ne de her iki klasik edebiyat hakkında divan edebiyatı diye bir adlandırma hatıra gelmiştir. Ancak son zamanlarda memleketimizde popüler mahiyetteki bazı eserlerde Osmanlı edebiyatına kıyasla "Orta Asya divan edebiyatı" kabilinden bazı yakıştırmalara gidildiği göze çarpmaktadır.

Hiç gözden kaçırılmayacak bir nokta da divan edebiyatına kısa bir devre için değil asırlarca kaynaklık etmiş, estetik esasları ve gelenekleriyle örneklik yapmış ve tam bir saray edebiyatı olan İran edebiyatı tarihi sahasının böyle bir terminolojiyi tanımaması, "İran divan edebiyatı, İran divan şiiri" gibi bir adlandırmaya lüzum görülmemesidir. Batılı olsun yerli olsun, Fars edebiyatı ve şiiri hakkındaki literatürde ne eskiden ne de günümüzde böyle bir tabire rastlamak mümkündür.

Divan Edebiyatı Ölçüsü ve Sahası. Divan edebiyatı sözünde başka aykırı bir taraf da son zamanlarda halk edebiyatı dışında, bütün bir İslâmî Türk edebiyatını ifade için kullanılır olmasıdır. İslâmî eski edebiyatla divan edebiyatı birbiriyle eş değerde ve rahatça biri diğerinin yerini alabilecek birer kavram değildir. Ancak bazılarınca divan edebiyatı ile bütün bir İslâmî Türk edebiyatının eş değerde bir kavram olarak alınması sonucu, ilk Kur'ân-ı Kerîm tercüme ve tefsirlerinin yanı sıra Kutadgu Bilig ve Atebetü'l-hakāyık gibi eserler de divan edebiyatının ilk örnekleri arasında sayılmaktadır. Divan edebiyatı İslâmî devrenin edebiyatı olmakla beraber İslâmî Türk edebiyatı bütünü ile divan edebiyatı demek değildir. Divan edebiyatı, İslâmî Türk edebiyatının özellikle nazım sahasında doğrudan doğruya İran şiirinin bütün geleneklerini benimsemiş, tamamıyla onu esas

almış bir kolunu temsil eder. Onun benimsediği bu estetik gaye ve anlayış dışında kalan edebî mahsulleri divan edebiyatı dairesi içine yerleştirmeye çalışmak yanlış ve ilmî gerçeğe aykırı bir tutumdur.

Edebî nevi ne olursa olsun İslâmî devirde ortaya konmuş her türlü eseri, ifadesinde Arapça, Farsça kelimeler çokça bulunduğu için yahut vezninin aruz olması dolayısıyla divan edebiyatından saymak çok hatalı, fakat o derece yaygın bir görüş halindedir. Dilinin Arapça, Farsça kelimeler taşımasından, İslâmî kültür kaynaklarından beslenmiş olmaktan ötürü İslâmî Türk edebiyatı mahsulü herhangi bir eserin hemen divan edebiyatı dairesine girmesi gerekmez. Yalnız malzemeyi göz önüne alıp estetik gayeyi hiç dikkate almayan bir mantıkla, aruz vezniyle de şiirler yazmış olmasına, Arapça'dan, Farsça'dan gelen kelimeleri kullanmasına, üstelik şiirleri divan adı altında toplanmış bulunmasına bakılarak ucu bir Yûnus Emre'yi bile divan edebiyatı içinde görmeye varacak bir garâbete düşmekten kurtulmak mümkün değildir. Divan edebiyatının kısmen tesiri altında kalmış olmanın da eser ve dolayısıyla müellifinin tek başına divan edebiyatına mensup gösterilmesine yetmeyeceği bellidir.

Divan Edebiyatının Teşekkülü ve Onu Hazırlayan Şartlar. Kendisine çeşitli ad ve sıfatlar yakıştırılmış, altı asır boyunca kesintisiz devam edebilmek gibi müstesna bir hüviyet ve varlık göstermiş olan bu köklü ve derin mâziye sahip edebiyatın mahiyetini temelden kavrayabilmek için onun hangi şart ve tesirlerle nasıl meydana geldiği meselesinden hareket etmek gerekir.

Mâverâünnehir'de karşılaştıkları İslâmiyet'e VIII. asırda girmeye başlayan Türkler, sadece inanç ve amelde kalmayarak bu dinin yarattığı medeniyeti de bütün müesseseleriyle kabul ediyorlardı. Bu medeniyetin Türk ülkesinde teşekkül etmiş medrese ve emsali ilim ve kültür merkezlerinde Arapça ve Farsça'yı öğrenen okumuş zümre, bu iki büyük İslâmî dilin kitap dünyası ile temasa geldiklerinde onların taşıyıcısı olduğu Arap ve Fars edebiyatlarını da tanıma imkânını elde ederler. Arapça'nın daha ziyade bir ilim dili olmak hüviyetini göstermesine karşılık Farsça ile, Arap edebiyatından aldığı şekil ve konuları kendine adapte ederek oldukça gelişmiş bir edebiyat meydana gelmişti. Bu edebiyat, vezin ve nazım şekillerinden başlayarak şiirin her türlü motif ve ilham konularına kadar gelenekleri yerine oturmuş, bütün belâgat kaideleri esasa bağlanmış,

gelişme ve varlığını Türk soyundan hükümdar saraylarının himaye ve teşvikine borçlu bir edebiyattı. Saray şairlerinin hükümdarlar için parlak methiyeler düzdükleri kasideler, hepsinde değişmez ve ideal bir güzelin vasfedildiği, vuslatsız bir aşkın ıstıraplarının terennüm edildiği sıra sıra gazeller, ağır başlı terci‘-bend ve terkibbendler, duygu ve düşünceyi en kesif bir halde küçük bir hacme sığdıran rubâîler, kahramanları hep aynı olan aşk maceralarının anlatıldığı mesneviler bu edebiyatı meydana getiriyordu. Tantanalı kasidelerin dış âleme açılan nesîb ve teşbîblerinde çevreden ve tabiattan seçilmiş manzaralar, gazellerde sevgili yahut sâkı ile bir arada olunan gül bahçeleri, şarabın kadehten kadehe devrettiği içki meclisleri, önce sayılanlarla birlikte bu edebiyatın etrafında döndüğü başlıca ilham konularıydı. Ünlü şairlerin elden ele dolaşan divanlarındaki şiirlerin nazım şekilleri Türk edebiyatının geleneğindekilerden çok farklı, hele vezni ise kendisinin, kelimeleri belirli hece sayı ve duraklarında toplayan ritminden bambaşka idi. Arapça ve Farsça'nın kâh uzayan, kâh kısalan hecelerine göre gruplanmış kalıpları ile bir âhenk oluşturan aruzun, sesleri bu şekilde uzayıp bükülemeyen Türkçe'ye gelmez sistemiyle mısra dizmek veya Türkçe'yi ona uydurmak, başlangıçtan belli ki çok çetin bir uğraşma ve hayli tecrübe isteyecek bir işti. Divanları dolduran şiirlerde âdeta bir yaylı saz gibi baştan başa âhenk kesilen Farsça karşısında Türkçe ne olabilir, ne yapabilirdi? Türk edebiyatı kendi geleneklerinden çok ayrılan, yeni ve o nisbette çekici, seviyesine kolay erişilmez görünen bir edebiyata doğru yön değiştirirken bu türlü problem ve engeller kaçınılmaz surette kendisini beklemekteydi.

Türk edebiyatı, Türk dilinin yayıldığı sahaların hangisinde ve hangi zamanda ifadesi, vezni, şekilleri, motifleri, duyuş

tarz ve zevkleriyle bu edebiyatı nasıl benimsedi? Kendi geleneklerine uymayan bu edebiyata nasıl adapte oldu? Fars edebî kültürünü almış Türk münevveri başlangıçta hemen Türkçe mısralarla onu denemeye çalıştı mı? Türk edebiyatı tarihi, bu geçiş ve klasik İran şiiriyle temas ve deneme devresinin ilk vesika ve mahsullerinden mahrum bulunmaktadır. Ancak ortada bilinen bir şey varsa o da XI-XIII. asırlar arasında klasik İran şiirine heveslenen Türk asıllı şairlerin İranlı şairler gibi eserlerini Farsça yazdıklarıdır. Nasıl Fârâbî, İbn Sînâ gibi Türk asıllı âlimler eserlerinde Arapça'yı ilim dili kabul etmişlerse bu çağın şairleri de başlangıçta

Farsça'yı edebî dil olarak benimsemişlerdir. Yabancı kültürlerin canlı olduğu ve Farsça konuşan halkın çoğunluğu teşkil ettiği sahalarda siyasî hâkimiyet kurmuş Türk hânedan saraylarında edebî dil Farsça idi. Sâmânoğulları'nı takip eden Gazneliler, Büyük Selçuklular ve Hârizmşahlar zamanında saray Fars dili ve edebiyatının âdeta bir atölyesi halindeydi. Hangi milliyetten olursa olsun Farsça yazan ve söyleyen şairler bu saray çevresinde geniş bir takdir ve himaye görmekteydi. Sultan Melikşah'tan (ö. 1092) itibaren Selçuklu Sarayı Farsça söyleyen bir kısmı Türk asıllı şairlerin ocağı olmuş, sarayı dolduran kasideciler yanında bizzat Melikşah, Sultan Sencer'in yeğeni Celâleddin b. Süleyman Selçukî, Toganşah b. Alparslan, Kılıcarslan b. İbrâhim, Irak Selçuklu Hükümdarı Sultan Tuğrul gibi hânedan mensuplarından başka Hârizmşahlardan Atsız, Tökiş, onun oğulları Alâeddin Muhammed ile Tâceddin Ali Şah, ayrıca Mergınân Meliki Yabgu da Fars diliyle şiirler yazmışlardır (Muhammed Avfî, Lübâbü'l-elbâb [nşr. Saîd-i Nefîsî], Tahran 1333 hş., s. 34, 36, 40-41, 43, 45, 47, 49, 53; krş. Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 218). Bütün Selçuklu ailesinin şiire düşkün olduğunu kaydeden Nizâmî-i Arûzî, hele Alparslan'ın oğlu Toganşah'ın şiir ve şairlere alâkasını büyük bir övgü ile belirtmektedir (Çehâr Makāle [nşr. Muhammed b. Abdülvehhâb Kazvînî], Leiden 1909, s. 43). İran dili ve edebiyatının hâkim bulunduğu bu ortamda Türkçe, klasik şiirin dili olabilmek için gerekli teşvik ve şartları henüz bulamamıştı.

İslâmî Türk edebiyatı teşekkül devresinde bölgelere göre farklı bir seyir takip etmiştir. Fars kültür havzası içinde veya yakınındaki Türk siyasî hâkimiyet sahalarında Türk münevverleri arasında edebî faaliyet önce Farsça ile başlamış, Türkçe'ye geçişte çok gecikilmiştir. Nüfusu yoğun şekilde Türk olan ve halkın konuşma dilinin Türkçe olduğu daha doğudaki hâkimiyet bölgelerinde ise İslâmî Türk edebiyatı Türk diliyle mahsullerini daha erkenden vermeye başlamıştır. Karahanlılar ülkesinde Şark Türkçesi 1070'te Kutadgu Bilig'i verir, Dîvânü lugāti't-Türk'te saf bir dille ve aruz vezniyle mısralar yer alır; bunları az bir zaman farkı ile XII. asra doğru Atebetü'l-hakāyık takip eder. XII. asırda yine Şark Türkçesi'nde klasik edebiyatın başlıca nazım şekillerinden biri olan rubâî varlığını hissettirirken Mâverâünnehir'den İran'a uzanan bölgede hep Farsça ile görülen edebî faaliyet henüz Türkçe bir esere ulaşamaz. Bugün İslâmî Türk edebiyatının en eski mahsulü sayılan Kutadgu Bilig ve Atebetü'l-hakāyık aruzla yazılmalarına, taşıdıkları Arapça ve Farsça kelimelere, İslâmî kültürden

gelme çeşitli unsurlara rağmen divan şiirinin mayasını teşkil eden klasik İran şiirinin belirgin akislerini göstermezler. Kutadgu Bilig'de, eserin kendisine ithaf edildiği Kâşgar Hükümdarı Tavgaç Uluğ Buğra Han için, Arap edebiyatından Fars şiirine adapte edilmiş kaside geleneğine uygun şekilde ve eserin esas nazım şekli olan mesnevi tarzında yazılmış methiyenin teşbîb (nesîb) parçasındaki tabiat tasvirinde, methiyede teşbîbe yer verilmesi dışında asıl İran kasideleriyle herhangi bir benzerlik bulunmadığı gibi klasik Fars şiirindeki unsur ve motiflerin kullanıldığını gösterecek bir taraf da yoktur. Hatta nazım şekli bakımından bile tam bir benzerlikten söz edilemez. Bütünüyle mesnevi şeklinde yazılmış olmakla beraber nazım örgüsünde millî nazım geleneğinden gelen dörtlüklerin 173 defa yer alması, hele Atebetü'l-hakāyık'ın baştan sona kadar bu dörtlüklerle yazılması, henüz klasik İran şiirinin nüfuz dairesine tam girilmemiş olduğunun ayrıca bir delilidir. Bundan başka Kutadgu Bilig'de mesnevi tarzı kafiyeleniş sisteminin de Dîvânü lugāti't-Türk'teki şiir parçalarında görüldüğü üzere Türk nazmının kendi geleneklerinde mevcut bulunduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Dîvânü lugāti't-Türk'ün getirdiği şiir parçalarının bir kısmı, Türkçe'yi aruzda denemenin başka tipte örneklerini verir. Bunlarda, sadece basit bir cüzünün kullanıldığı görülen bir parça hariç, hepsi aruzun Kutadgu Bilig ve Atebetü'l-hakāyık'ın müşterek vezni olan mütekārib bahrinden başka bahirleri üzerinde çalışılmış, kaside ve gazeldeki kafiye tertibine gidilmeksizin Türk edebiyatının kendi geleneğindeki nazım şekilleri kullanılmıştır. Arapça ve Farsça kelimelerin yer almadığı bu manzumelerden biri bir methiye olup kaside şeklinde yazılmaya pek müsait ve Kâşgarlı Mahmud da başındaki "koşuk" sözünü "kaside" diye karşılamış iken, gerek nazım şekli gerekse muhtevası itibariyle klasik İran kasidesi tesirinden herhangi bir iz taşımaması bakımından çok dikkate değer (Dîvânü lugāti't-Türk, tıpkıbasım [Ankara 1990], vr. 95ª; krş. İ. V. Stebleva, Razvitie Tyurkskih Poetiçeskih Form v XI Veke, Moskva 1971, s. 36, 163; Talat Tekin, XI. Yüzyıl Türk Şiiri, Ankara 1989, nr. LIV). Batı Karahanlı hükümdar ailesinden İlig Han oğlu İbrâhim Tamgaç Han'ın kızı ve Alparslan'ın oğlu Sultan Melikşah'ın karısı olan Terken Hatun hakkında aruzun "müstef'ilün feûlün müstef'ilün" kalıbında yazılmış bu methiye kaside gibi kafiyelendirilmeyip bütün mısraları aynı kafiyede (monorime-musarra') tertip edilmiştir. Dîvânü lugāti't-Türk'ün muhtemelen telif

tarihine yakın yıllarda, büyük bir ihtimalle bizzat Kâşgarlı Mahmud tarafından yazılmış olan bu şiirin mevcut parçalarında İran kasidesindeki motif ve unsurlara rastlanmaz.

1206 yılında tamamlanıp Delhi Sultanı Kutbüddin Aybeg'e sunulmuş olan, Fezâil-i Etrâk yolunda ve müellifi meçhul Farsça bir eserde Türkler'in yüksek medenî seviyeleri üzerinde durulurken onlarda şiir sanatının da varlığından

bahsedilerek kaside ve rubâî gibi nazımları olduğu belirtilir; örnek olarak da Şark Türkçesi ile bir rubâî metni kaydedilir. Bu bilgi, XII. asırda Türk dilinin doğu kanadında klasik edebiyatın teşekkülünü haber vermektedir (bu eser ve onu Târîh-i Fahreddîn Mübârek Şâh adı altında Fahreddin Mübârek Şah'a ait gösteren zincirleme yanlışlar hakkında bk. Meserret Diriöz, "Edebiyat Tarihimizde Gerekli Bir Düzeltme", TK, XVIII/215-216 [1980], s. 265-281). Kutadgu Bilig ve Atebetü'l-hakāyık'tan sonra XV. asrın ortalarına doğru Çağatay edebiyatının doğuşuna kadar vesikasızlıktan doğan büyük boşluk dolayısıyla bu klasik şiirin nasıl bir seyir takip ettiğini bilmek mümkün olmamaktadır. Yakın zamanlarda ele geçen bir metin bu uzun boşluk devresinden, Karahanlı bir fıkıh ve kıraat âliminin eserinin 1281 yılı Martında istinsahının tamamlanması hakkında, Şark Türkçesi ile Kutadgu Bilig ve Atebetü'l-hakāyık'taki müşterek vezinde bir gazel yazmış olan Ali b. Hüseyin el-Fârâbî adlı 110 yaşında bir edibin varlığını haber verir (Ahmed Ateş, "Şark Türkçesi İle Eski Bir Şiir ve Bir Risâle", Jean Deny Armağanı, Ankara 1958, s. 25-30). Bu manzume, klasik İran gazellerindeki âşıkane muhteva ve mazmunlardan tamamıyla uzak, sadece istinsah işinin nasıl cereyan ettiğini hikâye eden bir metin olmaktan ileri geçmez. Öte yandan XIII. yüzyıl müelliflerinden Cemâl-i Karşî'nin Mülhakātü's-Surâḥ'ta yer alan ve XII. asır yahut en geç XIII. asrın ilk yarısına ait olduğu söylenebilecek, son mısraı Şark Türkçesi ile yazılmış bir rubâî de (Köprülü, "Klasik Türk Nazmında Rubâî Şeklinin Eskiliği", Araştırmalar, İstanbul 1934, s. 115-116) bu saha edebiyatında İran klasik şiirinin bir nazım şekline geçiş yolundaki çalışmanın devam edişini göstermektedir.

Divan şiirinin asıl hüviyetini bulmuş örnekleriyle meydana çıkışı, XI ve XII. yüzyıllarda edebî dil olarak yazılı mahsullerini henüz ortaya koymamış

gözüken Batı Türkçesi yani Oğuz lehçesi sahasında ancak XIII. yüzyılda ilk ve sınırlı belirtilerini verir. İran kültür sahasına komşu bir çevrede daha XI. asırda, bu kültürün tesiri altında yeni Farsça'dan azımsanamayacak derecede kelimeler almasına karşılık kendi kelime varlığından bir kısmını unutmaya başlamış olduğu Kâşgarlı Mahmud tarafından belirtilen (Dîvânü lugāti't-Türk, tıpkıbasım, vr. 26[a]) Oğuz lehçesi Türk hânedan sülâlelerinin Gazne, Büyük Selçuklu, Hârizmşahlar ve Atabegliler'in hâkimiyet kurdukları, İranlı nüfusun ağır bastığı bölgelerde daha yazı dili olma durumuna geçmemiş bulunuyordu.

Klasik Şiirde Türkçe'nin Edebî Dil Olarak Öne Çıkışı Meselesi ve İstiklâli. İran edebiyatı hayranlığının hüküm sürdüğü bu hânedan saraylarında Ferruhî, Muizzî, Enverî, Zahîr-i Fâryâbî, Nizâmî-i Gencevî, Hüsrev-i Dihlevî gibi Türk asıllı şairler şiirlerini Türkçe değil, Arapça'nın da yerine geçerek edebiyatın asıl dili sayılmakta olan Farsça ile yazıyorlardı. Bazılarının ana dilleri namına yapabildikleri ise Farsça şiirleri arasına serpinti kabilinden Türkçe kelimeler ve ibarecikler koymaktan ileri geçmiyordu. Türkçe'nin şiirde mısra hacmine ulaşabilmesi önce mülemma'larda başlar. Mâverâünnehir'de yetişmiş olan Selçuklu devri şairi Sûzenî-i Semerkandî'nin (ö. 1173), kafiyelerinden bir kısmını Türkçe kelimelerle ördüğü mülemma' kasidesi gibi (Dîvân-ı Hakîm Sûzenî-i Semerkandî [nşr. Nasreddin-Şah Hüseynî], Tahran 1338, s. 234-235; Muhammed Avfî, Lübâbü'l-elbâb, Tahran 1333, s. 386-387; krş. Fuad Köprülü, "Klasik Türk Nazmında Rubâî Şeklinin Eskiliği", Araştırmalar, s. 120) çeşitli mülemma'lar Farsça'nın içinden yavaş yavaş Türkçe'yi de hissettirmeye başlar.

Türkçe'nin Batı kesiminde saraylarda ve kültür merkezlerinde edebiyat dili olmaktan uzak kalışının ne zamana kadar sürdüğü tam olarak bilinmemektedir. Klasik şiirin Oğuz lehçesiyle ne zaman ve nerede yekpâre şekilde yazılmaya başladığı, nasıl bir seyirle Farsça'nın yerine bu edebiyatın ifade vasıtası haline gelebildiği hususu, bu yolda ilk denemeler ve ön vesikalar elde olmadığından edebiyat tarihimizin henüz halledilmemiş bir meselesidir.

Bu ortamda, Nizâmî-i Gencevî'nin Türk diline karşı yüksek tabakanın tutum ve zihniyetini aksettiren bir ifadesini hatırlamak yerinde olacaktır.

Hâkān-ı Kebîr Minûçihr'in oğlu Şirvanşah Hükümdarı Celâlüddevle ve'd-dîn Ebü'l-Muzaffer Ahsitan, 1188'de Nizâmî'den Leylâ ve Mecnûn'un macerasını kendi namına kaleme almasını isterken gönderdiği mektupta konuyu yazacağı dilin Arapça veya Farsça olması dileğini özellikle belirtir ve, "Türkler'in sıfatı bizim uyabileceğimiz bir sıfat değildir. Türkler'e yaraşır söz söylemek bize yakışmaz, zira yüksek soydan bir kimseye yakışacak olan öylece yüksek söz olmalıdır" yolunda bir ifade kullanır. Bazılarının, bununla Gazneli Sultan Mahmud'a telmihte bulunulduğu şeklindeki yorumlarına ve, "Bizim vefamız Türkler'inki gibi değil, ahdimiz Türk Sultanı Mahmud'unki gibi de değil ki kırılsın" (Nizâmî, Nâme-i Leylî vü Mecnûn [nşr. Vahîd-i Destgirdî], Tahran 1313 hş., s. 26) diye açıklamalarına karşı, orada doğrudan doğruya Türkçe'nin kastedilmiş olduğu üzerinde durularak bu tarz yorumlanmayı haklı gösterecek hükümler yürütülmüştür. Nizâmî-i Gencevî'nin, kasten birkaç mânaya çekilecek surette yazdığı bu ifadelerinde, devrin saray insanının Türkçe'yi kendisine ve içinde bulunduğu yüksek muhite lâyık bir dil görmeyen tavrı ortaya çıkar. Onun ifadelerinin bu yönden yorumlandığı bazı tercümelerini, meselenin daha iyi görülebilmesini sağlamaları bakımından zikretmek yerinde olacaktır: "Bak, hikâyeyi yazarken Türk sıfatlık bize vefa değil (Türk'e benzemek bizim için vefasızlıktır). Türkçe konuşmak bize yakışmaz ve lâyık değildir. Yüksek sülâleden doğan atama yüksek söz (konuşmak-dil) lâzımdır" (Resulzâde Mehmed Ali, "Genceli Nizâmî", AYB, nr. 31-32 [1934], s. 275-276); "Türkçe ifade tarzı bana sâdık değil/Türkler'e mahsus sıfat bana lâyık değil/Asilzâdelere kim ki neslen ulaşır, onlara âlî üslûp, âlî dil yaraşır" (E. M. Demirçizâde, Âzerî Edebî Dili Târihi, Bakü 1967, s. 68 ve bununla ilgili açıklama ve muhâkemeler, s. 68-69); "Türk dili yaramaz şah neslimize/Eksiklik getirir Türk dili bize/Yüksek olmalıdır bizim dilimiz/Yüksek yaranmıştır bizim neslimiz" (Alâeddin Mehmedoğlu Aliyev, "Türk Dünyasının Ölmez Şairi", MK, nr. 90 [Kasım 1991], s. 67).

Türklüğün, XI. asrın ikinci yarısından itibaren yeni ve kesintisiz bir hâkimiyet kurduğu Anadolu Selçukluları Türkiyesi'nde, yerleşme devresinin ilk gaileleri aşılıp siyasî ve iktisadî istikrara erişildiği XII. asrın ikinci yarısından sonra, İzzeddin Kılıcarslan zamanından bu yana edebiyat dili sıfatı ile Arapça'dan daha da öne çıkan Farsça'nın şiirde, hükümdar ve devlet erkânının saraylarında rakipsiz bir hâkimiyet ve rağbet elde ettiği

bilinmektedir. Sultan ve emîrlerin himayesinde devrin ünlü İran ediplerinin yanı sıra çeşitli ülkelerden ilim ve düşünce adamlarının bir araya geldikleri saraylar ve medreseler Fars diliyle büyük bir edebî ve ilmî faaliyete sahne olmakta, bu dilde birçok fikir ve edebiyat eseri meydana getirilmekteydi (Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 245-247; Ahmed Ateş, "Hicrî VI-VIII. [XII-XIV.] Asırlarda

Anadolu'da Farsça Eserler", TM, VII-VIII/II [1945], s. 94-135). Nisbelerinden Anadolu'da doğdukları veya burada yetiştikleri anlaşılan yerli şairlerin eser ve şiirlerini hep Farsça ile yazdıkları bu devrede Türk diliyle yazılı bir edebiyattan henüz nişan dahi yoktur.

Görülen şudur ki adı geçen bu merkezlerdeki Türk asıllı şairler, divan edebiyatı dediğimiz İran edebiyatı estetiğinin mahsulü klasik şiire ilkin kendi ana dilleri yerine Farsça ile başlamışlardı. Bu şiirde Türkçe'ye geçiş azdan aza küçük denemelerle olacaktı. Mülemma'lar, Farsça mısralar arasındaki Türkçe kelimeler bu geçişin ilk basamakları, ilk habercileridir. Farsça'dan Türkçe'ye geçiş vâkıası, içinde bulunulan bölgelere ve oralarda mevcut değişik şartlara göre olmuştur.

Anadolu'da Türk diliyle yazılı bir edebiyata varışta gözden kaçırılmaması gereken diğer bir husus, bölgede gittikçe kuvvet kazanmaya başlayan tasavvuf cereyanıdır. XIII. asrın ilk çeyreğinin sonlarına doğru Moğol istilâsından kaçıp Anadolu'ya gelen birçok büyük sûfînin tesiriyle I. Alâeddin Keykubad devrinden (1220-1237) başlayarak tasavvufî düşünce hız kazanır. Öte yandan yine aynı sebeplerle bu defa Orta Asya ve özellikle Horasan sahasından Türkmen şeyh ve dervişleri de bu çağda akın akın Anadolu'ya gelirler. Büyük merkezlerde Farsça bilen şehir halkına aynı dille hitap eden eserler yanında, tasavvuf fikriyatını geniş halk tabakalarına yaymak şevkiyle yazılan dinî ve tasavvufî eserlerde Oğuz Türkçesi edebiyat ve yazı dili hüviyetiyle kendini göstermeye başlar. Böylece XIII. asrın ilk yarısı içinde, doğrudan doğruya Farsça bilmeyen bir kitleyi irşad gayesini güden Türkçe dinî-tasavvufî bir edebiyatın doğuşuna şahit olunur.

Oğuz Türkçesi'nin Anadolu'daki ilk şairlerinden biri sayabileceğimiz Horasanlı Ahmed Fakih'in, hakkındaki farklı ölüm tarihlerine göre 1220'den yahut en geç 1250'den önce yazılmış olan Çarhnâme'sinde bu

edebiyatın günümüze gelebilmiş en eski örneğiyle karşılaşılır. Diğer taraftan 1228’de Konya’ya gelmiş olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin şiirinde Türkçe, başlı başına bir manzume çapına çıkamasa da beyit seviyesine yükselen dağınık ifadeler halinde kendini gösterir. Oğlu Sultan Veled’de ise Türkçe çok daha ileri bir mevki kazanır. Sultan Veled’in büyük Farsça divanında Türkçe, dağınık mısra, beyit ve mülemma‘lardan ibaret kalmayıp sayısı on ikiyi bulan gazelin başından sonuna kadar yer alabilecek duruma gelir. Sultan Veled bununla da yetinmeyerek İbtidânâme’sinin (telif tarihi 1291) yetmiş altı beytiyle Rebabnâme’sinin (telif tarihi 1301) 162 beyitlik bir bölümünü de Anadolu Türkçesi ile meydana getirir. Gerek 10.000 beyitlik İbtidânâme’sinde gerekse 8000 beyitlik Rebabnâme’sinde Türkçe’ye hâkim olamadığını bildiren sözlerinde onun aruzlu ifadede nasıl zorlandığı, bu yüzden her ikisinde ara yerde yaptığı bu Türkçe çıkışlardan sonra söyleyeceklerini daha rahat anlatabilmek için yine Farsça’ya döndüğü görülür.

Farsça yazılmış olsalar da Mevlânâ Celâleddin’in, Dîvân-ı Kebîr’ini dolduran gazellerdeki aşk terennümleriyle Anadolu’da klasik edebiyata hazırlayıcı bir tesir yarattığı şüphesizdir. Sultan Veled’in Türkçe mısraları ise daha sonra geleceklerin bir nevi öncülüğünü yapar (Mevlânâ Celâleddin ve Sultan Veled’de Türkçe sözler için bk. M. Şerefeddin [Yaltkaya], “Mevlânâ’da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler”, TM, IV, 1934, s. 111-168; Mecdud Mansuroğlu, “Celalüddin Rumı’s türkische Verse”, UAJ, XXIV, 1952, s. 106-115; a.mlf., “Mevlânâ Celâleddin Rûmî’de Türkçe Beyit ve Kelimeler”, TDAY [1954], s. 207-220; Feridun Nâfiz Uzluk, Mevlânâ’da Türkçe Sevgisi, TDl, nr. 41 [1 Şubat 1955], s. 270-279; Veled Çelebi, Dîvân-ı Türkî-i Sultan Veled, İstanbul 1341; Mecdut Mansuroğlu, Sultan Veled’in Türkçe Manzumeleri, İstanbul 1958).

Anadolu’da Divan Şiirinin Başladığı Çağ. Anadolu sahasında XIII. asırdan ele geçebilmiş edebî mahsullerde Türkçe dinî-tasavvufî ve didaktik bir mihver etrafında dönerken divan edebiyatının estetik hüviyetini ve unsurlarını aksettiren lâdinî ve lirik şiire nasıl ve ne zamandan beri geçilmiş olduğu henüz aydınlanmamış bir meseledir. M. Fuad Köprülü’nün araştırmaları ile, XIII. asırda divan şiirinin ilk ve gerçek temsilcileri sanılmış olan Hoca Dehhânî ile Şeyyad Hamza’nın daha sonraki devre ait oldukları gerçeği ortaya çıkmaktadır. Onları XIII. asırdan XIV. asra almak

gereği karşısında XIII. asır için yine bir boşluk bahis konusudur. Şeyyad Hamza'nın XIII. asır şairi olmayıp XIV. asırda yaşadığı ve 1348'de henüz sağ olduğu bugün kesin surette anlaşıldığı gibi (Metin Akar, "Şeyyad Hamza Hakkında Yeni Bilgiler", MÜTAD, II [1986], s. 1-14), şimdi de Fuad Köprülü tarafından III. Alâeddin Keykubad devri (1297-1302) şairi gösterilip ("Selçukîler Devrinde Anadolu Şairleri: Hoca Dehhânî", HM, nr. 1 [2 Kânunuevvel 1926], s. 4-5; "Selçukîler Devri Edebiyatı Hakkında Bazı Notlar", a.g.e., nr. 103 [15 Teşrînisâni 1928], s. 4; "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları", TTK Belleten, VII/27 [1943], s. 396-397) daha sonra zamanını, başka bir araştırmacının ise I. Alâeddin Keykubad çağına (1220-1237) almaya çalıştığı (Hikmet İlaydın, "Anadolu'da Klasik Türk Şiirinin Başlangıcı", TDl, nr. 277 [Ekim 1974], s. 765-774) Hoca Dehhânî'nin 1361'de daha hayatta bulunduğu ve Anadolu'dan henüz ayrılmadığı gerçeği ile karşı karşıya gelinmektedir (Ömer Faruk Akün, "Dehhânî Divan Şiirinin Anadolu'da İlk Temsilcisi ve Selçuklu Devri Şairi mi İdi?", XII. Türk Tarih Kongresi'ne hazırlanan basılmamış tebliği [1994]).

Ortada XIII. yüzyılda doğuşunu gösterecek metinlerinin bulunmamasına karşılık XIV. asrın daha ilk çeyreğine gelindiğinde divan şiirini temsil edebilecek mahiyette eserlerle karşılaşılmaya başlanır. Henüz bu devirden kalma Türkçe divanlar görülmemekle beraber asrın ilk yarısı içinde iyiden iyiye teşekkül etmiş bir mesnevi edebiyatı kendini gösterir. Bunlar, divan şiirinin Anadolu'da bilinebilen en eski şairlerinden bazılarının isimlerini haber vermektedir. Şeyyad Hamza ile Dehhânî de bu asırda ve bunlar arasında asıl yerlerini alırlar. Hayatı asrın ikinci yarısında da devam eden Dehhânî'nin şiirlerindeki gelişmiş seviye, kendisine gelene kadar Batı Türkçesi ile olan klasik şiirde geçirilmiş bir hazırlık ve tecrübe devresinin varlığını göstermektedir. Dehhânî'nin nazîre söyledikleriyle kendisine nazîre söyleyen divan şairleri, geçirilmiş olan böyle bir devreyi mutlaka kabul etmeyi gerekli kılarlar. Aynı durum Âzerî edebiyatında da Âzerî sahasında klasik edebiyatın Türkçe yazmış en eski şairi olarak bilinen Hasanoğlu'nda görülür. XIII. asır sonları ile XIV. asır başında yaşadığı anlaşılan bu şairin şiirlerindeki ileri seviye, Âzerî klasik edebiyatında divan şiirinin ilk denemeleri olmanın çok ötesinde bir işlenmişlik ve gelişmişliğe delâlet etmektedir.

XIII. asır Anadolu’sunda ilk filizlerini vermeye başlayan ve önünde, klasik şiiri Türkçe ile söyleyişin bu kesimde daha önceye ait tecrübelerden gelen bir birikim bulunmayan divan şiiri, acaba Anadolu dışında başka sahalarda başlamış böyle bir tecrübenin örneklerini tanımış

mıydı? Klasik şiirin Farsça’dan çözülüşü ve Türkçe mısraa geçişin gerçekleşmesi hangi bölgede olabilirdi? Bu yolda geçirilmiş bir tecrübeyle hangi kesim kendisine kılavuzluk yapabilirdi? Bu kesimden Anadolu’ya vuku bulmuş bir şairler göçü bahis konusu olabilir mi? Bu hususlara geçmeden önce belirtmeliyiz ki bu devreye ait henüz ele geçmemiş denemelerle bunları yapan şairlerin bilinmezliği aşılıp da XIV. asra gelindiğinde, kökü daha evvele uzanan ilk birikimlerle kendine bir mâzi kazanmış divan şiirinden şair isimleri ardarda ortaya çıkmaya başlar. Görülen şudur ki geçirilmiş bir tecrübeler devresinden sonra klasik edebiyat XIV. asırda hemen her koldan eser verebilecek bir seviyeye ulaşmıştır.

Mevlânâ Celâleddin’in, içinde Türkçe kelimeler bulunan bazı mısraları bir yana bırakılırsa bugün için Anadolu’da aruzun en eski şairi sayılan Ahmed Fakih ile Mevlânâ’nın Mesnevî-i Manevî’si yolundaki Garibnâme adlı büyük mesnevisi ve gazelleriyle Türkçe tasavvufî edebiyata temel koymuş Âşık Paşa yanında Dehhânî ve Hasanoğlu’nun da Horasan asıllı olduklarına dikkat edildiğinde bunun bir tesadüf olmanın çok ötesinde bir durumu ifade ettiği anlaşılır. Bu vâkıa iyi değerlendirilince Horasan’ın bir kültür ve edebiyat havzası olarak Anadolu’da klasik Türk şiirinin doğuş ve gelişmesinde nasıl bir role sahip olduğu belli olur. Mevcut delil ve veriler karşısında, Anadolu ve Âzerî sahasına intikal etmeden Oğuz lehçesiyle klasik edebiyatın önce Horasan kültür havzasında geçirilmiş bir tecrübe ve hazırlık devresi olduğu kolayca söylenebilir. Türk filolojisinin Horasan bölgesi Oğuzcası ile Anadolu Selçukluları Türkçesi arasında bir fark bulunmadığına dair vardığı netice ile bu husus filolojik yönden de desteğini bulmaktadır (bu lehçe yakınlık ve beraberliği için bk. Zeynep Korkmaz, “XI-XIII. Yüzyıllar Arasında Oğuzca”, TDAY [1973-1974], s. 41-48; Gerhard Dörfer, “Das Vorosmanishe [Die Entwicklung der Oghuzischen Sprachen von den Orchoneninschriften bis zu Veled]”, TDAY [1975-1976], s. 81-131; a.mlf., “Das Chorasan-türkische”, TDAY [1977], s. 127-204).

Moğol istilâsı önünde XIII. asrın ortalarından itibaren mütemâdiyen batıya

doğru akmakta olan Oğuz kütlelerinin Anadolu'da kesifleştirdiği Türk nüfusun tesiriyle Farsça karşısında gittikçe kendini kabul ettiren Türkçe, Anadolu Selçuklu Devleti'nin son devresinde Karamanoğlu Mehmed Bey hadisesinde olduğu gibi Farsça üzerindeki tazyikini çok belirgin bir hale getirir. Farsça'nın hâkimiyeti çözülerek yazı dili olarak filizlenmeye başlayan Batı Türkçesi, Selçuklu Devleti'nin yerini alan ve baştan başa Türk toprağı olmuş Anadolu beyliklerinde Farsça'dan anlamayan hükümdar ve beylerin saraylarında artık itibar mevkiine geçmeye başlar. Bunlar arasında, şairler ve ilim adamları için ötekilerden çok daha güçlü bir himaye ve teşvik merkezi olan Osmanlı sarayında ise divan şiiri için gerekli bütün şartlar hazır bulunmaktaydı. Sultan Orhan zamanında (1324-1360) Osmanlı ülkesinde kurulan medreselerden başlayıp Sultan I. Bayezid devrinde (1389-1403) teşekkül eden saray hayatı ile de alt yapısı hazırlanmış olan divan şiiri, daha Yıldırım Bayezid zamanında ünlü şairlerini vermeye başlamış bulunuyordu. Siyasî hâkimiyet sahasını genişletme emelleri yanında kültür ve sanat rekabetinin hüküm sürdüğü bir ortamda şairlerin, birinden öbürüne transfer olduğu beylikler arasında Osmanlı sarayı şairler için en cazip ve gelecek vaad eden bir merkez haline gelmiş, divan şiirinin mümessilleri en emin ve sürekli himayeyi burada bulmuşlardı. Osmanlı ülkesinde şiir, sarayın yanı sıra zamanla devreye girecek yeni yeni kültür ve himaye çevrelerinin de katılmasıyla birlikte çağdan çağa zenginleşerek Türkçe'nin diğer edebî lehçeleri arasında en verimli edebiyat kolunu teşkil edecekti. XIII. asır kapanıp XIV. asır başlarken birkaç şair ve eser isminden ibaret gözüken bu büyük ve çok sürekli edebî ocak, etrafında asırdan asıra yüzlerce şair yetiştirip yeni yeni isimlerle kat kat büyüyüp genişleyerek altı yüzyıl süren yürüyüşü içinde muazzam bir şair kadrosu ile birlikte edebiyat tarihindeki yerini alacaktır. Divan edebiyatı bir nevi ekol olarak şiirde altı yüzyılı tutmuş bir mâziye sahip olmak gibi Batılı milletlerin edebî hayatlarında görülmedik bir hadise teşkil edecektir.

Klasik Türk Şiirinin Yayılım Sahası. Divan şiiri, Türkçe'nin edebî dil olarak Farsça'nın yerini aldığı Beylikler devrinden başlayarak kendisini temellendiren gelişmesini sürdürür ve Osmanlı asırlarında bütün gelenekleriyle zenginleşme yolunu tutarken kendisi dışında Kıpçak, Hârizm ve Âzerî sahası edebiyatları da büyük sayılamayacak lehçe farklılıkları içinde klasik şiirin ilk verilerini Türk edebiyatına kazandırırlar. Kutadgu Bilig ve Atebetü'l-hakayık'tan sonra araya iki asırlık bir duraklama ve

boşluk devresi girmiş gözüken Şark Türkçesi'ndeki klasik edebiyat yavaş ve sessiz bir yürüyüş içinden Çağatay lehçesi adı altında biraz daha farklılaşmış, yeni hususiyetler kazanmış bir dille XV. asrın hemen başından itibaren tekrar sahnede görünür. Asrın ikinci yarısında ise divan şiiri estetiğinin bu lehçede büyük ve parlak mümessili olur. Timurlular çağında altın devrine giren bu lehçenin divan şiiri Sekkâkî'den Ali Şîr Nevâî'ye doğru devamlı bir gelişme ve zenginleşme çizgisi takip eder. Osmanlı Türkçesi Farsça'yı kendine bir rakip olmaktan çıkarıp mücadele sahasından silmişken Çağatayca, şiir ve edebiyatının bu zenginlik devresinde de Farsça ile hâlâ mücadele etmek, kendini ona karşı savunmak mecburiyetinde kalır. Sonraki asırlar içinde sönükleşen ve yeni başka lehçelere iltihak eden bu edebiyatlar içinde Âzerî edebiyatı hayatını büyük simalarla devam ettirir.

Diğer Türk lehçelerinde klasik şiir XVI. asırdan sonra büyük şairler yetiştirmez olurken Osmanlı divan şiiri XIX. asra kadar daha birçok yeni üstat, büyük şair vermeye devam eder.

Divan Şiirinde Gelenekler-Formaliteler. Divan şiirini dış ve iç yönleriyle tanıma yolunda ilkin umumi çerçevede bazı ön bilgilerden hareket etmek gerekecektir.

Divan Şairinin Edebiyat Adı: Mahlas. İlk dikkate çarpan nokta, divan şairlerinin edebiyat dünyasına kendi adları ile çıkmadıklarıdır. Bu edebiyatta her şair, şiirlerinde kullanmak üzere "mahlas" denilen takma bir edebiyat adı alır. Şair daha şiirde ilk adımlarını atmaya başlarken esas adı yerine kendisini edebiyat

dünyasına tanıtacak bir başka isim seçer. Bazan bu şairlik ismi kendisine üstatları veya yakın çevresindeki başka bir şair tarafından verilir. Çok defa bu, mahlası veren şairin kaleminden çıkmış "mahlasnâme" adını taşıyan bir şiirle ayrıca tesbit ve ilân edilir. Divanlarda bu mahlasnâmelere sık sık rastlanır. Asıl adı Esad olan Şeyh Galib'e "Galib" mahlasını bulan Neş'et'in divanı, içinde pek çok mahlasnâmeye yer vermiş olması bakımından özellikle zikre değer. Rastgele seçilmeyen mahlasta şairin karakterini veya önde gelen bir eğilimini, yahut da gönlünde yaşattığı bir vasfı aksettirmesine dikkat edilir. Her mahlas bilerek ve özenilerek alınmıştır. Bazı şairler başlangıçta aldıkları mahlaslarını daha sonra değiştirmişler,

yerine başka, hatta onun tamamen zıddı bir mahlas almışlardır. Meselâ ünlü hezel şairi Sürûrî önce Hüznî mahlası ile şiire başlamışken daha sonra mizacına ve şiirlerinin havasına daha uygun düşen Sürûrî mahlasını benimsemiştir. Şuarâ tezkireleri ve hal tercümesi kaynaklarında böyle mahlas değiştirmeler hakkında çeşitli bilgilere rastlanır. Bunlar erken bir çağda olduğu için şairler asıl şöhretlerini sonradan aldıkları mahlasları ile yapmışlar, divanları bu son mahlasları ile tanınmıştır.

Bir kısmı İran şairlerinden özenilerek alınmış olan bu mahlaslar, çok defa bir şairde kalmayıp başka şairler tarafından da benimsenmek suretiyle ortaklaşa bir hüviyet kazanmaktadır. Bu durum, aynı mahlası taşıyan şairlerin şiirlerinin birbirleriyle karışmasına, birininkinin diğerine mal edilmesine yol açmıştır. Bazı şairler, mahlaslarının başkalarınınki ile karışmasından korkarak herkesin kolayca kullanmaktan çekineceği mahlaslar seçmek istemişlerdir. Bu düşünce, bunun en çarpıcı örneğini veren Fuzûlî'nin, olumsuz bir mâna taşıyan böyle bir mahlası almasındaki sebebi anlattığı şu satırlarda bütün açıklığı ile ifadesini bulur: "Şiire başladığım zamanlar her gün bir mahlası beğeniyor, bir müddet sonra aynı mahlası kullanan bir şaire rastlayıp aldığım mahlası değiştiriyordum. Nihayet anlaşıldı ki benden evvel gelen şair dostlarım ibarelerden ziyade mahlasları kapışmışlar. Düşündüm, eğer şiirde başkaları ile müşterek bir mahlas alırsam muvaffak olamadığım takdirde bana yazık olur. Muvaffak olursam mahlas ortağıma zulmetmiş olurum. Bu benzerliği ortadan kaldırmak için "Fuzûlî" mahlasını aldım ve ortaklarımın bana zulmedip beni muztarip etmelerinden kurtulmak için mahlasımın himayesine sığındım. Bu lakap kimsenin hoşuna gitmeyeceğinden bir başkasının bana ortak çıkarak beni rahatsız etmeyeceğine karar verdim. Hakikaten de bu lakabı almakla ortaklıktan bana gelebilecek üzüntülerin kapısını kapadım ve şiirlerin karışması endişesinden kurtuldum" (Ali Nihad Tarlan, Fuzulî'nin Farsça Divanı Tercümesi, İstanbul 1950, s. 6-7; krş. Fuzûlî, Farsça Divan [nşr. Hasibe Mazıoğlu], Ankara 1962, s. 10-11). Nitekim kendisinden sonra onun mahlasına heveslenenler çıkmamıştır. Nâbî de böyle hareket etmiş, başkalarına çekici gelmeyecek bir mahlas bulmuştur. Nâdir olmakla beraber bazı şairler Türkçe ve Farsça şiirlerinde ayrı mahlas kullanmışlardır. XIV. asrın başlarında yaşamış olan Âzerî şairi Hasanoğlu Türkçe şiirlerini Hasanoğlu mahlası ile yazarken Farsça manzumelerinde bunun o dilde karşılığı olan Pûr-i Hasan mahlasını kullanmaktaydı. Ali Şîr Nevâî de

Farsça şiirleri için Fânî mahlasını tercih etmiştir.

Mahlasların büyük çoğunluğu, Farsça nisbet ekiyle birlikte işaret edilen bir hal ve vasfı ifade eder: Hayâlî, Basîrî, Hâletî, Emrî, Cevrî, Fazlî, Nâdirî, Nisbetî, Hisâlî, Kerîmî gibi. Mahlasları bazı kategoriler içinde değerlendirmek, onlara hâkim olan zihniyet ve imajların çok daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bunlar arasında psikolojik bir tutum ve vasfı aksettirenler hemen dikkati çeker: Fevrî, Huzûrî, Hürremî, Gamî, Neşâtî, Mâtemî, Sürûrî, Figanî, Şevkî, Hüznî, Safâî, Nâlişî, Sükûnî, Zârî... Kazanılmış bir meziyeti, itiyat haline gelmiş bir davranışı bildirenler en sevilmiş, en tercih edilmiş mahlaslardandır: Azmî, Cezmî, Merâmî, Murâdî, Bezmî, Mahremî, Refîkî, Hemdemî, Ülfetî, Ünsî, Niyâzî, Edâyî, Duâyî, Hamdî, Şükrî, Rızâî, Sâcidî, Zikrî, Sücûdî, Abdî, Mutîî, Kabûlî, Rağbetî, Gayretî, Va‘dî, Ümîdî... Bir grup mahlasta ise üstünlük iddiası vardır: Ulvî, İzzetî, Bülendî, Re’fetî, Rif‘atî, Refîî, Kebîrî, Hâkanî, Hüsrevî, Ferîdî, Arşî, Evcî... Bir kısım şair de kendilerine cennete liyakat, ilâhî makama yakınlık nisbet eden mahlaslara yönelmiştir: Adnî, Firdevsî, Bihiştî, Huldî, Kevserî, Riyâzî, Hüdâyî, İlâhî, Ledünnî, Kurbî, Yakınî... Bazı şairler tabiattan alınma şairane mahlaslar taşımak isterler: Bahrî, Mevcî, Âbî, Revânî, Gülâbî, Deştî, Fezâyî, Âfitâbî, Şemsî, Mihrî, Hâverî, Necmî, Ahterî, Hilâlî, Bedrî, Âteşî, Berkı, Ra‘dî, Nehârî, Şâmî, Bahârî, Hazânî, Nesîmî, Sabâyî, Andelîbî, Kebûterî, Nebâtî, Nergisî... Öte yandan mahviyet, kendini hor görme, bir düşkünlük hali, bir hayat ârızası veya talihsizlik bildiren mahlaslara da tâlip olunmuştur: Gubârî, Türâbî, Hâkî, Zaîfî, Za‘fî, Sâilî, Fakırî, Gedâyî, Garîbî, Cüdâyî, Fırâkı, Hicrî, Esîrî, Nahîfî, Nizârî, Aczî, Mahvî, Helâkî, Cevrî, Cefâyî, Fânî, Fenâî, Günâhî, Özrî... Bazı mahlaslar ise bir kavram etrafında bir daire halinde toplanır: Bedîî, Beyânî, Fasîhî, Fehmî, Fikrî, Kelâmî, Lafzî, Lisânî, Güftî, Levhî, Makalî, Nutkî, Meâlî, İlmî, Fennî, Fünûnî... İntisap edilen bir şahsiyetten veya babanın meslek ve pâyesinden gelen mahlaslar da vardır: Askerî, Buhârî, Ca‘ferî, Destârî, Gülşenî, Mekkî, Mîrî, Muîdî... Bazı şairlerin mahlasları doğrudan doğruya meslekleriyle hüner sahibi oldukları iş ve sanatlardan alınmıştır: Kâtibî, Nişânî, Harîrî, Kandî, Muammâyî, Nakşî, Nigârî, Na‘tî, Şehdî, Huffî... Mûsikişinaslar: Nâyî, Makamî, Negamî... Tabipler: Şifâî, Tabîbî, Tırâşî (cerrah). Bazı mahlaslarda şair zevke düşkünlüğü ilân eder: Keyfî, Meşrebî, Rindî, Mezâkı, Ayşî, İşretî, Mestî, Nûşî, Sabûhî, Sâgarî...

Bütün bunların yanında bir de doğrudan doğruya isim yapısında olan mahlaslar seçilmiştir. Bunlar da ötekiler gibi bir meziyeti, ağır basan bir hususiyeti ifade ederler: Nedîm, Selîm, Sâlim, Âsım,

Galib, Kâmil, Edîb, Zarîf, Nazîf, Münîf, Âkif... Bu tip mahlaslardan bazıları şairin esas isminden gelir: Azîzî (Abdülaziz), Bâkî (Abdülbâkî), İnâyet (İnâyetullah), Azîzî (Aziz), Mesîhî (Mesih). Çok az sayıda şair de mahlas yerine kendi isimlerini kullanmıştır. Meselâ Veliyyüddinzâde Ahmed Paşa, Tâcîzâde Ca'fer, Taşlıcalı Yahyâ, Şeyhülislâm Yahyâ, Cem Sultan, Fıtnat gibi.

Şair Osmanlı şehzade ve sultanları dahi hükümdar olarak şöhretlerine rağmen divan şiirinin teşrifatına uymuş, kendilerine mahlas seçmişlerdir: Murâdî (II. Murad), Avnî (Fâtih Sultan Mehmed), Adlî (II. Bayezid), Selîmî (Yavuz Sultan Selim), Harîmî (Şehzade Korkut), Muhibbî (Kanûnî Sultan Süleyman), Şâhî (Şehzade Bayezid), Adnî (III. Mehmed), Bahtî (I. Ahmed), Fârisî (II. Osman), Vefâî (IV. Mehmed), Ahmed (II. Ahmed), Necib (III. Ahmed), Cihangir (III. Mustafa), İlhâmî (III. Selim).

Mahlasların içinde en az rastlananı yer adlarından alınmış olanlardır: Rûmî, Gülşehrî, Niksârî.

Görüldüğü üzere bütün bu mahlaslar Arapça ve Farsça'dan gelmektedir. İsme "oğlu" sözünün ilâvesiyle yapılmış Hasanoğlu, Manyasoğlu, Hâkîoğlu gibi yarı Türkçe mahlaslar XV. asırdan sonra görülmez olmuştur. Doğrudan doğruya Türkçe olan, XV. asır içinde bile birkaç tane olmaktan ileriye gidemeyen Köylüce, Dökmeci, Tutmacı mahlasları, bir daha benzerleri görülmeyecek mahlaslar olarak kalırlar.

Bir manzume hariç Kadı Burhâneddin ile Kemal Paşazâde (İbn Kemal) şiirlerinde mahlas kullanmaya lüzum görmemişlerdir.

Bazı şairlerin mahlasları onların asıl adlarını unutturmuştur. Meselâ Fuzûlî mahlası onun asıl adını öyle silmiştir ki kendisinden bahseden tezkire müelliflerine bile meçhul kalmış, ancak XVII. yüzyılda Kâtib Çelebi tarafından tesbit edilebilmiştir.

İmza hükmünde olan mahlasın manzumede belli bir yeri vardır; bu çoğunlukla makta‘ beytinde yani son beyitte olur; kasidelerde de sonlara doğru tac beyitte yer alır. Gazelden küçük nazım şekillerinde ise (rubâî, nazım, kıta) mahlas kullanılmamaktadır.

Şairin Bütün Şiirlerini Toplayan Tek Kitap: Divan. İsim meselesi yanında dikkat edilecek diğer farklı bir durum da şairlerin, hayatlarının çeşitli zamanlarında yazdıkları şiirleri ayrı ayrı ve her biri başka adda eserlerle ortaya koymak yerine "divan" diye anonim bir ad altında tek kitapta toplamalarıdır. Matbaa ve ona bağlı olarak basılı kitap ve dergi gibi yayını kolaylaştıracak imkânların bulunmaması neticesinde, şiirleri biriktikçe onları bir köşede fazla tutmadan, dilediği bir tertiple ardarda kitaplaştırma yolunu tanımamış olan şairden beklenen, şiirlerini gelenekleşmiş bir çerçeveyi dolduracak bir birikime ulaştıktan sonra "divan" adıyla tek bir kitapta topluca ortaya koymasıdır. Bu ise ilhamının rüzgârına kapılarak bir hamlede bir şiir kitabı yayımlamaya benzemeyen, kendine mahsus bir protokolü olan ve uzunca bir bekleyişi gerektiren bir işti. Usul ve şartlarınca divanını tertibe gitmeden önce yazdığı her yeni şiiri ilkin dost çevresinde şiir meraklılarının buluştukları, her biri şairler bucağı olmuş, şiir sever, hatta kendileri de şair olan esnaf dükkânlarında, içki meclislerinde, kapıları kendisine açılmışsa devam edilen konak veya saraylarda şairin bizzat okuması ile edebiyat âlemine giriyor, elinde yazılı olan kâğıttan istinsah edilerek şiir mecmualarına geçiyordu. Çeşitli zamanlarda çeşitli münasebetlerle söylenmiş gazeller, makam sahibi büyüklere verilmek için fırsat kollanılmış kasideler, methiye ve tarihler, şairin diğer nazım şekillerindeki deneme ve arayışları ile divanını kurmaya doğru bir adım oluyordu. Etrafına okuduğu, verdiği veya vermediği şiir çalışmalarını bu şekilde sürdüren şairin gayesi, bu yazageldikleriyle sonunda bir gün divanını tertipleyebilmek, divan sahibi bir şair olmak gibi kendisine itibar getirecek bir pâye kazanabilmektir.

Divan edebiyatında kendini hemen belli eden diğer bir taraf, şiirlerin kendilerine mahsus, her birinde başka başka olan birer isim taşımamalarıdır. Bunun yerine nazım şekillerine, rediflerine, kafiyelerinin son harflerine göre "eyler gazeli", "su kasidesi", "kerem kasidesi", "kasîde-i lâmiyye", "kasîde-i tâiyye" gibi, yahut kasidenin teşbîb kısmındaki konuya göre "hazâniyye", "bayramiyye" gibi adlandırmalarla bu anonimlik biraz

giderilir. Ancak bu adlandırmalar da has isim değil cins ismi seviyesindedir. Aynı şekilde tevhid, na‘t, mi‘râciyye, sâkînâme gibi ait oldukları nazım nevileri yönünden bir adlandırış bahis konusudur.

Divan dışında kalan mesnevi kabilinden müstakil eserler hususi bir ad alabilmektedir. Genişçe bir macerayı hikâye eden mesneviler Yûsuf u Züleyhâ, Leylâ ve Mecnûn, Şâh u Gedâ, Şem‘ u Pervâne, Hüsn ü Aşk, Ferhadnâme, İskendernâme gibi esas kahramanlarına göre; konuları didaktik olanlar, küçük küçük hikâyeleri anlatanlar Hilyetü'l-efkâr, Nefhatü'l-ezhâr, Suhbetü'l-esmâr, Cilâü'l-kulûb, Riyâzü'l-gufrân, Nakş-ı Hayâl, Hayrâbâd, Gencîne-i Râz, Gülşen-i Râz, Gülşen-i Aşk, Gülşen-i Envâr gibi süslü adlar taşırlar. Bazan da esere ad, sonuna "nâme" sözü eklenmiş konusundan gelir: Pendnâme, firkatnâme, sergüzeştnâme, Harnâme, Hûbannâme, Zenânnâme, surnâme, Selimnâme, Süleymannâme, gazavatnâme gibi.

Mevcut edebî telakkiye göre belirli kategorideki şiirlerle belirli bir kadroyu dolduracak hale gelmesi gereken bir divan, şairin edebî hayatının hemen erken bir devresinde değil zamanın getirdiği bir birikim sonunda, çok daha ileri bir çağında meydana çıkmaktadır. Divanını tertip edene kadar yazdıklarını önceden ayrı ayrı kitaplaştırmadan nihayet tek bir kitapta bir araya getiren şair, bundan sonra kaleme aldığı şiirlerini başka bir eser tertip etmeden yine onun içine katar. Bunlar yeni istinsahlarla kronolojik bir ayırım gözetilmeden divan nüshalarında yerlerini alırlar. Bir divan böylece, varsa mesnevileri dışında, bir şairin hayatı boyunca yazdığı şiirleri toplayan tek kitap olmaktadır. Divan, şairin eski ve yeni bütün şiirleri için âdeta bir mahfaza teşkil eder. Nitekim bazı şairler divanın, yazdıkları şiirlerin dağılıp kaybolmaktan korunmasını sağladığını açıkça ifade etmişlerdir. Farklı devrelerde yazdıklarını ayrı ayrı divanlarda toplamış pek az şair vardır. Türk edebiyatında bunun en eski örneği Ali Şîr Nevâî'de görülür. Nevâî, Fars edebiyatında Emîr Hüsrev-i Dihlevî ve Molla Câmî'nin yaptıkları gibi hayatının değişik zamanlarındaki şiirleri için bu devrelere göre ayrı ayrı divanlar tertiplemiştir. Bunları önce Bedâyiu'l-bidâye ve Nevâdirü'n-nihâye adıyla iki ayrı divanda toplamış, daha sonra bu ikisini yeni yazdıklarını da katarak Hazâinü'l-meânî adını verdiği divanda birleştirmiş, bunu da yaş devrelerine göre taksim edip sırasıyla çocukluk ve ilk gençlik, esas gençlik, olgunluk, yaşlılık çağlarına ait olmak üzere Garâibü's-sıgar, Nevâdirü'ş-

şebâb, Bedâyiü'l-vasat ve Fevâidü'l-kiber adı altında dört divana ayırmıştır. Ancak bu kronolojik tasnif kesin olmayıp çocukluk çağına ait şiirler arasına daha ileri

yaşta yazdıklarını katmış, gençlik çağının şiirlerinden bir kısmını da son divanlarına geçirmiştir. Farklı devreler için ayrı divanlar tertip etmenin Osmanlı edebiyatı sahasında ilk örneğini Âlî Mustafa Efendi verir. Sonuncusu, ölümünden sonra şair Hisâlî tarafından tertip edilen Türkçe dört divan sahibi olan Âlî, ilk gençlik çağında yazdıklarını bir araya getiren birinci divanından sonraki şiirlerini yaş devresi itibariyle iki ayrı divanda toplamış ve ilkine Vâridâtü'l-enîka, daha sonrakine de Lâyihatü'l-hakıka adını vermiştir. Bunlarda tam bir kronolojik ayırım olmayıp birinden diğerine farklı devrelerin şiirleri aktarılmış, öncekilere sonradan yazdıklarını da katmıştır. Keçecizâde İzzet Molla da Bahâr-ı Efkâr adını verdiği esas divanını ortaya koyduktan sonra hayatının son yıllarının şiirlerini Hazân-ı Âsâr adlı divançesinde toplamıştır. Ondan önce ise XVIII. asır şairi Nazîm de dört ayrı divan tertip etmiş, ilk ikisini baştan başa Hz. Muhammed'e dair şiirlerine ayırmıştır.

Bu birkaç istisna dışında bir divan, şairin hayatının hangi devresinde yazılmış olursa olsun, araya kronolojik bir ayırım girmeksizin onun bütün şiirlerini içinde toplayan, çok daha sonrakilerini de her defasında yine içine alan tek eser olmaktadır. Birçok şair divanlarını, yeni yazdıklarını da ilâve etmek suretiyle hayatlarında birkaç defa tertiplemişlerdir. Bundan dolayı bu yeni tertiplerle yapılmış sonraki istinsahlarında divan eskisinden muhtevaca daha zengin hale gelir. Bunlarda devre ve zaman farkı gözetilmeyip eskilerle yeniler bir araya konulduklarından sınırlı ip uçları, kasidelerdeki bazı kayıtlar dışında şairin şiirlerinin kronolojik seyrini lâyıkıyla görmek mümkün değildir. Bazı şairlerin hayatlarında tamamlamaya fırsat bulamadıkları divanları ölümlerinden sonra dostları tarafından tertiplenmiştir. Ayrıca şairin ölümünden sonra yapılmış bazı istinsahlarda onun şurada burada kalmış şiirleri de divanlara ilâve edilmektedir. Eski nüshalarda bulunmayan bazı şiirlerin kronolojik durumu hakkında ancak üzerlerinde istinsah tarihleri bulunan nüshaların karşılaştırılmasıyla bir fikir edinilebilir.

Divan Tertibinde Usul ve Teşrifat. Eski edebiyatta divan tertibinde esas

olan, şiirlerin kronolojik sıraları değil şekil bakımından teşkil ettikleri kategorilerdir. Şairin şiirleri, nazım şekil ve nevileri yanında bir kısmının öncelik tanınan muhtevalarına göre sınıflanarak divanda yer alır. Burada klasik edebiyatın divanlara şekil veren bir yönü kendini gösterir. Bir divanın nasıl bir tertiple meydana konacağı, şiirlerin onda hangi grup ve sıralar içinde yer alacağı, gelenekçe önceden tayin edilmiş bir protokole tâbidir. Bu önceden ortaya konmuş sınırlama dolayısıyla divan şairi, eserine şiirlerini rastgele veya istediği bir tertiple koyma serbestliğine sahip değildir. Divanı teşkil edecek şiirlere bir hiyerarşi getiren, onları bu hiyerarşiye göre düzenleyen bu çerçeve, şairleri bir mecburiyet derecesinde onu dolduracak, ona uygun düşecek surette bazı nazım şekillerine yönelmelerine, bu kadro içinde mevcut nazım şekillerinin tamamında değilse bile tanınmış bir asgari sınır içinde kalem oynatmaya sevketmiş ve bunlara tâbi olarak konu ve muhtevada bazı mecburiyetler altına girmelerine tesir etmiştir.

Hiyerarşiye göre şair konu bakımından, cemiyetçe benimsenmiş değerler sisteminde en önce zirveyi teşkil eden ulûhiyyet makamından başlayarak diğer üst makamlardan kendisine doğru kademe kademe gelen bir sırayı takip eder. Şairin şahsının merkez olduğu manzumelere gelmeden önceki şiirler muhteva bakımından kendisinden üst makamları temsil eden şahsiyetler etrafında ve dışa yöneliktir.

Şair divanında değerler silsilesinin en üst makamı olarak ilk önce tevhid ve münâcât manzumeleriyle Tanrı'ya yönelir. O'nu ululayış ve O'na karşı yakarışlarını ifadeden sonra na'‘t ve mi‘râciyyeleriyle şiirini Hz. Muhammed üzerine çevirir ve onu yüceltir. Bunun ardından dört halife ile İslâm ve tarikat büyükleri hakkındaki manzumeleri sırada yerlerini alırlar. Daha sonra ise bu defa dünyevî makamların en üstününü temsil eden hükümdara ve onu takiben de sırasıyla sadrazam, vezir, şeyhülislâm ve diğer yüksek mevki sahiplerine yönelik şiirlere geçilir. Arada bazan "hasb-i hâl", "arz-ı hâl" tarzında manzumelerde bazı dilekleri, bir kısım hayat ârızalarıyla ilgili ifadeleri yer alsa bile esasında hep kendi dışında bulunanı konu edinen bu şiirler dizisinde bunların peşinden kazanılmış zaferlere, bir savaş gemisinin denize indirilmesi, bir çeşmenin açılışı, bir saray veya yalının tamamlanışı, bir cami veya kışlanın tamiri gibi hadiselere; erkândan ve dostlardan kimselerin getirildikleri vazifelere, buradaki terfilerine, tanıdık, dost ve kendi aile çevresindeki şahıslardan bazı kimselerin

evlenmelerine, yahut doğum ve ölümler gibi günlük hayatın içinden birtakım hadiselere dair söylenmiş tarih manzumeleri gelir. Bir kısmı kaside tarzında olmakla beraber diğerleri daha çok kıta şeklinde olduklarından bunlar divanın gazellerden sonraki küçük hacimli şiirler kısmına da gidebilmektedir.

Araya bazan manzum kırk hadis tercümesi, manzum mektup, sıhhatnâme, arz-ı hâl, hasb-i hâl, sâkînâme (sahbânâme, işretnâme), şehrengiz nevinden manzumeler de katabilen şair, belirtildiği üzere, son kısma da nakledilebilen kısa çerçeveli tarih manzumeleri istisna edilirse büyük hacimli nazım şekillerinin hâkim olduğu ve konuları dışa dönük mahiyetteki manzumeler grubunun yer aldığı bu ön kısma, kendilerine saygı ve takdir duyduğu şairlerin şiirlerine yaptığı terbî‘, tahmîs ve tesdîslerin yanı sıra doğrudan doğruya kendi musammatları ile son verir.

Bundan sonra divanda esas merkezin artık şairin kendisi olduğu, divanın asıl ağırlık ve hacmini bulduğu gazeller kısmı gelir. Burada yine geleneğin, gazelleri kafiyelerinin son harflerine göre alfabetik olarak sıralanması mecburiyetine uyulur. Çoğunlukla bu kısım manzume sayısı bakımından divanın en zengin kısmıdır. Tercihini en fazla kasideye yöneltmiş Nef‘î, tarih manzumeleri yazmayı esas edinmiş Sürûrî gibi temayül ve seçimleri başka nazım şekillerinde ağır basan şairlerde gazelin çoğunlukta olmaması, gazelin divanlarda en hâkim nazım şekli oluşu gerçeğini değiştirmez. Gazel hazineleriyle divanlar klasik Türk şiirinin gelişmesinde büyük hizmet ifa etmişler ve ona en güzel söyleyişlerini kazandırmışlardır.

Divanda bu bölümden sonra şairin küçük çerçevedeki çalışmalarını veren rubâî, kıta, nazım, lugaz, muamma, müstakil beyit ve mısralar yer alır. Kasidelerle başlayan divan böylece nazım şekillerinin en küçüğü ile son bulur.

Muhteva itibariyle bir değerler sistemine göre kategorilere ayrılıp sıraya konmaları yanında, arada bütünün yapısını değiştirmeyen bazı girmeler bir tarafa bırakılırsa, divanlarda nazım şekilleri bakımından büyükten küçüğe doğru gidiş esastır. Divan, sırasıyla kaside, terkibbend, terci‘-bend ve musammatları içine alan bir dizilenmeyi takiben gittikçe daralan bir çerçeve ile rubâî, kıta, nazmın peşi sıra müstakil beyit ve mısralarla sona erer.

Bir divanın nazım şekilleri itibariyle ideal kadrosu, grupların adlarıyla birlikte muhteva bakımından sıralanmalarını da içine alacak surette şöyle teşekkül etmektedir: Tevhid-münâcât-na‘t-mi‘râciyye-dört halife, İslâm ve tarikat büyükleri üzerine methiyeler-hükümdar ve devlet büyükleri için methiyeler-terci‘bend ve terkibbendler-küçük mesneviler-tarih manzumeleri-musammatlarşarkılar-gazeller-mukataât: Rubâî-kıta-nazım-metâli‘-müfredât-mesâri‘.

Gazellerin kafiye sonu harflerine göre sıralanmaları gibi, sayıca çok oldukları takdirde rubâîler de kafiye ve rediflerinin son harflerine göre alfabetik sıra ile tertiplenir. Alfabenin her harfiyle kafiyesi bulunan bir gazeller dizisi sunmak şairler için bir maharet gösterisi sayılır. Nâbî ve Seyyid Vehbî’nin divanlarında görüldüğü üzere bazı şairler gazeller kısmında kafiye sonu harfinin her değişmesinde arayı birer rubâî ile süslemişlerdir. Alfabenin yirmi altı harfinin hepsiyle eksiksiz surette kafiyelenmiş gazeller yazmak arzusu, kafiye imkânı kıt olan harflerde şairleri çok defa bazı zoraki manzumeler yazmak durumunda bırakmıştır.

Belirtilen kadronun bütün divanlarda eksiksiz olarak bulunması söz konusu değildir. Buna çok yaklaşanlar, hatta çerçeveyi tam olarak verenlerin yanı sıra onun derece derece bir kısmı ile yer alabildiği divanlar da vardır.

Bazı nazım şekillerinin tertip sırasında farklar olabilmektedir. Tarih manzumeleri ve küçük mesnevi parçaları ile şarkıların yeri kesin olmayıp bazı divanlarda gazellerden önceki kısımda, bazılarında ise gazellerden sonra gelirler. Bazan da bir divanın başka nüshasında aynı sıranın muhafaza edilmeyerek müstensihin yahut başka bir elin müdahale ve tasarrufu ile değiştiği görülür. Divan edebiyatının son devirlerinde Enderunlu Fâzıl, Enderunlu Vâsıf, İzzet Molla gibi şairlerin divanlarında görüldüğü üzere musammatların gazellerden sonraya alınması, şarkıların da artık gazellerden önceki kısma değil onlardan sonraki kısma konulması suretiyle alışılmış tertibin kısmen dışına çıkıldığı da olmaktadır. Fakat böyle yer değiştirme ve kaymalar olsa da usulün şaşmaz prensibi, her divanda kasidelerin diğer bütün nazım şekillerinden önce, gazellerin de kasidelerden sonra ve rubâîlerden, mevcut nazım şekillerinin çok daha küçük çapa indiği müstakil beyit ve âzâde (serbest) mısralardan önce gelmesidir.

Şairden beklenen, ideal çerçeveyi aynen gerçekleştiremese bile ona mümkün olduğu kadar yaklaşması ve nazım şekilleri zengin bir divan ortaya koymasıdır. Tablodaki nazım şekli ve nevilerin hepsini mutlaka eksiksiz kullanmak mecburiyetinde olmayan şair, bunlar arasında asgarî bir had dairesinde tercihlerde bulunabilir, temayül ve kabiliyetine, sevdiklerine uygun gelenlere çok daha fazla yer ve ağırlık verebilir.

Bir şairin şiirlerini belirtilen tertip ve çerçeve içinde toplayan divanlara, onları bu vasıfta olmayanlardan farklı kılan bir meziyeti belirlemek için "mürettep divan" denir. Şiir mevcudu tam bir divan meydana getirmeye yeterli sayıda olmayıp küçük bir hacim tutuyorsa buna "divançe" adı verilir. Daha önce işaret edilen sınırlı örnekler dışında hususi bir ad taşımayan divan ve divançeler şairin adına nisbetle "Dîvân-ı Fuzûlî", "Dîvân-ı Nef'î", "Divançe-i Hâlet" gibi isimlerle anılırlar. Erken yaşta ölmüş şairlerin şiirleri çok defa divançe seviyesinde kalmıştır. Divançelerde de birden fazla olan nazım şekillerinin sıralanmasında divanlardaki tertipten uzaklaşılmaz. Sadece tek nazım şeklinden, özellikle gazellerden ibaret divan veya divançeler vardır. Divan şairleri içinde Zâtî, Seyyid Vehbî, Âlî Mustafa Efendi, Sâbit, Sünbülzâde Vehbî, Şeyh Galib ve İzzet Molla'nın divanları "complet" denebilecek derecede ideal divan kadrosuna yaklaşırlar.

Tezkire müellifleriyle bizzat şairlerin çok defa divan yanında "defter" sözünü de kullandıkları görülür. Sık sık bir arada "defter ü dîvân" terkibi içinde birbirleriyle eş mânada, biri diğeri yerine alındığını düşündürecek şekilde zikredilmektedir. Defter sözü ile daha ziyade henüz mürettep divan haline gelmemiş şiir mecmuası kastedilmekte olduğu söylenebilir. Şairler, divan sözü ile kelimenin "devlet işlerinin görüşüldüğü yer, büyük şahsiyetlerin bir araya geldikleri meclis, ilâhî adaletin tecelli edeceği mahkeme-i kübrâ" gibi mânaları arasında tevriye sanatı yapmaktan hoşlanırlar.

Kaside ve gazel, bir divanda bulunması asgari şart olan iki nazım şeklini teşkil etmişse de içinde kaside bulunmayan divanlar yok değildir. Meselâ Sultan Hüseyin Baykara'nın divanı yalnız gazellerle birkaç muhammes ve rubâîden ibarettir. Kadı Burhâneddin'in koca divanını ise sadece gazel ve tuyuğlar meydana getirir. İçinde kaside olsa bile bunların sayısı birkaçı geçmeyen divanlara da rastlanır. Kemalpaşazâde'nin yüzlerce gazele

mukabil topu topu iki kasidenin yer aldığı divanı bunlardan biridir. Hele şair hükümdarların divanları bu bakımdan çok daha farklı özellik gösterir. Başka şairler için bir övgü merkezi olan şair sultanın kendi divanında şahıslar üzerine övgü kasideleri görülemez. Onların divanlarında kaside ancak tevhid, münâcât ve na'‘t vadisindedir. Bahtî mahlasını taşıyan Sultan I. Ahmed'in divanında bundan biraz daha ileriye gidilerek birkaç ramazâniyye ile babası III. Mehmed için söylediği bir mersiye yer alabilmiştir. Şeyhülislâmlığa çok yaklaşmış olan Bâkî'nin divanında da elde mevcut nüshalara göre ne tevhid ne de münâcât vardır. Nedîm'in divanı ise tamamıyla tevhid, münâcât ve na‘tsızdır (son zamanlarda Nedîm'in bir na‘tı bulunmuştur: nşr. Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu, "Kasîde-i Nedîm Çelebi der Na‘t-i Resûl-i Ekrem ve Habîb-i Muhterem Sallallahü Aleyhi Vesellem", Diriliş, nr. 5 ıOcak 1975], s. 50-52). Bazı şairlerin divanlarında tarih kıtaları veya rubâîlerin görülmemesi gibi terci‘-bend ve terkibbendlere de her divanda rastlanmaz.

Osmanlı edebiyatı sahasında nazım şekli kadrosu en geniş ve hacim bakımından en büyük divan, Kanûnî Sultan Süleyman devri şairi Edirneli Nazmî'nin elinden çıkmıştır. Bu divanda aruzun bütün bahirleri ve mevcut nazım şekillerinin

hemen hepsiyle yazılmış, 7777'si gazel olmak üzere sayısı 50.000 beyte yaklaşan şiir vardır. Aynı zamanda edebî sanatlardan hepsi için örnek teşkil etmeleri gayesi de güdülen bu şiirlerde fazla sayıda şiir ortaya koyma gayretine mukabil sanatça basit bir seviyede kalınmıştır. Divanı nazım şekillerinin her biriyle şiirler yazarak zengin bir kadro ile doldurmak hevesi, divan şairlerini zaman zaman sanat değeri zayıf, zoraki manzumeler yazmaya sevketmiştir.

Osmanlı şairlerinin az sayılmayacak bir kısmı, Türkçe divanları ile yetinmeyip Farsça divan veya divançeler de tertip etmiştir. Bunlar arasında Fuzûlî ve Nef‘î Farsça divanları ile başta gelirler. Fuzûlî Türkçe ve Farsça'dan başka bir de Arapça divan meydana getirmiştir.

Divan sahibi olabilmek, şair için bir şeref ve pâye sayılan bir gaye olduğu kadar aynı zamanda bir divan, onun şiirlerini şurada burada kalıp dağılmaktan kurtarma vazifesini de görmüştür. Divanı olmayan, divan

tertibine fırsat bulamamış şairlerin ekseri şiirleri zamanla kaybolmuş, yahut asırdan asıra eksilerek günümüze ancak pek az sayıda gelebilmiştir.

Hiç gözden kaçırılmaması gereken bir nokta da şairlerin bazı şiirlerini bilerek divanlarına koymamalarıdır. Bunlar daha ziyade devrin ileri gelen birtakım şahsiyetlerine, cemiyetin belirli bir kesimine karşı tenkit ve hücum taşıyan manzumelerdir. Taşlıcalı Yahyâ, Şehzade Mustafa'nın katli üzerine yazdığı meşhur mersiyesini hükümdar ve çevresine karşı ağır ithamlar bulunduğu için divanına koymamıştır. Bu mersiye, kendisinden sonraki istinsahlarla bir iki divan nüshasına girebilmiştir. Bunun gibi Veysî de bütün İstanbul halkını hicvettiği bir kasidesini divanı dışında bırakmıştır. Divan şairleri, kalemlerinden çıkan hiciv manzumelerinin büyük bir kısmını divanlarına koymamışlardır. Şiir meraklılarının tertipledikleri büyüklü küçüklü mecmualar, yazma kitapların sayfa kenarları ve kapak arkaları, divanlara girmemiş böyle birçok manzume saklamaktadır.

Yıllar yılı yazdıkları şiirleri uzun bir birikim ve gayretten sonra divan halinde tertiplemeye muvaffak olmak şairler için mesut ve müstesna bir hadise olduğundan bunun sevincini tesbit eden manzumeler yazmışlar, tarihler düşürmüşlerdir. Bu manzumeleri çok defa da divanlarının baş tarafına koymuşlardır. Bunlarda divanı nasıl tertiplediklerini, bu işte kimlerden teşvik gördüklerini anlatırlar. Tertip edilmesi hükümdar veya yüksek mevki sahibi bir şahsiyet tarafından istenmişse divan bir önsöz veya ayrıca bir manzume ile o kimseye ithaf edilir. Nâbî'nin divanının başındaki tevhidin sonuna ilâve ettiğinden başka ayrıca gazeller kısmının başına koyduğu diğer bir manzume, Sünbülzâde Vehbî'nin münâcât ve na'tlarının hemen ardından gelen uzun mesnevisi, Keçecizâde İzzet Molla'nın bütün bir önsözü ve bunun içinde başlı başına yer alan manzumesi, hepsinden önce de Taşlıcalı Yahyâ'nın divanının önsözünü dolduran manzumeleri bir divan meydana getirebilmenin şevk ve şükrünü ifade eder. Dört ayrı divan tertipleyen Nazîm, bunların her birine birer tarih düşürmekten kendini alamaz. Zaman zaman bir divanın tertibine başka bir şairin de tarih düşürdüğü görülür.

İlk veya En Eski Türkçe Divanlar. İslâmî Türk edebiyatında Türkçe divanların ilk defa ne zaman, hangi sahada, nasıl ve kimler tarafından tertip edildiği bilinmemektedir. Türkçe divanın teşekkülünü, tabii ki klasik şiirde

Türkçe'nin Farsça'nın hâkimiyetinden sıyrılıp kendini edebiyat dili olarak kabul ettirebildiği devreden sonraki bir çağda aramak gerekir. Sultan Veled'in, Anadolu'da ortaya konulmuş divanların en eskilerinden biri olan ve baştan aşağı Farsça yazılmış büyük hacimli divanında tam olarak ancak on iki gazelin yer alabildiği göz önünde bulundurulursa doğrudan doğruya Türkçe bir divana gitmenin çabuk ve kolay olmadığı anlaşılır. Ayrıca Sultan Veled'in divanı tertip bakımından da henüz klasik divan şeklini almamış bulunmaktadır. Divanda şiirler nazım şekillerine ve nazım nevilerine göre tertip edilmek yerine karışık bir halde, sadece aruzun bahirlerine ve kafiyelerinin son harflerine göre alfabetik bir sıra esas alınarak bir araya getirilmiştir. Babası Mevlânâ Celâleddin'in yalnız gazel ve rubâîlerden ibaret Dîvân-ı Kebîr'i de bu tertiptedir. Sultan Veled kendisine onu örnek almıştır. 1320'de ölen Yûnus Emre üç ayrı şiirinde kendi divanından bahseder. Buna göre Yûnus Emre'nin Anadolu'da Türkçe divan sahibi en eski şair olması gerekir. Ancak Yûnus Emre'yi, aruzla yazılmış şiirleri de olmakla beraber gerçek mânası ile bir divan şairi saymayı düşünmek bile mümkün değildir. Divan adı altında toplanmış olsalar da çok büyük kısmı hece vezniyle olan şiirleri, divan edebiyatının mahsulleri arasına hiçbir suretle konulamaz. Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'i gibi Yûnus Emre'ninkini de klasik edebiyattaki mânada almak yerine, eski ve çok daha geniş mânası ile "içinde şiirleri toplu bir şekilde bulunduran kitap, toplu şiirler mecmuası" şeklinde anlamak gerekir.

Mevcut bilgiye göre varlığından haberdar olunabilen Türkçe en eski divan, XIII. asır sonu ile XIV. asır başlarında yaşamış olan Âzerî şairi Hasanoğlu'nun divanıdır. Devlet Şah'ın Azerbaycan'da çok meşhur olduğundan bahsettiği divanın Anadolu ve Memlük-Kıpçak sahasında da tanındığı anlaşılmaktadır. Bugün elde bulunmayan divanın sırf Türkçe mi, yahut şairin Farsça şiirleriyle birlikte mi olduğu hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. XIV. asrın ilk yarısında yaşamış oldukları artık belli olan Hoca Dehhânî ile Şeyyad Hamza'nın divanları olup olmadığı bilinmediği gibi yine aynı çağın Gülşehrî, Hoca Mesud ve diğer mesnevi şairlerinin bu eserlerinden başka ayrıca divan sahibi olup olmadıkları hakkında da bilgi yoktur. Ancak XIV. asrın sonlarına gelindiğinde Türkçe'nin en eski divanlarından haberdar olunabilmektedir. Nesîmî ve Kadı Burhâneddin'inkiler, Âzerî edebiyatı sahasının bugün elde mevcut ve geriye çıkabilen en eski divanlarını teşkil ederken Niyâzî-i Kadîm'in I. Bayezid

adına tertip ettiği divan da Osmanlı edebiyatının en eski divanı olma vasfını taşır. Veliyyüddinzâde Ahmed Paşa'nın içindeki bazı şiirleri

kendine örnek aldığı bu divan XVI. asırda artık kaybolmuş bulunuyordu (Latîfî, Tezkire, s. 351). Âlî Mustafa Efendi, divanın Timur vak'ası esnasında kaybolduğu rivayetini nakleder (Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1285, IV, 116). Bugün Osmanlı edebiyatı sahasının elde mevcut en eski divanı Ahmedî'nin eseridir. Divanın mevcut olan nüshaları, şairin Germiyan Beyliği'nden sonra Osmanlı ülkesinde yerleştiği 1390 yılı sonrasına aittir. Divanını daha önce Germiyan'da bulunduğu esnada, yahut I. Bayezid'in sağlığı sırasında tertip edip etmediği belli değildir. Ahmedî'ninkinden sonra Ahmed-i Dâî ve Şeyhî'nin divanları Anadolu Türkçesi'nin en eski divanları arasında yerlerini alırlar.

Divan Şiirinin Vezni-Aruz. Divan şiirinin üzerine kurulduğu temel ve onun ayrılmaz bir rüknü, İslâmî edebiyatların ortak vezni olan aruz veznidir. Aruz tek ve rakipsiz bir vezin olarak divan şiirine hükmetmiş, onun ifade ve lugatına yön vermiştir. Türk şiiri İslâmî edebiyatın başlangıcı ile beraber bu vezinle temasa gelmiş, asırlarca onun tesiri altında yürümüştür. Klasik Türk şiiri bütün gelişmesini aruzla ve aruzun etrafında yapar. Divan şiiri asırlar boyunca sesini aruzdan alacak, mûsikisini hep onun içinde arayacaktır. Türk edebiyatı, Arap edebiyatının malı olan aruzu İran şiirindeki işlenmiş ve farklılaşmış şekliyle kabul etmiş, onun bahirleri arasından zamanla kendine göre bir seçme yapmıştır. Acem aruzundaki on beş bahirden muktedab, cedîd, karîb, müşâkil, mütedârik bahirleri Türk zevkini okşamadıklarından ve Türkçe'nin bünyesine yatkın olmadıklarından hiç kullanılmamış veya terkedilmiş bulunmaları sebebiyle Türk aruzu dokuz bahirde toplanmıştır.

Türk şiirinin ele geçebilen aruzlu ilk örnekleri Şark Türkçesi'nden ve 1070'li yıllardan gelmektedir. Kutadgu Bilig ve onu az bir zaman mesafesiyle takip eden Atebetü'l-hakayık, mütekarib bahrinin "feûlün feûlün feûlün feûl" kalıbı ile yazılmıştır. Aynı dil sahasından ve aynı asırda Dîvânü lugati't-Türk'ün, uzun süre hece vezninde oldukları sanıldıktan sonra bir kısmının aruzla yazıldığı artık farkedilmiş bulunan şiir parçaları, öteki iki eserin Türk edebiyatında gelenekleştirdikleri bahre mukabil, o bahrin basit bir cüzü ile bir iki parça dışında, tamamına yakın denecek derecede "müstef'ilün" cüzünün teşkil ettiği bahir ve kalıplardadır. Birkaçı

da “mefâîlün” ve “fâilâtün” cüzleriyledir. Kutadgu Bilig’de ve ondan biraz daha fazla olarak Atebetü’l-hakayık’ta Arapça ve Farsça kelimeler bulunurken Dîvânü lugati’t-Türk’teki parçalarda aruzun hiçbir Arapça ve Farsça kelimeye yer verilmeksizin kullanılmış olması, Kutadgu Bilig’de de içinde Arapça, Farsça kelime olmaksızın aruzu kusursuz olarak sürdüren parçaların sayısının hiç de az olmayışı, aruzun Türk şiirinde başlangıcı konusunda açıklama bekleyen bir meseledir. Kutadgu Bilig’de aruzun iptidai ve acemi bir seviyeden uzak bulunuşu, aruzda daha önceden geçirilmiş, fakat vesikaları günümüze ulaşmamış bir tecrübenin varlığını göstermektedir. Kutadgu Bilig’in aruz bakımından kusurlu ve bozuk sanılan yerlerinin esasında, açık ve kapalı hecelerin bitişiklerindeki kelimelerin ilk veya son heceleriyle münasebetlerine dayanan bir sisteme tâbi olarak kapalı bir hecenin kısa, kısa bir hece görünümünde olanın da uzun hece durumuna girdiğine dair son zamanlarda ortaya atılan tez, aruzun Türkçe’de ilk kullanılışları meselesine yeni bir görüş getirmiştir (Finn Thiesen, “The Adaptation of Classical Persian Prosody to Karakhanidic [Middle East-Turkish]”, A Manual of Classical Persian Prosody, Wiesbaden 1982, s. 210-216). Öte yandan Şark Türkçesi’nin eski devirlerinde uzun ünlülerin var olduğu hususunda varılmış olan filolojik neticeler (L. Ligeti, “Les voyelles langues en turc”, JA, 1938, s. 177-204, [trc. “Türkçe’de Uzun Vokaller”], TM, VII-VIII, 1942, s. 82-94; Talat Tekin, Ana Türkçede Aslî Uzun Ünlüler, Ankara 1975, özellikle, “Orta Türkçede Aslî Ünlüler”, s. 125-154), bunun Kâşgarlı Mahmud tarafından hususi bir imlâ sistemi kullanılmak suretiyle gösterildiği Dîvânü lugati’t-Türk’teki aruz vezinli şiirlere, Türkçe’nin aruza tatbiki meselesi bakımından çok farklı bir şekilde bakma imkânını sağlamıştır. Kısa gözüken heceler Kâşgarlı Mahmud’un ünlüler için kullandığı imlâ sisteminde uzun hece değerini kazanmaktadır. Böylece Karahanlı devri metinlerinde aruzun hususi bir imlâ sistemine dayalı kullanılışı ortaya çıkmaktadır (bu hususta bk. I. V. Stebleva, Razvitie Tyurkskih Poetiçeskih Form v Veke, 1971, İkinci Bölüm, s. 14-71; Talat Tekin, “Determination of Middle-Turkic-Long Vowels through ‘Arud”, AOH, XX/2 [1967], s. 151-170; a.mlf., “Long Vowels in Atabetu’l-Haqa’iq”, JSFOu., 68/5 [1967], s. 120. Finn Thiesen’inki ile beraber bu görüşlerin ayrıca toplu bir değerlendirilmesi için bk. Gerhard Dörfer, “Zur karachanidischen Metrik”, Der Islam, 69/2 [1992], s. 313-324). Bu uzun ünlüler, bizzat kendisinin de ifade ettiği gibi daha Kâşgarlı Mahmud’un zamanında kısalmaya başlamış, Anadolu Türkçesi’nde ise iyice silinmiştir.

Türkçe'nin daha sonraki devirlerinde uzun hecenin yokluğu, onu aruza tatbikte düştükleri zorluk ve sıkıntı yüzünden Türk şairlerini bir süre ana dillerinden şikâyete sevketmiştir. Atebetü'l-hakayık'ta böyle bir sızlanış görülmemesine mukabil Kutadgu Bilig'de bunun hafif bir ifadesi kendini hissettirir. Eserin müellifi Yûsuf Has Hâcib, on sekiz aylık bir uğraşmadan sonra kitabının son beyitlerine geldiğinde Türkçe'yi ürkek bir geyiğe benzetip onu kendisine yani eserine ısındırmayı, onunla güzel şeyler başardığını söylerken (Kutadgu Bilig [nşr. R. Rahmeti Arat], İstanbul 1947, s. 651-652, beyit: 6617-6619) ana dilini aruzla ifade etmekte karşılaştığı zorluğu belirtmek ister. Asıl şikâyetin daha sonraki asırlarda Batı Türkçesi ile olan eserlerde görülmesi dikkat çekicidir.

XIII. asırda Sultan Veled'in manzum eserini, arada Farsça'dan geçtiği Türkçe ile sürdürmekte duyduğu sıkıntıyı belirten ifadesinden başlayarak XVI. asrın ilk yarısını içine alacak kadar uzayan bir zaman boyunca Türkçe'den, aruza gelmez yapısı dolayısıyla şikâyetler sürer. En fazla şikâyetin de XIV ve XV. asır mesnevi şairlerinden geldiğine bilhassa dikkat edilmelidir. XIV. asır mesnevi müellifi Hoca Mesud b. Ahmed, 1350'de tamamladığı Süheyl ü Nevbahâr'ının sonuna yaklaştığında Arapça ve Farsça ile şiir söylemenin kolay olmasına karşılık Türkçe'yi nazma sokmanın çok çetin bir iş olduğunu, Türkçe'yi kusursuz olarak aruza sığdırmada çektiği zahmetlerden vücudunun yarısının eridiğini, eserinde Türkçe olmayan sözlere çokça yer vermesinin de aruz yüzünden ileri geldiğini söylerken diğer mesnevi şairlerinde görülen bütün şikâyet ve özür dileyişlere toptan tercüman olmaktadır (Süheyl ü Nevbahâr [nşr. Cem Dilçin], Ankara 1991, s. 573-574, beyit: 5590-5606). İki asır sonra da Fars diliyle şiir söylemek ne kadar kolaysa Türkçe'nin nazım için o derece zor olduğu düşüncesi Fuzûlî'de yine tekrarlanmakla beraber artık Leylâ vü Mecnûn müellifi, dikenden gülün bitmesi gibi Türk dilinden güzel eserler çıkabileceğine inanır. Başta Bâkî olmak

üzere XVI. asır divan şairlerinin elinde Türkçe aruza iyice ısınır. XVII. asırda ise Osmanlı şiirinde aruza tam bir hâkimiyet kazanılmış, aruz rahatlıkla kullanılır bir hale gelmişti. Buna paralel olarak bu rahatlığı bulmada belirli bir payı olan Arapça ve Farsça kelimelerin de o nisbette arttığı görülür.

XIX. yüzyılın bitimine yakın bir zamandan itibaren uyanan millî edebiyat düşüncesiyle hece veznine ilginin harekete gelişine kadar hâkimiyetini devam ettiren aruz, XVI. asrın sonlarından bu yana âşık edebiyatına da tesir ederek divan, selis, kalenderî, satranç gibi nazım çeşitlerinin doğmasına yol açmıştır. XVI. asırda divan şiirinde Mahremî, Edirneli Nazmî gibi mümessiller yetiştiren ve Türkî-i Basît adını almış, terkipsiz ve sade Türkçe düşüncesinde hece veznini denemek gibi bir gaye olmamıştır. Yûnus Emre'den bu yana aruz yanında hece veznini de kullanan bazı mutasavvıf şairler görülür. Esas divan şairleri arasında da Usûlî, Şâhidî, Vahîd-i Mahtûmî gibi birkaç şairin arada bir hece veznini kullanmış olması, aruzun sarsılmaz mevkii üzerinde geriletici bir tesir meydana getirmiş değildir. Bu heves Nedîm ve Şeyh Galib'de hece vezniyle birer türkü denemesinden öteye gitmez.

Aruz, divan şiirinde asırlar içindeki yürüyüşü, bütün bahir ve kalıpları ile ne gibi tercihlerden geçtiği, ne gibi med ve cezirler gösterdiği yönünden tam tarihiyle henüz incelenmemiştir. Bununla beraber kolayca tesbit edilmektedir ki divan şairleri Acem aruzundan, mısra içinde Türkçe'yi zora sokan, ifadede tutukluk yaratan bahirler ve kalıplar yerine söyleyişe daha kolay gelen rahat kalıpları seçmişlerdir. Aynı tef'ilenin ardarda tekrarlandığı "basit" tabir edilen bahirlerden ziyade, birden fazla ve değişik tef'ilenin yer aldığı kalıpları tercih etmişlerdir. Bu arada Türkçe ifadeye yatkın yapısı dolayısıyla remel bahrinin üç "fâilâtün" bir "fâilün" tef'ileli ve bunun daha kısaltılmış kalıbı başından beri yerini korumuş, bunun daha hafif şekli olan "feilâtün" kalıpları ise Türkçe için sağladıkları rahatlık dolayısıyla her zaman rağbet görmüştür. Başlangıçta daha ötelere gidilmeye cesaret edilemeyen basit bahirlerde kalınırken XV. yüzyıla gelindiğinde divan şiiri artık zengin ve geniş bir bahir tablosu içine girer. Çağatay edebiyatında Nevâî ve Bâbür Şah yeni kalıplar icadına çalışırlar. Ancak bunlar bazı tef'ilelerle oynamaktan ileri gitmeyen, ufak tefek farklara dayanan, kullanış sahası bulamamış ferdî denemelerden ibaret kalır.

Divan Şiirinde Geleneğin Belirlediği Nazım Şekilleri. Divan şiirine şeklî hüviyetini veren, etraflarında muhtevaya tesir eden gelenekler meydana gelmiş, bazı birimleriyle farklı ve kendine mahsus bir estetik doğurmuş olan nazım şekilleri de aruzda olduğu gibi diğer İslâmî edebiyatlarla müşterektir.

İslâmî Türk edebiyatı daha başlangıç devresinde iken bu nazım şekilleri henüz X. asırda İran edebiyatında teşekküllerini tamamlamış, asırlarca değişmeden devam edecek teknik hususiyet ve kaideleriyle yerine oturmuştu. Bunların hepsini, XI. asrın bir kısmı Türk soylu İran şairlerinin divanlarında toplu olarak görmek mümkündü.

Mûsikide olduğu gibi farklı medeniyet dairelerine mensup edebiyatlarda nazım şekilleri de farklıdır. Nazım şekilleri, içinde sözlerin belirli bir ritmik şemaya göre sıralandığı mısraları rastgele ve alelâde bir yığın olmaktan çıkarıp konum ve simetrisi değişik tarzlarda düzenlenmiş kafiyeler etrafında toplayarak onları mısra sayısı değişmez beyit ve kıta gibi birtakım birimler içinde kümelendirdikten başka, bunlara bir diziliş sırası da getirerek hacimlerinin uzun ve kısa oluşları ile birlikte bir mimari görünüm verirler. Medeniyet dairelerine göre edebiyatların nazım şekilleri arasındaki fark, değişik medeniyet ve kültür camiasına mensup milletlerin mûsiki zevk ve usullerinin başka oluşları kadar şiir mantıklarının da ayrı oluşlarından ileri gelmektedir. Arap şiirinin ilk çağlarında yegâne nazım şekli olan kasidenin her beytinin sadece ikinci mısralarında yer alan tek kafiyeli ve monoton yapısı, bu şiirin içinde meydana geldiği çöl hayatının develerin yürüyüşleriyle gecelerin içinde uzayıp giden "yâleyli"lerde kendini gösteren monoton ritmiyle izah edilmektedir. Sonraki asırlarda medenî seviyenin yükselmesine paralel olarak Arap şiiri yalnız kasideden ibaret kalmamış, özellikle Abbâsîler zamanında ona başka ve yeni nazım şekilleri de katılmıştır. İran edebiyatı da kökü Sâsânîler devri edebiyatında olan birkaç nazım şeklini geliştirirken Arap edebiyatından aldığı ve çöl hayatının akislerini taşıyan kasideyi kendi coğrafya ve kültür çevresine adapte ederek ona farklı bir mahiyet kazandırmıştır. Böylece İslâmî edebiyatların, daha sonra Türk edebiyatının aynen benimseyeceği değişmez klasik nazım şekilleri meydana gelir.

Divan Şiirinin Kafiye Yapı ve Sistemi. Divan şiiri, hiçbir eleme ve değiştirme yapmadan doğrudan doğruya İran edebiyatından aldıklarına kendisinin kattığı tuyuğ ve şarkı ile birlikte sayısı yirmiden ibaret bir nazım şekli repertuvarına sahiptir. Bu, sayı olarak Batı edebiyatlarının sabit kafiyeli nazım şekilleriyle mukayese edildiğinde ilk bakışta onlarda görülmeyen bir zenginliği ifade eder. Batı edebiyatlarında sabit kafiyeli nazım şekilleri ancak onu bulurken divan şiiri bir misli daha fazla mevcutla

bu edebiyatlardan daha geniş bir nazım şekli varlığı göstermektedir. Fakat asıl fark, sayıdan çok bu iki ayrı edebiyat dairesinin nazım şekillerinin yapısındadır. Divan şiirinin nazım şekilleriyle Batı edebiyatlarınınkiler, mesnevi kafiyesi hariç hemen hemen birbirlerine hiç benzemezler. Nazım birimlerinin değişik olması ve bunlardaki mısra sayısı gibi hususların çok daha ötesinde olan esas fark kendini kafiye sisteminde gösterir.

Batı edebiyatları, sabit nazım şekillerinin yanında şaire şekilce istediği, duygularının gerektirdiği kompozisyonu sağlayan serbest şekillere sahip olmalarından başka simetrileri değişik değişik, çeşitlilik ve zenginlik gösteren bir kafiye yapısındadır. Divan edebiyatında ise taşıdıkları ad, mısra sayı ve kümeleri ne olursa olsun nazım şekilleri tek kafiye etrafında dönen ve simetrice de sınırlı bir yapıdadır. Kafiye bakımından klasik Türk şiirinin bütün nazım şekilleri iki grupta toplanır. Bunların en başta geleni ilk beyitteki kafiyenin, manzumenin başından sonuna kadar ilk mısraları kafiyesiz beyitlerin ikinci mısralarında değişmeden devam ettiği ve beyit birimi üzerine kurulu nazım şekilleridir. Bu kafiye sisteminin beyit sayısı en azdan en çoğa doğru giden bir sıra ile nazm, rubâî, tuyuğ, gazel ve kaside olmak üzere meydana getirdiği dairede, matla‘ denilen iki mısraı da birbiriyle kafiyeli ilk beytin kafiyesi, manzume boyunca birinci mısraları kafiyesiz olarak bütün beyitlerin etrafında döndüğü bir mihver teşkil eder. Matla‘ yerine ilk beyti, sonra gelen birinci mısraları kafiyesiz beyitler gibi olan kıta da böyle ufak ve ehemmiyetsiz farkla gruba girer.

Divan şiirinin kafiye mekanizmasını estetik plandaki neticeleriyle daha iyi kavrayabilmek için sarma veya çapraz kafiyeli kıtalardan meydana gelen,

yahut içinde kafiyelenmemiş mısra bulunmayan sabit çerçeveli nazım şekillerinden ayrıldığı tarafları görmek gerekecektir.

Mısra sayıları eşit olduğu halde dört beyitlik bir gazelle, sarma veya çapraz kafiyede dörder mısralı iki kıtalık bir manzume karşılaştırıldığında gazelin matla‘dan sonraki üç beytinin üç mısraı kafiyesiz, matla‘ beytiyle birlikte beş mısraı da kafiyeli kalırken öteki manzume, iki kıtasının ikişerden değişik dört ayrı kafiyesiyle daha çeşitli ve daha zengin bir kafiye örgüsü gösterir. Gazelde matla‘ beytiyle birlikte beş defa aynı kafiyeyi bulmaya zorlanan şair, ötekisinde birbirinden dört ayrı kafiye imkânına ve çok

sesliliğe sahiptir. Bunun gibi yedi beyitlik bir gazelle on dört mısradan ibaret bulunan bir sone (sonnet), mısra sayıları ile birbirlerine denk oldukları halde sonenin beş değişik kafiye ile örülmüş olmasına mukabil gazel, matla'dan sonraki altı beytin ilk mısralarının altısı kafiyesiz oluşundan başka öbür sekiz mısra ile de tek bir kafiyeye mahpus kalır.

Beyit yerine bend yahut kıta yapısında olan nazım şekillerine gelince, kafiye bunlarda bendden bende veya kıtadan kıtaya değişmekle beraber her bir bend veya kıta kendi içinde yine tek kafiyelidir. Eski İran edebiyat nazariyecilerinin, kasidenin aynı vezinde ve araları birer bağlama beytiyle bağlı olarak bendlere bölünmüş şekli saydıkları terci'-bend ve terkib-bendde bir bendden diğerine kafiye değişmekle beraber her bend kendi içinde kaside ve gazeldeki beyit yapısını ve ona bağlı tek kafiyeliliği sürdürür.

Mısra sayıları dörtten başlayarak ona kadar çıkan kıtalardan meydana gelen musammatların murabba', muhammes, müseddes, müsebba', müsemmen, mütessâ', muaşşer olmak üzere yedi ayrı şeklinin hepsinde ve şarkıda da son mısraları müşterek temel kafiye ile birbirlerine bağlı kıtaların birinden ötekine geçişte iç kafiye değişmekle beraber her kıta kendi içinde yine tek kafiyeli yapıdadır. Musammatlarda beyit esasından çıkılarak mısra esas olur. Bundan dolayı kaside ve gazelin beyitlerinde olduğu gibi kafiyesiz kalan mısralar da yer almaz, her mısra aynı iç kafiye ile birbirini takip eder. Otuz kırk beyitlik bir kasidede matlaa uygun otuz kırk kafiye aramak sıkıntısını çeken şair, musammatlarda her kıta için ayrı ve her biri daha az miktarda kafiye kullanma imkânını elde eder. Cümle yapısı bakımından musammatlarda her mısra hemen hemen bir bütün teşkil eder.

Sarma kafiyeyi hiç tanımayan divan şiiri murabba', terbî' ve şarkıların ilk kıtalarında çapraz kafiyeyi elde ederse de bu sadece orada kalır, şiirin diğer kıtalarının yapısına girmez.

Bütün bu tesbitlerden çıkan netice şudur ki beyit esasına dayanan nazım şekillerinde bir kafiyesiz, bir kafiyeli mısra olmak üzere beyitten beyite bir münâvebe bulunmaktadır. Kıta esasına göre olan musammat şekillerde ise kıtaların son mısraları bir temel kafiye etrafında toplanırken onlardan önceki iç kafiyeli mısralar da beyitteki gibi araya kafiyesiz mısra

girmeksizin bir kafiye etrafında birbirlerini takip ederler.

Görüldüğü üzere divan nazmında belirli bir kafiyenin onu takip eden bir veya birkaç değişik kafiyeden sonra kendi kafiyesini tekrar bulması, yani manzumede aynı zamanda birkaç değişik kafiyenin düzenli aralıklarla münâvebeli şekilde birbirini takip etmesi gibi bir kafiye örgülenişi yoktur. Musarra‘ veya müselsel denilen manzumelerde yekpâre bir kafiyeleniş ortaya çıkar.

Tek kafiyeli nazım şekillerinin gereği olarak kafiyelerin birbirlerini çok yakından takip etmeleri divan şiirinin kafiyelerine bir tannâniyet vermiştir. Tonalitesi yüksek zengin (mukayyed) kafiyeler, aruzun ritmiyle birlikte kendilerini bir davulun vuruşu gibi hissettirirler. Musammat denilen usulde daha da ileri gidilerek her mısraı sonundan evvel bir de ortasından kafiyelendirerek matla‘ beytini dört, diğer beyitleri de üç defa kafiyeli kılarak bu tonalite daha da arttırılır. Buna mukabil ses benzerliği yerine imlâ benzerliğine dayanan kafiyelendirmelerde bu tonalite tamamen düşer.

Divan şiirinde kafiye, bir şairin nazımda kudret ve kabiliyeti hususunda bir ölçü sayılır. Şair kafiyelenmesi güç kelimeleri seçerek hüner ve nazma hâkimiyetini göstermek ister. Divanlarda alfabenin her harfinden kafiye alan gazeller sıralamak bir maharet sayıldığından, kafiye imkânı çok dar ve sınırlı olan harflerle kafiye yapmak merakı yüzünden zaman zaman zorlama beyitler yazmak durumuna da düşülmüştür.

Divan Nazmında Redif ve Şiirdeki Rolü. Redif divan şiirinin en sevdiği bir kafiye tarzıdır. Kafiyenin bütünleyicisi ve zenginleştiricisi olarak ona çok yer verilmiştir. Redif, simetrik tekerrürü ile şiiri belirli bir kavram veya bir konu etrafında toplayan, bir atmosfer yaratan mihver olmuştur. Ustaca kullanıldığında şiiri bir atmosfer içine alır, onu bir dizi çağrışıma açar. Redifin matla‘dan itibaren peşinden getirdikleri ve manzumenin devamı boyunca üst üste hazırladığı sürprizler ile kendisine mahsus bir zevk yaratır. Çok defa şiirde belirli bir duygu ve düşünceye zemin hazırlayan redif ona “yek-âhenk” diye vasıflandırılan konu bütünlüğü kazandırır. Hâkim olunmak yerine onun esareti altına girilip peşinden sürüklenildiğinde ise manzume her telden çalan bir mâna dağınıklığı içine girer. Redif hece ve ek sınırını aşarak birçok şiirde başlı başına kelime ve çeşitli gramer unsurlarını

içine alan ibare çapına yükselmektedir.

Kafiyeyi redifle daha zengin ve cazip kılmak isteyen divan şairi yeni ve gösterişli redifler bulmaya dikkat eder. Bazan da bir nazîre bahis konusu ise oradaki redifi nazîre yapılan şairinkinden çok daha farklı ve üstün surette kullanarak şahsiyetini ortaya koyar. Bulunan orijinal bir redif ona nazîre yazacakları imtihana çağırış, zamanın şairlerine bir nevi meydan okuyuştur.

Redifler çok defa divan şiirinin, Türkçe'nin ifade imkânlarını, söyleyiş hususiyetlerini denediği ve ana dilde kendisini bulduğu bir tarafıdır. Şiirlerin başka taraflarında rastlanmayan fiil çekimlerini, atmosfer yaratıcı zaman sigalarını, deyimler ve cümlecikleri sergileyen redifler, esas çoğunluğu ile Fars şiirinden tercüme ve nakil olmak bir tarafa, bilâkis orada mukabilleri veya benzerleri bulunmamaları yönünden ayrıca orijinallik gösterirler. Divan şiirinin redifleri Arapça ve Farsça kelimelerden çok Türk dilinin malzemesi üzerine kurulmuştur.

Redif divan şairinin üzerinde dikkatle çalıştığı, getirdiği imkânları değerlendirdiği bir zemin olmuştur. Manzumeye bir hüviyet kazandıran redifler aynı zamanda şiirin ismi yerine geçmiş, ona damgasını vurduğu ölçüde "su kasidesi", "eyler gazeli" gibi birer ad vermiştir.

Redif divan şiirinin yerli olduğu, başka deyişle yerliyi en iyi bulduğu bir cephesidir. Ana dilin öz lugatından gelenler bir yana memleket coğrafyasından bazı adlar, nehirler, şehirler ona redifin içinden gelirler. Redif onların etrafında bir yığın çağrışım ve duyguyu toplar. Redifin asırlar içinde seyrini tetkik, klasik

Türk şiirinin bir tarafı ile daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Divan Şiirini Kuran Nazım Şekillerinin Tipolojisi. Divan şiirinin repertuvarındaki yirmi nazım şekli asırlar boyunca her şairin uyduğu hazır çerçeveleri teşkil etmiştir. Geleneğin belirlediği bu nazım şekilleri dışında şairin daha başka tanıdıkları olmamıştır. Her şair kendi başına şekil arayışlarına gitmeden edebî kültürünün teşekkülünün başından itibaren beraber öğrenmiş bulunduğu bu hazır çerçeveler ile yetinir.

Bu nazım şekillerinin bazıları her konunun rastgele işleneceği içi boş çerçeveler durumunda gözükmez. Nazariyat bu hususta sınırlamalar getirmemişse de bunların kullanılış sahaları bakımından etraflarında teşekkül etmiş itiyatlar vardır. Klasik Fars edebiyatının en eski şairlerinden bu yana bazı nazım şekillerinin belirli konularda kullanılması bir görenek ve alışkanlık yaratmıştır. Büyük üstatların, daha önce gelmiş şairlerin eserlerinden böyle bir edebî terbiye alındığından, belirli nazım şekillerinin belirli konu ve sahalarda kullanılacağı gibi bir kaide bulunmasa da görenekten gelen bazı tercihler kendini daima hissettirmiştir.

Divan şiirinin dışına çıkılamaz, yerlerine başkaları alınamaz nazım şekilleri, çerçeveleri küçükten büyüğe doğru büyüyen bir silsile teşkil eder. Bu edebiyatta müstakil mısra ve beyitler de bir birim-şekil değerini taşımakla beraber divan şiirinin en küçük nazım şekillerini iki beyitlik manzumeler meydana getirir. Kıta, nazım ve rubâî dört mısralık çerçeveleriyle nazım şekillerinin ilk basamaklarıdır. Bunlardan sonraki kademede gazel gelir. Hacimce daha büyük nazım şekillerine basamak olan gazel, derli toplu yapısı ile lirik şiir için ideal bir şekil olmuştur. Gazel kendi içinden çıktığından kafiye yapısı onunla aynı olan kaside ile divan şiiri geniş şekillerinden birine yükselir. Aynı kafiye yapısını bendlere bölünmüş olarak sürdüren terci‘bend ve terkib-bendde büyük orkestrasyonlu iki nazım şekline varılır. Kafiyenin beyte tâbi olduğu bu şekillerin yanında kıta esasına dayanan musammatlar ayrı bir grubu temsil eder. Bunlar hacimce gazellerden daha geniş, kaside ile terci‘-bend ve terkib-bende nazaran ise daha sınırlıdır. Bu grupta kafiye beyte değil mısraa tâbidir. Musammatların kıtalarında hacim ölçüsü de beyit yerine mısra sayısına göredir. Bütün bu sabit şekillerden başka bir de hacim itibariyle bu iki gruba sokulamayacak mesnevi şekli vardır. Her beyti, öbür beyitlerinden müstakil olarak kendi içinde kapalı bir daire teşkil eden kafiye yapısı ile mesnevi şekli diğer nazım şekillerinin kafiye yapısı dışında kalır. İki beyitten başlamak şartıyla binlerce beyte kadar yükselebilen mesnevide belli bir hacim sınırı da yoktur.

Hepsini geleneğin getirdiği bu nazım şekillerinin teşkil ettiği yelpaze içinde gazel ve kaside divan şiirinde daima en önde yer tutmuş, öteki şekillerden hiçbiri hiçbir devirde bu ikisini gölgede bırakamamıştır. Tercihler en başta bu ikisine olmuş, ötekiler kapasite ve imkân durumları yönünden onların

derecesine ulaşamamıştır. Ancak divan şairi bu yelpazedekilerden sadece bazılarını seçip ötekileri tamamıyla bir tarafa bırakmak gibi bir tutum da göstermemiştir. Bir mecburiyet olmamakla beraber tercihte ağırlık bazılarında olmak üzere mevcudun hepsinde kalem oynatmak divan şairi için bir idealdir. Mürettep bir divana ulaşmak gayretinde olan her divan şairi bunların hepsinin hakkını vermek, sayısı az da olsa bunların her birinden divanında bir örnek bulundurmak ister. Her şair mevcut nazım şekillerinin hepsine hâkim olamamış, bazısında gösterdiği başarıyı diğerinde aynı ölçüde ortaya koyamamıştır. Kimisi gazelde ün salmış, kimisi kasideleriyle göz kamaştırmış, biri terkibbend vadisinde nam yapmış, bir diğeri rubâî üstadı sayılmıştır. Fakat has şairler bunlardan hangisini ele almış olurlarsa olsunlar, onlarda ortaya koydukları bir seviye vardır.

Bütün divan şairlerinde mevcudun içindekiler karşısında seçim ve tercihler daima kendini hissettirir. Her nazım şeklinin divan şiirinde ayrı bir yeri, teknik taraflarını aşan estetik yönleri bulunmaktadır. Divan şiirini kuran bu nazım şekilleri burada, teknik ayrıntılar ansiklopedinin ilgili maddelerine bırakılarak, divan şiirindeki rolleri, divan şiirine getirdikleri ve estetik mahiyetleri bakımından toplu ve mukayeseli olarak değerlendirilecektir.

Bir Değer Olarak Mısra ve Beyit. Divan şiirinin şekil mimarisinde mısra ve beyit en küçük bir nazım birimini teşkil ettiği gibi tek başlarına da en küçük birer nazım şekli sayılırlar. Batı edebiyatlarında bir şiirin sadece bir parçası durumunda olmaktan ileri geçemeyen mısra ve beyitler, klasik şiirimizde herhangi bir manzume içinde yer almaksızın müstakil bir şiir gibi yazılabilmekle başlı başına bir manzume imiş gibi muamele görmektedirler. Bir manzumeye tâbi olmayan, onun bir parçası olmak üzere yazılmayan bu kabil mısra ve beyitler hacimce ne kadar küçük olursa olsun kendi başlarına bir bütün teşkil ederler. Bunlar, bir manzumeyi doldurabilecek bir duygu ve hali tek başına ifade edebilecek kesafettedirler. Rastgele söyleyişler, manzumelerden kopuk yahut tamamlanmamış şiir parçaları şeklinde kalmayıp divanlarda bunlara özel bir bölüm ayrılacak kadar yer verilir. Bu tip bir mısralık söyleyişlere “mısra-ı âzâde” veya “âzâde” dendiği gibi böyle manzumeden ayrı olarak yazılmış beyitler de “müfred” adını alır. Bunlarda beşerî çapta kuvvetli ruh halleri ve düşünce tesbitleri, okuyanı bir anda saran ustaca söyleyişler çok defa bir vecize kuvvetinde olduğundan

onlar gibi bir yaygınlığa erişirler. Bir manzumenin en seçme ve en güzel mısraı için söylenen “mısra-ı berceste” veya “berceste” tabiri bu noktada âzâde mısralar için de geçerli olur. Divan şiirinin asırlar boyunca zihinlerde yaşayan unutulmaz söyleyişlerini çok defa bunlar taşımıştır.

Kaside ve gazel gibi, terci‘-bend ve terkibbend dahil tek kafiyeli yapıdaki şekillerde en küçük nazım biriminin beyit olmasına mukabil, müşterek bir iç kafiye ile her mısraı birbirine bağlanmış olan kıtalardan meydana gelen musammat nazım şekillerinde bu birimi mısra teşkil eder. Ötekilerde beyit nasıl kendi içinde bir bütünlük gösteriyorsa musammatlarda da mısra çok defa aynı vazifeyi görür.

Divan şiirinin estetik zihniyeti, mısra ve beyitleri bir bütünün alelâde parçası olarak görmek yerine onlara şiirin içinde

bazı değerler tanır ve buna göre isimlendirmelerde bulunur. Şiirin bir mısraı hâfızalara mal olacak surette dikkat çekici bir ifade güzelliği göstermekteyse onu “berceste” diye vasıflandırır. Beyit ise aynı şekilde vasıflandırıldıktan başka şiirin içindeki estetik fonksiyonuna ve kompozisyon durumuna göre çeşitli adlar kazanır. Manzumenin üstüne kurulduğu ve ilk çıkış noktası olan, iki mısraı da kafiyeli ilk iki mısraı ile sonraki bütün kafiyeleri belirleyen beyit, “doğuş yeri” mânasında matla‘ adını alır. “Hüsn-i matla‘” denilerek de matla‘ beytini takip eden ve ondan daha güzel olmasına çalışılan beyte işaret edilir. Öte yandan gazel ve kasidenin en güzel beyti “şah beyit” yahut “beytü’l-gazel” ve “beytü’l-kasîde” diye ayrı bir isimle değerlendirilir. Şiirin bu gibi estetik duraklarına çevrilen dikkat manzumenin sona erdiği, akışının kesildiği beyte “kesim yeri” mânasında makta‘ adını vermiş, çeşitli beyitleri için bir dizi terminoloji kullandığı kasidenin şairin mahlasını taşıyan beytine “taç beyit” ismini yakıştırmıştır.

Manzumede kendi içinde bir bütün teşkil edişi, tek başına bir eser meydana getirecek bir âlem çapında oluşu ile beyit divan şiirinin estetiğine yön verir. Şair, ayrı bir eser sayarcasına her biri üzerinde tek tek çalıştığı, edebî sanatların ve ifadenin bütün imkânlarını kullanarak işlediği beyte şiirin bütününden daha fazla ehemmiyet vermiş, tek kafiyenin hâkimiyetindeki manzumeyi böyle bir beyit estetiğiyle kurmuştur.

Mesnevi. Beyit birimine dayanmakla beraber divan şiirinin aynı esastaki diğer nazım şekillerinden, onlardaki gibi belirli bir beyit sayısı ile sınırlanmış sabit bir çerçevesi olmamak, her biri sadece kendi içinde kafiyeli olan beyitleri arasında kafiye bağı bulunmamakla ayrılır. Beyit sayısı istenildiği kadar arttırılabilen mesnevi en aşağı iki beyitten meydana gelir. Tek beyitte kaldığı takdirde kendisi gibi iki mısraı birbiriyle kafiyeli olan matla‘ beyitlerinden ayırt edilmesi mümkün değildir. Basit yapısına rağmen birtakım yetersiz ve yanlış anlaşılmaya müsait tarifleri yapılmış olan mesneviyi, kafiyece her biri kendi içine kapalı, müstakil bir daire teşkil eden beyitlerin kurduğu ve en aşağı ikiden başlamak şartıyla beyit sayısı sınırsız olan nazım şeklidir diye tarif etmek gerekir. Kaside ve gazel gibi başından sonuna kadar her beyti tek kafiyede olmadığı, beyitten beyte her geçişte ona uygun bir kafiye bulmak mecburiyeti getirmediği için sağladığı serbestlik ve rahatlık dolayısıyla uzun ve büyük hacimli manzum eserler için vazgeçilmez bir nazım şekli olmuştur. Mesnevi, anlatılması sayfalar tutacak uzun hikâyelerin, öğretici konuların işlendiği, kafiyesine yüzlerce, binlerce eş kelime bulmayı kaldıramayacak geniş çaplı eserler için müracaat edilebilecek tek nazım şeklidir. Uzun maceraların hikâye edildiği eserlerde devamlı kullanılışı neticesindedir ki mesnevi bir nazım şekli adı olmaktan çıkıp mâna genişlemesiyle edebî nevi belirten bir ad olmuştur. Kafiye kolaylığı dolayısıyla manzum tarihlerde, siyer ve mevlidlerde, manzum lugatlarda, didaktik eser ve risâlelerde yer alışından başka münâcât, na‘t, mi‘râciyye gibi kaside tarzında yazılması mûtat konularda dahi mesnevi yoluna gidildiği olmuştur. Kaside yerine geçmek üzere mesnevi şeklinde yazılmış methiyelere de rastlanır. Divanlarda seyrek olarak mesnevi şeklinde gazel ve kıta ayarı küçük hacimli şiirler, kısa hikâyelerden ibaret küçük mesnevi parçaları görülürse de gazel yerine geçebilecek kısa manzumeler için tercih edilmemiştir. Mesnevi nazım şekillerinin en kolayı sayıldığından şairin asıl sanat kudretini ortaya koyduğu kabul edilen kaside, gazel ve musammatlar ayarında tutulmamıştır.

Bu şeklin tatbik edildiği, geniş mevzulu büyük ve uzun eserlerde okuyanı yormamak için aruzun kısa kalıpları tercih edilmiştir. Bunlarda İran edebiyatının büyük üstatlar elinden çıkmış eski mesnevilerindeki vezinlerin kullanılması bir gelenek olmuş, değişik bahirde yedi kısa kalıp büyük mesnevilerin esas vezni haline gelmiştir.

Mesnevi, mâna ve kafiyece bütünlük teşkil eden beyitlerden meydana gelmekteyse de bunlar gazeldeki gibi kendi başlarına mütalaa edilebilecek birer âlem olma durumunda değildir. Mesnevinin her beyti bir fikir silsilesine tâbi olarak birbirlerine bağlı surette konunun akışını paylaşır; biri diğerine, diğeri öbürüne yürümekte olan konuyu taşır; onu adım adım geliştiren bir unsur olur.

Başlangıçta Arap edebiyatında mevcut olmayan ve kökü Pehlevî edebiyatına giden mesnevi şekli, İslâmî devrin Fars edebiyatında X. asırda Rûdegî gibi şairlerin eserleriyle ortaya çıkmış, Firdevsî ile büyük bir gelişime ulaştıktan sonra Araplar'a geçmiştir. Türk edebiyatına da İran şiirinden gelmiş olması düşünülebilirse de Dîvânü lugati't-Türk'teki manzum parçalar arasında rastlanması, Türk şiirinin İslâm öncesi devresinde bu nazım şeklinin varlığını göstermektedir. İslâmî Türk edebiyatının bilinebilen ilk büyük manzum eseri Kutadgu Bilig'in mesnevi şeklinde oluşunu böyle bir geleneğe bağlamak mümkündür. Dîvânü lugati't-Türk'ün mesnevi kafiyesindeki hikemî savları ile Kutadgu Bilig'in bazı parçaları arasındaki benzerlik, böyle bir ihtimali daha da kuvvetlendirecek mahiyettedir. Batı edebiyatlarında da “düz kafiye” (rime plate) adıyla var olan bu nazım şeklinin pratiklik ve basitliği dolayısıyla, bir tesir bahis konusu olmaksızın birçok edebiyatta kendiliğinden bulunup ortaya çıkmış olduğu söylenebilir.

İki Beyitlik Nazım Şekilleri. Beyit sayıları daha da arttırılabilecek olan kıta ve nazım yanında kafiye tertibince onlara benzer, fakat kendilerine mahsus vezinlerle yazıldıklarında rubâî ve tuyuğ ad ve hüviyetini kazanan dört mısralık şekiller, divan şiirinin küçük hacimli nazım şekillerini meydana getirir.

Nazım ve onunla arasında matla‘sız, yani ilk beytinin birinci mısraı kafiyesiz olmak gibi ufak bir fark bulunan kıta, gazele bir basamak mesafede kalmış bir ikiz şekildir. Bilhassa kıtada gazelin esas konusu olan aşk, sevgili ve bâde dışında bir muhteva ağır basar. Bunlar çok defa şairin, hayat ârızaları ile samimi duyuşlarının sosyal mahiyetteki konulara ilgisinin ifadelerini taşırlar. Onun düşünüş ve ilgi alanlarından birtakım ifadeler, daha göze çarpıcı söyleyişler getirmeleri, divanının öbür kısımlarında açığa

çıkmamış bazı taraflarını aksettirmeleri bakımından ayrı bir değerleri vardır. Şairin dış ve reel âleme açılışını en fazla bunlar gösterir. Kıta, ebcedle tarih düşürmede çok uygun bir şekil olarak da benimsenmiştir.

Rubâî. İki beyitlik bir çerçevede olmakla beraber çerçevesi aynı olan kıta ve nazımdan sırf hezec bahrinden kendine mahsus vezinlerle yazılabilmek, onlarda olduğu gibi bazı beyitler ilâvesiyle genişletilmesi mümkün olmamak gibi farklarla ayrılır. Her mısraı istenirse değişik vezinde olmak gibi başka nazım şekillerinden hiçbirine tanınmamış bir imtiyazı vardır. İran edebiyatında Ömer Hayyâm gibi şairler elinde fikir şiiri olma hüviyet ve geleneğini kazanmış olan rubâîde, başlı başına hacimli bir manzume

teşkil edebilecek bir düşünceyi öze indirip dört mısra içine sığdırmak esastır. Böyle bir geleneğe sahip olması dolayısıyla rubâîde her şeyden önce fikrî bir derinlik aranır. Hayat ve varlığın mânası, insan kaderi üzerinde felsefî düşünceler, onun özellikle etrafında döndüğü meselelerdendir. Bazan aşk gibi konulara rastlanması, rubâînin düşünce şiiri olma vasfını gölgeleyememiştir. Her mısraı arasında kuvvetli bir fikir bağı bulunan rubâîde, asıl düşüncenin ona zemin hazırlayıcı ilk iki mısradan sonra üçüncü mısrada verilmesi, son mısrada hükme ve neticeye gidilmesi bir kompozisyon hususiyetidir. Güç bir nazım tarzı olduğundan diğer nazım şekilleri kadar yaygınlık gösterememiştir. Divanlarda rubâîye az çok yer verilmiş olması, şairin başka vadilerde olduğu kadar bunda da kalem oynatabileceğini göstermek, diğerleri gibi bu şekli de eksik bırakmayarak mürettep bir divan ortaya koyabilmek içindir. Bunlarda fikrî esastan çok başka konulara kayma eğilimi göze çarpar. Rubâîler az olmadıkları takdirde divanlarda gazel gibi kafiye sonundaki harflere göre sıralanırlar. Yazdığı rubâîler başlı başına bir mecmua teşkil edecek sayıda olan XVII. asır Osmanlı şairi Azmîzâde Mustafa Hâletî, bizde bu tarzın üstadı olarak tanınmaktaysa da bu şöhreti bunların parlaklığından ziyade biraz da sayıca zengin oluşundan kaynaklanır. Diğer divan şairleri içinde Nâbî, Nahîfî, Şeyh Galib, Esrar Dede rubâîye yakın bir ilgi göstermişlerdir. Bunlarınkilerin arasında, İran geleneğindeki parlak seviyeye yaklaşmış olanlar dikkat çekerler.

Tuyuğ. Divan şiirine ötekilerden bir hayli sonra katılmış bir nazım şekli olan tuyuğ, Âzerî edebiyatı sahasında teşekküle başlayarak Çağatay

edebiyatında gelişmesini tamamlamış, ilk zamanlar Osmanlı edebiyatında da kabul ve rağbet görmüştür. İki beyitten meydana gelişi ve kafiye tertibi bakımından rubâîden farksız görünen tuyuğ, rubâîde hiç yeri olmayan “fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbında yazılmakla ondan ayrılır. Rubâînin İran halk edebiyatından gelişmiş bir şekil oluşu gibi, tuyuğ da kafiye tertibi ve yapıca arasında bir fark bulunmayan mâninin, on birli hece veznini karşılayacak surette aruza tatbik edilmiş şekli olarak görülmektedir. Bu görüşü kuvvetlendiren bir taraf da bünyesinde cinaslı kafiyeyi bulundurmasıdır. Tuyuğ hakkında bilgi veren Ali Şîr Nevâî, tuyuğun kafiyelerinin cinaslı olmasına dikkat edildiğini belirttiği gibi tuyuğ üzerinde ondan daha fazla, ondan daha etraflıca duran Bâbür Şah da onun cinaslı kafiye yapısının çeşitlerini gösterdikten başka ayrıca cinassız bir tuyuğ şekline de işaret eder. Nesîmî ve XV. asır Osmanlı şairlerinde görülen tuyuğların bir kısmı bu çeşittir. Tuyuğun en fazla 1, 2 ve 4. mısraları kafiyeli şekli görülürse de çapraz kafiyeli, yahut bütün mısraları kafiyelenmiş (musarra‘) olanlarına da rastlanır.

Tuyuğun mâniler gibi ilk iki, hatta bazan ilk üç mısraı bir düşünce veya duyguya zemin döşeyen, dördüncü mısraı da bir netice veya hükmü ifade eden bir kompozisyon yapısı vardır.

Tuyuğ daha ziyade hikemî ve lirik muhtevalıdır. Ali Şîr Nevâî ve Bâbür Şah’ın belirttiğine göre tuyuğ meclislerde şarkı gibi terennüm edilirdi (Nevâî, Mîzânü’l-evzân [nşr. Kemal Eraslan], Ankara 1993, s. 58). Bâbür Şah bu bilgiye ilâveten Türk hükümdarlarının meclislerinde herkesin sıra ile nağmeli bir şekilde tuyuğ okumasının âdetten olduğunu söyler (Aruz Risâlesi [nşr. I. V. Stebleva], Moskva 1972, vr. 138ª-b).

Çağatay sahasında Ali Şîr Nevâî ile Bâbür Şah, Âzerî edebiyatında Kadı Burhâneddin ve Nesîmî, Osmanlı edebiyatında İvazpaşazâde Atâî tuyuğa değer vermiş şairlerin başında gelirler. Latîfî’nin bir ifadesinden, Osmanlı edebiyatında XVI. asrın ilk yarısında -cinaslı yapısı ile halk şiirinin mânisini andırdığından olacak-tuyuğun artık rağbetten düşmüş olduğu ve tuyuğ yazmanın şairler için bir tezyif vesilesi sayıldığı anlaşılmaktadır. XVI. asır sonlarında Misâlî ve XVII. asır başlarında Muhîtî gibi bazı hurûfî şairlerinde son örneklerine rastlanabilen tuyuğ daha sonraları Osmanlı şiirinde görülmez olur.

Rubâî, kıta ve nazımda olduğu gibi tuyuğda da mahlas belirtilmemektedir. Eski edebiyat nazariyeleri kitaplarının tanımadığı, Gibb'in de çok sathî bir şekilde temas ettiği bu nazım şeklinin tarihi hakkında en geniş ve sağlam bilgiyi M. Fuad Köprülü vermektedir ("Türk Klasik Edebiyatındaki Husûsî Nazım Şekilleri: Tuyuğ", TM, 1928, II, 219-242; ayrıca bazı ilâvelerle yeni neşri: a.mlf., Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1934, s. 204-256).

Gazel. Hiç eksilmeyen lirik muhtevası ve bütün divanların merkezini teşkil etmesi bakımından gazel divan şiirinin her iki mânada da kalbidir. İran edebiyatında olduğu gibi klasik Türk edebiyatının en sevilen bir nazım şekli olma üstünlüğünü taşıyan gazel, bütün estetik unsurları ve mazmunları ile divan edebiyatının şiir anlayışını aksettiren esas temsilcisi durumundadır. Onun en önde gelen vasfı, bütün divan şairleri tarafından benimsenmiş, en fazla şiirin kendisiyle verilmiş olmasıdır. Kemiyetçe de keyfiyetçe de gazel her devirde divan edebiyatının öteki nazım şekillerinin önünde gelmektedir. Öbürlerinin hiçbiri sayıca ve işlenişçe gazele yaklaşamamıştır. Mevcut şekillerden birini veya birkaçını ihmal etmiş şairlere rastlanabilir, fakat gazel vadisinde hiç şiir yazmamış bir divan şairi görmek mümkün değildir.

Fuzûlî, Nâbî gibi divan üstatları tarafından diğer nazım şekilleri için yapılmadık surette onun ehemmiyet ve faziletlerine dair müstakil manzumeler yazılarak birer estetik değerlendirilme ve methiyesinin yapılması, divan şiirinin gazele tanıdığı müstesna mevkiin bir ifadesidir. Fuzûlî şiir üzerine görüşlerini açıkladığı divan mukaddimesinde gazele başlı başına bir manzume ayırarak onu insan ruhunu ifadeye en açık, şairin şiirdeki sanat derece ve kabiliyetini ortaya koyan, şöhretini yükselten bir şiir vadisi kabul eder. Nâbî de gazelin duygulara tesir ediciliği, söylenip okunduğu meclislerde nasıl bir zevk uyandırdığı üzerinde durarak psikolojik yönden bir değerlendirmesini yapar. Gazel yazmanın kolay bir şey olmadığı görüşünde birleşen üstat şairler, onu şairliğin ve sanatta başarı üstünlüğünün bir göstergesi kabul etmektedirler. Bunun için de üstat elinden çıkmış her yeni gazel öbür şairlere bu meydanda boy ölçüşmeye bir davet sayılmıştır.

Nazariyatta, gazele dörtten başlayarak on beş beyte kadar çıkan bir çerçeve

kabul edilmişse de esas tercih beş ile yedi ve dokuz beyitlik olanlarıdır. Divan şiirinin ilk asırlarında bazı defalar beyit sayısı yirmiden yukarılara çıkan gazel, XVI. asırdan bu yana daha az beyitli bir çerçevede karar kılarak şairi söyleyeceklerinde daha seçici ve ölçülü olmaya, titiz tercihler yapmaya sevkeder. Şairden divan şiirinin bütün mazmunlarını, her çeşit hüner ve sanatlarını kesiflik gerektiren bu çerçeveye yerleştirmesi, bunları onun içinde bir gergef gibi işlemesi beklenir. Rahatça okunup anlaşılması meziyeti yanında okuyan ve

dinleyenlerde zevk ve şevk yaratıcı bir tesirde bulunması bilhassa istenir. Dilinin ise zarif ve seçkin kelimelerle nakış işlercesine işlenmesi onda aranan diğer bir estetik yöndür. Gibb’in dediği gibi gazel eski şiir şekillerinin en zarifi ve en iyi işlenmişidir. Bu çok isabetli tesbit onun şu değerlendirmeleriyle daha da tamamlanır: “Osmanlı şairleri üslûpçu sıfatı ile, nefis olan maharetlerini göstermeye en çok gazellerde muvaffak olmuşlardır. Belki bundan dolayı bu şekil, fevkalâde rağbete mazhar olmuş ve lisandaki gazellerin sayısı diğer bütün şiirlerin mecmuunu geçmiştir” (A History of Ottoman Poetry, I, 81 [trc. Osmanlı Şiiri Tarihi, s. 75]).

Kompozisyon itibariyle gazelde tutulmuş iki yol vardır. En yaygını gazelin her beytinde, kendinden önceki ve sonrakilerle kafiye ve redif dışında bir bağ gözetmeksizin, birbirlerinden ayrı manzumelermiş gibi farklı şeylerden bahsetmek, aralarında ilk bakışta doğrudan doğruya bir ilgi görünmeyen değişik konu ve tasavvurlar işlemektir. Onun vazgeçilmez sahası kabul edilen âşıkane duyguların şevki, kafiye ve rediflerinin de sevkiyle her beyti başka bir âlem olan gazeller söylemek, böylece her bir beytin getireceği sürprizlerin beklentisinde olmak gazelde çok defa kusur sayılmak yerine zevk verici bir teknik olarak karşılanmış ve mubah görülmüştür. Ancak bu tutum üstatların şiirlerinde bile zaman zaman suistimale uğramış, onlar derecesinde olmayan şairlerin elinde ise müptezelleştirilmiştir. Konu ve fikir münasebeti olmasa da beyitler arasında kafiye ve rediften gelen bir kavram etrafında bir tutarlılık ve âhenk yine de aranır. Her beytinde başka başka fikir ve tasavvurlardan hareket edilebilen bu şiirde ilgi meselesi ne olursa olsun, bilhassa redifin manzume boyunca bir sabit fikir gibi ısrarlı tekerrürü ile yarattığı hususi bir atmosfer, kendisi etrafında bir toplanış vardır ki ona havasını verdiğinden gazel adını da bu rediften alır; bu redifiyle şöhret bulur.

Türk edebiyatı, şiirde konu ve fikir bütünlüğünü ön planda tutan Batı edebiyatı örneklerini tanıdıktan sonra bu çeşit gazeller divan şiirinin en hırpalanacak bir yönü olarak ele alınmıştır. Divan edebiyatını tenkidi en kolay noktalarından ele alan Nâmık Kemal bu tarafıyla gazeli, içine her şeyin rastgele tıkıldığı bir parça bohçasına benzetir.

Konu bütünlüğü yerine beyitleri arasında sadece kafiye bağlantısı bulunan

bu tarz gazel yapısında bütün Şark sanatına hâkim olan estetik anlayış kendini gösterir. Şairin gazel içinde her beyti tek başına alıp ötekilerle bir bağlantı aramaksızın dört başı mâmur sanat işçiliğiyle işlemesinde bütüne değil parçaya ehemmiyet veren Şark estetiği ifadesini bulmuştur. Bu anlayışta, parçanın bütüne tâbi olarak ve onu inşa eden bir unsur suretinde alınmayıp her parçanın ondan ayrı ve kendi başına düşünülmesi ve işlenmesi esastır.

Gazelde öteki yol ise bütün beyitlerin esas bir konu ve tasavvur etrafında toplanması, “yek-âhenk” diye adlandırılan bir bütünlük göstermesidir. Lâyıkıyla karıştırılmamış divanlar ve eski şiir mecmuaları bu tip gazellerden sayısı azımsanamayacak örnekler saklamaktadır. Şairi bazan konu ve ilgi dışı beyitler yazmaya zorlayan kafiye ve redif, çok defa da konuyu etrafında toplayan bir çağrışım merkezi olmaktadır.

Konuca bütünlüğe, daha çok sevgili ve aşk dışındaki konuların işlendiği gazellerde rastlanır. Bunlarda, zihnini aşk ve sevgiliyle ilgili yığınla mazmunun baskısından uzak tutabilen şair öteki konuları daha bir bütünlük içinde ifade edebilmektedir. Bu tip gazellerde tabiat tasvirleri, küçük çapta münâcât, tevhid ve na‘tlar, hikemî düşünceler, şahıs ve şehir methiyeleri, ferdî hayatın bazı ârızaları bir konu bütünlüğü içindedir. Eski müelliflerce sevgilinin güzelliğiyle aşkın ve içki zevkinin terennümüne mahsus şiir diye tarif edilen, esasen taşıdığı ismin başlangıçtaki kök mânasına uygun olarak âşıkane söyleşmeyi, güzellikleriyle sevgilinin vasfedilişini ifade eden gazel, hep bu dairenin içinde kalmayarak zamanla, belirtilen çeşitten değişik konulara da açılır.

Divan şiirinde gazel kadar akisleri nazîrelerde sürmüş başka bir şiir tarzı görülmemiştir. Gazel, nazîre denilen şiir faaliyetinin merkezi ve esas konusu olmuştur. Beğenilen ve divan estetiğinin gazelden beklediklerine, has sanat işçiliği, seçkin üslûbu, sarıcı edası, göz alıcı kafiye ve redifleriyle cevap getiren gazeller yazılıp ortaya çıkmalarının hemen ardından “nazîre” adı altında, başka şairleri onu model alarak yeni yeni şiirler yazmaya davet ve teşvik etmiştir. Mesneviler için de kullanılmakla beraber bir adının da “cevap” olması nazîrelerdeki bu yankılanışı belirtir. Öyle gazeller vardır ki kendisine sadece bir devir değil asırlar boyunca nazîreler söylenegelmiştir. Nazîre demek o gazelin, şiir dünyasının aktüelinde kalması demektir.

Değişik asırlarda tertip edilmiş nazîre mecmualarının gazellerle yüklü manzarası, en fazla nazîre söylenen şiir çeşidinin gazel olduğunun bir ispatıdır. Nazîre bir bakıma, üstüne geniş takdir çekmiş güzel bir gazelin bu güzelliğiyle cevapsız kalmamış, getirdiği davetle kendisine yetişilmek, kendisini aşmak yolunda başlamış bir yarışı ifade eder. Bu istikamette asırlar sonrasına doğru gidiş, öncelerden başlamış bir ilginin devam üzere kalışını haber verir.

Nazîre söylenmesi yolu ile etrafında geniş ve sürekli bir şiir hareketi yaratan gazel, bununla da kalmayarak hemen yazıldığı zamandan başlayıp sonraki asırlara doğru giden bir seyirle, başka şairlerin ortak katılımına imkân veren ve çerçevesini genişleten belirli tekniklerle, içinden başka nazım şekillerinde yeni manzumelerin çıktığı bir merkez olmak gibi sırf kendine mahsus bir imtiyazı vardır. Bu doğurgan kaynak, şairin kendisi yanında başka bir veya birkaç şairin katılımı ile müşterek gazeller yazılmasından öteye beyitleri ve mısraları arasına veya üstüne, yine başka şairlerin ilâve ettikleri mısralarla taştîr, terbî‘, tahmîs, tesdîs gibi artık beyit yerine kıta yapısına geçmiş ve aslından daha genişlik kazanmış manzumelerin doğmasını hazırlar. Böylece şairin gıyabında gazelinden, o zamanın veya sonrasından bir şairin kendi mısraları ile iştirak ettiği ortaklaşa bir şiir çalışmasına gidilmiş olur.

Gazelin bu doğurgan yapısının bir başka mahsulü de her mısra veya beytinin sonuna bizzat şair tarafından küçük mısralar ilâvesiyle “müstezad” denilen nazım şeklinin elde edilmesidir. Gazelden geliştirilmiş diğer bir şekil, makta‘ beytine şairin ilâve ettiği beyitlerle minyatür bir kaside hükmünde olan “gazel-i müzeyyel”dir.

Edebiyatımıza büyük bir incelikle işlenmiş söyleyişleri kazandıran gazel, Türk şiirinin gelişiminde ve yüksek bir sanat seviyesine erişmesinde inkâr edilemez bir tesirde bulunmuştur.

Müstezad. Gerek İran gerekse Türk edebiyatında olsun, her ikisinin de kendi halk şiirlerinin nazım geleneğinden kaynaklandığı sanılan müstezad, gazelin değişik bir şekli sayılışı yanında divan şiirinin, üzerlerinde oynama ve değişiklik kabul etmez sabit şekillerinin dışına çıkma yolunda bir adım olarak da değerlendirilmiştir. Teknik, kafiyeleniş, hatta vezin yönünden

birtakım farkları olmakla beraber müstezadın esası, gazel asıl olmak üzere bir manzumenin her mısraı veya beyti sonuna, kullanılan vezninin birinci ve sonuncu cüzleriyle yazılmış birer küçük mısra daha ilâve etmektir. Manzume bu suretle diğer nazım şekillerinde görülmeyen bir yapıya girerek nöbetleşe bir uzun, bir kısa mısra birbirini takip ede ede yürür. Müstezad, öncelikle "mef'ûlü mefâîlü mefâîlü feûlün" kalıbında yazıldığından "ziyade" adı verilen ilâve mısralar da "mef'ûlü feûlün" tef'ilesinde olur. Seyrek olmakla beraber aruzun başka kalıplarında yazılmış müstezadlara da rastlanır. Fıtnat, Sünbülzâde Vehbî ve Enderunlu Fâzıl gibi bazı XVIII. asır sonu şairlerinin, müstezadlarında bu şeklin asırlardan beri klasikleşmiş kalıbı dışına çıktıkları görülür. Bu aynı zamanda müstezadın gazel yerine, başka bir nazım şekli olan kıtaya tatbik edilerek ebcedli tarih manzumelerinde kullanılması veya na't gibi bir konuda yazılması nevinden bazı çözülüşlerle kendini gösterir. Şems-i Kays gibi edebiyat nazariyecileri tarafından tanınmamış olmasından daha sonraları ortaya çıktığı anlaşılan müstezad, İran edebiyatında ilkin daha ziyade rubâîlerle gerçekleştirilmiş, gazele tatbikine sonraları geçilmiştir. Klasik Türk şiirinde ise başından beri hep gazelle beraber olmuştur. Gazel dışına çıkılarak başka nazım şekilleriyle birlikte kullanılışına ait örnekler pek sayılı olduğu kadar hepsi de çok sonraki zamanlara aittir.

Müstezadlarda ziyade adı verilen ilâve mısraların kafiyeleniş bakımından birkaç farklı çeşidi görülür. Bunlar, ardından geldikleri mısraın kafiyesini aldığı gibi onunkinden başka bir kafiyede de olabilmektedir. Bu halde müstezad büyük mısraları başka, küçük mısraları başka kafiyede bir görünüme girer. Ziyadeler, gazelin matla' beytinden sonra gelen beyitlerin kafiyesiz olan birinci mısralarının son kelimesiyle kafiyelendiğinde müstezad, kulakta hoş bir tesir yaratan çift ve katmerli bir kafiye örgüsüne bürünür. Hepsi bir yan şiir kuran bu ilâve mısraların kafiyelenişi, birbirinden farklı beş ayrı tertip gösteren bir zenginliktedir. Esas mısraa bir yerine çift ziyadenin ilâve edildiği müstezadlar bu nazım şekline başka bir çeşitlilik daha getirir. Müstezadlardan, örneklerine az rastlanmakla beraber beste yapıldığı da görülmektedir. Şair Aynî (ö. 1837) Fıtnat'ın bir gazelini, ziyadelerini kendi yazarak bir müstezad haline sokmak suretiyle bir yenilik daha katmıştır (Aynî, Divan, İstanbul 1258, s. 153). Ziyadeleri; başka şairler tarafından mizahî yolda ilâve olunmuş müstezatlara da rastlanılır.

Uyumlu ve yerli yerinde söylendiklerinde ardından geldikleri mısraa bir aksisada gibi cevap getiren, ona nüans katan bu ziyadeler manzumede zevkli bir kompozisyon yaratırlar. Bu ilâvelerde, sırf şekil doldurmak endişesiyle şiire bir şey kazandırmayan lüzumsuz bir yama gibi kalan şeyler söylemenin yavanlığına düşmeden, eşlik ettikleri mısralara her defasında tamamlayıcı ve yeni unsurlar katan bu kısa mısralarla onun âdeta gölgesi halinde bir yan şiir örmek çok maharet ve incelik isteyen bir iş olduğundan her şair müstezada el atmadığı gibi onu kullanmış olanlarda da sayısı umumiyetle birkaç taneyi geçmez. En fazla yazmış olanlar arasında altı müstezadı ile Hâzık, Fâzıl, beşer müstezadla da Ali Şîr Nevâî, Mislî, İlhâmî (III. Selim), İzzet Molla ve Pertev başta gelir. Her şairin cesaret edemediği müstezad örnekleri divanlarda birden ikiden öteye gidememektedir. İran edebiyatında da müstezad yaygın bir şekil olamamıştır. XIV. yüzyılda Nesîmî'de görülen örneklerinden başlayarak XIX. asrın sonrasına kadar divan edebiyatının devamı boyunca müstezadda kalem oynatmış şairlerin azlığına bakılarak denilebilir ki, müstezad divan şiirinde bir fantezi olmaktan ileri gidemeyen bir nazım şekli olarak kalmıştır. Müstezad, vazgeçilmesi mümkün olmayan, bir divanda mutlaka bulunması şart nazım şekilleri arasına giremediğinden müstezadsız divanların sayısı az değildir. Edebiyatımızda XVIII. asrın sonlarına kadar yazılmış müstezadların mühimce bir kısmı Hadîkatü'l-cevâmi' müellifi Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî tarafından, çeşitli divan ve şiir mecmualarından yapılan geniş bir derleme ile Eş'ârnâme-i Müstezâdî adını verdiği mecmuada bir araya getirilmiş bulunmaktadır (İÜ Ktp., TY, nr. 5446).

Batı tesiri altında Türk edebiyatının vezinde ve şekilde dar kalıpların dışına çıkmak için arayışlara girdiği Serveti Fünûn devrinde müstezada bu yolda imkânlar vaad eden bir şekil olarak bakılmış, müstezad vezince ve teknikçe yapılan çeşitli değişikliklerle asıl gelişmesini bu çağda bulmuştur. Serveti Fünûncular'ın elinde müstezad, eskilerden farklı yön ve unsurlar kazanarak süratle yeni bir hal aldı. Böylece ortaya serbest müstezad denilen, değişiklikten değişikliğe girmiş bir müstezad tipi ortaya çıkmıştır. Yeni devirde müstezaddan bahsedenler, divan şairlerinin kendilerine geleneğin çizdiği şekilci daireyi aşabilmek yolunda bir imkân açmışken müstezadı lâyıkı ile değerlendiremediklerini hayıfla belirtirler.

Kaside. Klasik Türk şiiri, Arap edebiyatında esas konusu sevilen kadın ve

bu sevgilinin kabilesiyle terkedip gittiği tabiat köşesinde ondan kalan hâtıralar önünde içlenişler ve çöl hayatından bazı sahneler etrafında teşekkül etmiş olan bu nazım şeklini, daha sonra Fars şiirinde değişik bir yapıya girmiş ve yeni muhitin getirdiği farklı bir muhteva ile zenginleşmiş haliyle almıştır. Divanlarda baş yeri tutan kaside, isminin de ifade ettiği üzere bir maksadı taşıyan, o maksada yönelik olarak yazılan bir şiir tarzıdır. Bu maksat ise öncelikle övgü yani birine methiyede bulunmaktır. Tanrı ve Hz. Muhammed'den başlayarak dört

halife, tarikat büyükleriyle hükümdar, sadrazam, vezir, şeyhülislâm ve diğer yüksek makam sahipleri övgünün baş konu ve muhataplarıdır. Övgü konusu Tanrı ve Hz. Muhammed olduğunda kaside sırasıyla tevhid, münâcât ve na't adlarını alarak bir nazım şekli olmanın ötesinde birer ayrı nazım nevi teşkil ederler. Mahiyet ve gayesi dolayısıyla esas vasfı methiye olduğundan kaside, bir nazım şeklini ifade eden bir ad olmaktan çıkıp zaman zaman methiye kavramı yerine geçmekte ve methiye sözü yerine kullanılmaktadır. Belirli bir kompozisyon şemasına göre muhtelif kısımlardan meydana gelen kaside, içinde çeşitli konuların ele alınabildiği teşbîb (nesîb) adlı ve tek başına bir manzume olabilecek uzunluktaki hususi giriş kısmı ile divan şiirinin dış âleme en açık bir cephesini meydana getirir. Çeşitli tabiat levhalarından bahçelere, yeni yapılmış mimari eserlere, at ve savaş tasvirlerine, sosyal hayatın ramazan ve bayram gibi tezahürlerine, nihayet ahlâkî ve felsefî düşüncelere kadar birçok konunun girebildiği bu kısmın muhteviyatına göre kaside çeşitli adlar alır. Bir makam sahibinin övgüsü için yazılıp sunulan kasidelere, böylece teşbîbde akis bulan yazılma vesile ve zamanlarına göre bahâriyye, nevrûziyye, sayfiyye (temmûziyye), hazâniyye, şitâiyye, yahut ramazâniyye, bayramiyye (ıydiyye), muharremiyye, sûriyye, cülûsiyye ve övgüsü yapılan şahsiyetin atı veya kılıcı bahis konusu ise rahşiyye, tîgıyye, yahut bir mimari eser vasfediliyorsa dâriyye, savaş veya sulh vesilesiyle yazıldığında cihâdiyye, sulhiyye gibi adlar verilmiştir. Bundan başka, redifleri de kasidelere kerem, sühan, sünbüliyye, gül, hançer, su kasidesi gibi isimler getirmiştir. Kasideyi isimsiz bırakmamak zihniyet ve arzusu, ona kafiyelerinin son harflerine göre kasîde-i lâmiyye, kasîde-i tâiyye gibi adlandırmalar da verir. Netice olarak türlü mevsimler, dış âlemden birtakım tesbitler, tabiattan görünüşler, savaş ve av sahneleri, saray, kasır, yalı gibi yeni mimari eserler, kendi coğrafyamızdan Edirne, İstanbul gibi şehirler, kasidenin bu methiye öncesi

kısımları ile divan şiirinde akislerini bulurlar. Kasidenin bu yönü, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın tenkidî bir düşüncenin beraberliğindeki, "Vâkıa kaside eski şiirin peysaj, tarihî hadise, mevsimler, hulâsa en ferdî şeklinde bile hayata ve tabiata hatta estetik mülâhazalara açılmış kapısıdır" ifadesiyle (XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, "Giriş", s. XXXI) yapılabilecek en iyi değerlendirmesine kavuşur.

Yabancı müelliflerce Batı edebiyatının "ode"una benzer bulunan kasidede şairler zaman zaman ferdî hayat ârızalarına, hallerinden ve düştükleri sıkıntılardan şikâyetlere yer vermişler, övgüsünü yaptıkları şahsiyetten bekledikleri himaye ve yardımı dile getirmişlerdir. Burada kaside, dış âleme yönelik tasvir ve konuları yanısıra, yapılan övgünün muhatabı bakımından şairin dışına açılan bir muhtevada kalmayıp kendi iç âleminden duygu ve düşünceleri de aksettirir, yer yer lirik ifadelere de bürünebilir.

Kasidenin boyut ve sınırı üzerinde eski edebiyat nazariyecileri arasında sürüp giden bir tutarsızlık görülür. Bir nazım şekli olarak gazelin bittiği sınırla kasidenin başladığı nokta birbirini tutmayan beyit sayıları ile gösterilmiş, son bulduğu tavan için de, ortadaki örnekler karşısında hükümsüz kalan birtakım görüşler ileri sürülmüştür. Beyit sayısı on beşleri bulmuş, hatta bazan aşmış gazellerle, sonundaki methiye unsuru ile küçük bir kaside görünümünde olan gazel-i müzeyyeller karşısında kasideyi on iki beyitten başlatan tarifler geçerliliğini kaybetmiş, hele ona otuz beyitten başlatıp doksan dokuz beyte çıkan bir çerçeve çizen nazariyeler ise azamî sınır gösterilen doksan dokuzu aşarak beyit sayısı 120'leri, 130'ları bulmakla kalmayarak 150'leri geçen kaside örnekleri karşısında geçerliliklerini muhafaza edememişlerdir. Gerçekte ise kasidenin uzunluğunu tayin eden esas husus, bu birbirini tutmayan rakamlar değil, tek bir kafiye etrafında uzayıp giden manzumeye şairin kafiye bulma gücü ve söz varlığının müsaade ettiği kafiye yaratma imkânının derecesidir. Bünyesinde taşıdığı kafiye güçlüğü ve kendisini meydana getiren kısımlar arasındaki idaresi kolay olmayan geniş orkestrasyonu ile kaside, divan şiirinde şairler için kabiliyet ve üstünlüklerini gösterecekleri bir müsabaka sahası sayılmıştır. Kasidenin alışılmıştan başka, Ahmed Fakih'in seksen üç beyitlik Çarhnâme'sinde olduğu gibi nesîb, methiye, fahriye ve diğer ara kısımları olmaksızın, mûtadın dışında, bir mesneviden farksız surette herhangi bir didaktik konuyu anlatmada alelâde bir vasıta olarak

kullanılışına ait örneklere de rastlanır.

Sanat yönü yanında kaside divan şairine bir câize kapısı olmuş, sarayların, kibar meclislerinin kapıları ona çok defa kasideleri yolu ile açılmıştır.

Klasik Türk şiirinin büyük ustaları elinde en debdebeli ve muhteşem ifadelerini veren kaside tarzı, methiye ve fahriye kısımlarının taşıdığı çok aşırı mübalağalar dolayısıyla, yeni bir edebiyat zevkinin başladığı devirden günümüze kadar divan şiirinin en şiddetli tenkitlere hedef olan yönünü teşkil etmiştir.

Musammat Şekiller. Beyit esasına dayanan nazım şekillerinden ayrı ve başlı başına başka bir grup teşkil eden musammatlar, divan şiirinde nazmı tek kafiyelilikten çıkaran bir nazım şekilleri dizisidir. Bunlarda manzume, tek kafiyeye bağlı bulunan beyit tertibi yerine her biri kendi içinde kapalı ve diğerlerinden ayrı kafiyede kıtalarla kurulur. Musammat sisteminde esası, dört mısradan başlayıp on mısraa kadar yükselen kıtalar teşkil eder. Bu gruptaki nazım şekilleri, kendilerini meydana getiren kıtaların her birindeki mısra sayısına göre ayrı ayrı isim almaktadırlar. Bu suretle musammatlar dörtlüden (murabba) onluya doğru sırasıyla muhammes, müseddes, müsebba‘, müsemmen, mütessa‘ ve muaşşer olmak üzere yedi ayrı isimli şekiller grubu kurarlar. Bunlara şarkı ile, daha değişik mahiyetteki terci‘-bend ve terkibbend katılırsa bu daire daha da genişler. Ancak her birinde değişmek şartıyla bendleri kaside gibi tek kafiyeli olmakla terci‘-bend ve terkibbendler ayrı bir gruptur.

Bütün musammatlarda mısra sayısı dört ile on arasında olan kıtalarla, bunların son mısralarındaki kafiye etrafında bir toplanış, bir şekilleniş vardır. Son mısraların kafiyesi aynı ve müşterek kalırken kendilerinden önce gelen mısraların, kıtadan kıtaya değişmek üzere ayrı bir kafiyeleniş örgüsü gösterdiği musammatların rolü, şiire kıtalarının sayısı kadar çeşitlenen kafiyeler kazandırmaları, kıtalar içindeki kafiye beraberliğiyle manzumeyi bir kompozisyon bütünlüğüne götürmeleridir. Her biri kendi içinde müstakil ve ayrı kafiyeli kıtaların her defasında son mısraları ile müşterek bir kafiye mihveri etrafında toplanması, hele “mütekerrir” denilen şeklinde mısraların, müseddeste ise beyitlerin nakarat gibi aynen tekrarlanması, manzumeyi kaside ve gazel sisteminden farklı bir

kompozisyon bütünlüğüne yaklaştırır. Musammatlarda, çeşitlerinden hangisi

olursa olsun, belirli bir konuya bağlanış bakımından mısralar arası düşünce ve tasavvur münasebeti vardır.

Duygu ve düşünceleri gazelden daha geniş bir çerçeveye yayabilmek, sağladığı geniş çerçeveye mukabil kasidedeki kafiye darlığına düşürmemek, özellikle manzumeye daha derli toplu bir hüviyet verebilmek gibi imkânları dolayısıyla musammatlar divan şairlerinin sevdikleri, divanlarında mutlak surette yer vermek istedikleri birer şekil olmuştur. Bunların içinde murabba, muhammes ve müseddes, divan şiirinin en âhenkli ve zevk okşayıcı şekillerinden sayılmış, şairleri kendilerine heveslendiren başlıca şekilleri teşkil etmiştir. Divan şiirinin önde gelen şairleri musammatlara büyük ilgi göstermişler, musammat şekillerde yazmaktan zevk duymuşlardır. Bunlar büyük bir orkestrasyon ve derli topluluk gerektirdiğinden, gazel ve kaside kadar harcıâlem olmayışları ve sayıca seçkinlikleriyle de ayrı bir değer ifade etmişlerdir.

Musammat şekiller divan şiirinde ayrıca bir şairin, eski olsun çağdaşı olsun başka bir şairin şiirine kendi mısraları ile katılması, kabul edilmiş bir teknikle onun içinde kendisinin de yer alması gibi nazîre söylemeyi andırır, fakat ondan daha ileri ve çok daha güç bir şiir işçiliğine zemin teşkil etmişlerdir. Bu çalışmada, beğenilmiş bir şiirin ve özellikle gazelin sırasıyla her beyti üzerine diğer bir şair tarafından belirli bir musammat şeklindeki (meselâ murabba, muhammes, müseddes) bir kıtanın mısra sayısına eşit gelecek surette aynı vezin ve kafiyede mısralar ilâve edilmesiyle, asıl manzumeden çok daha geniş hacimde ve gazeldekinden başka bir kafiye sistemi içinde esas şairin gıyabında müşterek ve yeni bir şiir doğar. Böylece ilk kıtası, ele alınan şiirin matla‘ beytiyle eş kafiyede, sonraki kıtalarda ise esas manzumeye ilâve edilen mısralar oradaki beyitlerin kafiyesiz birinci mısralarının son kelimesiyle kafiyeli olmak üzere gazelden çok farklı ve hacimli bir şiir meydana getirirler. Neticede, ortaya çıkan yeni bir şekil almış manzumede her kıtanın son iki mısraı esas şairin, daha önceki mısralar da o şiiri musammat olarak işleyen şairin olur.

Bu müşterek şiirler, ilâve mısraların kıtada meydana getirdiği toplam sayıya

göre, musammatın yedi ayrı şeklinden birine tekabül eden isimlerle anılırlar. İlâve edilen mısralarla bir murabba teşekkül etmişse terbî‘, muhammes ortaya çıkıyorsa tahmîs, bir müseddes elde edilmişse tesdîs, aynı şekilde şiir müsebba‘, müsemmen, mütessa‘, muaşşer şekline girmişse sırasıyla tesbî‘, tesmîn, tetsî‘ ve ta‘şîr isimlerini alır.

Taştîr. Evvelce söylenmiş bir şiir üzerine musammat tarzında yeni bir şiir kurmada "taştîr" denilen farklı bir yol ve teknik daha vardır. Bu yol ile elde edilen musammat şiire, şekline göre "terbî‘-i mutarraf, tahmîs-i mutarraf, tesdîs-i mutarraf" diye de isim verilmektedir. Bu usulde, taştîr edilmek istenen şiirden alınan beyitlere ilâve edilecek mısralar onların üstüne değil her bir beytin iki mısraı arasına yerleştirilir. Böylece esas alınan şiir, bu ilâve edilen mısralarla beyit tertibinden çıkıp kıta tertibine girer. Her beytin serbest yani kafiyesiz ilk mısraı ile kafiyelenen ilâve mısralar kıtayı kurarken beyitlerin son mısraları da aynı şekilde meydana gelmiş kıtalarla bir kafiye bağı teşkil eder. Meydana gelen kıtalarda ilâve mısralar beytin ilk mısraı ile ara kafiyeyi, son mısraları da kıtaları birbirine bağlayan ana kafiyeyi kurarlar. Taştîr yolu ile meydana getirilen musammatlar terbî‘, tahmîs ve tesdîslerde görülmektedir. Bunlarda diğer bir şair tarafından şiire katılan mısra sayısı kıta itibariyle terbî‘de iki, tahmîste üç, tesdîste dörttür.

Taştîr edebiyatımızda sık rastlanan bir şekil olamamıştır. Terbî‘ ve tesdîs yolu ile yapılanlar az olup daha ziyade tahmîs durumundakiler görülür. Nedîm'in Nedîm-i Kadîm'e yaptığı çok ustaca bir taştîr en güzel ve en başarılı örnek olarak gösterilir.

Yakın zamanlarda bazı müelliflerin taştîrin yalnız tahmîste yapıldığı, bu ismin tahmîse ait bir ıstılah olduğuna dair iddiaları doğru değildir. Öte yandan Tâhir Olgun da taştîrin yalnız terbî‘ için bahis konusu olduğunu, taştîr zannedilen şeye de "tahmîs-i mutarraf" demek lâzım geldiğini ileri sürer.

Başkası tarafından yazılmış bir şiirden onun beyitleri üzerine kurulu yeni bir manzume çıkarmak, nazîre yapmaktan çok daha ustalık ve şiire hâkimiyet isteyen bir iştir. Meydana getirilen manzumenin şiirin aslı derecesinde kuvvetli olması, ona fikir ve tasavvurca olduğu kadar üslûpça da uygunluk göstermesi gerektiğinden bunda başarılı olmak kolay değildir.

Bu yapılan iş, başkasının gazelini adaptasyon ve özümseme mahsulü bir katılımla geniş hacimde bir manzume çapına yükseltmeye yönelik bir sanat cehdi isteyen, divan şiirinin nazîrelerde olduğu gibi daha mükemmeli, daha güzeli elde etme yolunda bir başka atölye çalışmasıdır. Bunu yapandan beklenen, öbür şairin şiirine kattıklarının onun elinden çıkmış gibi tabii ve asla uygun düşmesidir.

Tardiyye. Esasında bir muhammes olmakla beraber kendine mahsus bir vezni oluşu ve ilk kıtasının kafiyelenişindeki fark dolayısıyla onun daha hususi bir şekli sayılır. Herhangi bir muhammes aruzun her kalıbı ile yazılabilirken tardiyyede kullanılabilecek vezin yalnız "mef'ûlü mefâilün feûlün" kalıbıdır. Her kıtasının ilk dörder mısraı her birinde değişmek üzere kendi içlerinde, beşinci mısraları ise diğer kıtaların beşinci mısraları ile ortaklaşa kafiyelidir. Birinci kıtanın sonuncu mısraının kendinden önceki mısralarla kafiyelenmemesi, tardiyyeyi muhammesten farklı kılan diğer bir özelliktir.

Tardiyye sözü esasında, mesnevilerde araya değişik bir hava getirmek maksadıyla hikâye kahramanlarının ağzından gazel ve murabba şeklinde söylenen manzumelere verilen addır. Bundan dolayı tardiyye başlığı altında gazel, murabba, hatta kıtalara rastlamak mümkündür. Osmanlı Türkçesi'ne ait bazı lugatlarda, "bir hikâyenin anlatıldığı manzum eser veya şiire ilâve edilen saded harici parça" diye açıklanan tardiyyenin ([J. W. Redhouse], İlâveli Lugat-i Osmâniyye, İstanbul 1303, s. 407; a.mlf., A Turkish and English Lexicon, İstanbul 1890, s. 1236), bir mesnevi içinde araya bir münasebet düşürülerek söylenilen gazel kabilinden parçalara dendiği şeklinde çok daha belirli bir tarifi de verilmiştir (Şemseddin Sâmi, Kamûs-ı Türkî, İstanbul 1317, s. 581).

Eski edebiyat bilgileri kitaplarında, alelâde bir muhammes nazarıyla bakıldığı için ayrıca bahis konusu edilmeyen bu nazım şekli, XIX. asrın sonlarına doğru yazılmış eserlerde ele alınmaya başlar. Muallim Nâci'nin Istılâhât-ı Edebiyye'sinde (1307) üzerinde durulmamasına mukabil Manastırlı Mehmed Rifat'ın Mecâmiu'l-edeb'inden (İstanbul 1308) itibaren diğer edebiyat bilgisi kitaplarında yavaş yavaş yer alır.

Diğer adı "tard u rekb" olan bu nazım şekli kendisini XVIII. yüzyılda

hissettirmeye başlamıştır. Tardiyyeyi edebiyatımızda canlandıran, aynı zamanda onun en önde gelen üstadı olan Şeyh Galib'dir. Hüsn ü Aşk'ta mesnevinin kahramanları

ağzından, fakat kendi mahlası ile söylediği tardiyyeler şöhretleri derecesinde çok da sevilmiştir. Bu tesirle Abdülhak Hâmid de Duhter-i Hindû adındaki tiyatro eserinde (1876) aynı şekilde bir kahramanına bir tardiyye söyletir. Şeyh Galib'in divanında "tard u rekb" adı altında bir tardiyyesi yanında (Divan, Bulak 1252, s. 102) Nedîm'in divanında da on iki kıtalık uzun bir tardiyyenin yer alışı (Divan [nşr. Halil Nihad], İstanbul 1340, s. 106-108) onun mesnevi dışında müstakil bir hüviyet kazandığını gösterir. Kısa vezninden dolayı kısa ibareli mısraları ve oynak kafiyelenişiyle tardiyye zevk okşayan, âhenkli bir nazım şekli olarak kabul edilmiştir.

Şarkı. Arap ve Acem edebiyatlarında görülmeyen bu şekil, divan şiirinde halk edebiyatından gelen bir tesirle doğmuştur. Kıtalarının dördüncü mısraı aynen tekrarlanan (mütekerrir) murabbaın koşma ve türkü zevkiyle işlenmiş şeklidir. Bestelenmek gayesiyle yazılan şarkı, XVII. asırdan itibaren o zamana kadar onun gibi besteler yapılagelen murabbaın yerini alır. İlk kıtasının değişik tarzlarda kafiyelenişi ve nakaratlarındaki çeşitlilik imkânı bakımından türlü işlenişlere elverişli yapısı itibariyle diğer nazım şekillerinden farklıdır. İlk kıtası çapraz kafiyede olan şarkılarda ikinci mısra, aynı kıta ile diğer bütün kıtaların son mısralarındaki nakaratı meydana getirir. İlk kıtanın ikinci ve dördüncü mısralarının birbiriyle kafiyelenerek ikinci mısradan itibaren teşkil ettiği temel kafiye ile bütün manzumeye hâkim oluşu onun murabbadan ayrılan başlıca tarafıdır. Yahut birinci dörtlüğün bütün mısraları kafiyece aynı olup son mısra diğer kıtalarda nakarat olarak aynen tekrarlanır. Şarkının bu iki klasik tarzı dışında, kıtaların son mısralarının böyle tekrarlanmayıp sadece birbiriyle müzdevic usülde kafiyeli oluşundan ibaret bir şekli de vardır. Şarkının bu müzdeviç kafiyede ve nakaratsız tipinden başka, kıtaları dörtlük yerine beş ve altı mısralı olanları da görülür. Bunlarda nakarat artık bir mısradan ibaret olmayıp bütünüyle her kıtanın son beyitleri olur. Burada türkünün şekle tesiri çok daha bellidir. Müselles denilen, üç mısralı kıtalarla yazılmış şarkılara da rastlanır. Örnekleri ötekilerden çok daha az olan bu şarkılarda nakaratlar da umumiyetle üç mısralı olmaktadır. Nakarat bazan iki mısralı

da olabilir. XVI. asır şair ve mûsikişinaslarından Ubeydî'deki eski örneklerin yanı sıra (Ali Nihad Tarlan, Şiir Mecmualarında XVI. ve XVII. Asır Divan Şiiri, İstanbul 1948, II, 13-14) daha yeni zamanlara ait olanlar da vardır (bk. Hâşim Bey, Mecmûa-i Kârhâ ve Nakışhâ ve Şarkiyât, İstanbul 1280, s. 72, 450, 474).

Bestelenmek gayesiyle meydana getirilmeleri şarkıların vezin, kompozisyon, dil, üslûp ve muhtevasına kuvvetle tesir etmiştir. Aruzun her kalıbında yazılabilmekle beraber mûsikide usul vuruşuna kolayca uyum sağlayabilecek vezinler, öncelikle "mef'ûlü mefâilü mefâilü feûlün" kalıbı tercih edilir. Her kıtanın "zemin" denilen ilk mısraından sonra "meyan" yahut "meyan-hâne" adı verilen ve bestedeki geçişleri sağlayan üçüncü mısralarının şarkının en tesirli parçaları olmasına dikkat edilir. Kıtaları beş mısralı şarkılarda meyan dördüncü mısraa, altı mısralık olanlarda ise beşinci mısraa alınır. Terennüm edilmek için tertip edildiklerinden şarkılar hacimce geniş tutulmamış, üç ile beş kıta arasında olması ile yetinilmiştir.

Yalnız okumuş zümreye değil umuma hitap etmeleri, şarkıların dil ve ifade bakımından divan şiirinin diğer şekillerinde olan manzumelerinden ve bestelenmek için yazılmış murabbalarından daha sade olmalarını sağlamıştır. Bunlarda herkesin kolayca kavrayamayacağı derecede Arapça ve Farsça kelimelerle yüklü ifadelerden hayli uzaklaşılmış, çoğunluğun anlamakta fazla güçlük çekmeyeceği bir dil hâkim olmuştur. Şarkıların yaygınlığı ve sürekliliği halkı onların içindeki bu yabancı kelimelerle âşina kılmış ve onları anlayabilecek bir vokabüler kazanmasına yardım etmiştir.

Şarkılardaki nisbî sadelik yalnız ifadede kalmaz, divan şiirinin yüklü mazmunlarından, edebî süslerinden oldukça uzak kalmış bir tutum da görülür. Şarkıların esas konusu en başta aşktır. Bu aşk gazellerdekine nisbetle daha gerçek duygulara dayanır. Gazellerin tasavvufî yöne çekilebilecek sevgilisi yerine şarkıda gerçeğin içinden gelen bir sevgili vardır. Sevgilinin kadın hüviyeti burada daha açık hissedilir.

Gazellerdeki sevgilinin yalnız cevrinden ve ayrılığından şikâyet şeklindeki ümitsiz ve tek yönlü aşk psikolojisi yerine şarkıda tatlı ıstırapları, ümitleri, visalleri, naz ve ricaları, nedâmetleri, vazgeçişleri, buluşma vaad ve heyecanları, kaçamakları, zevk ve neşeleri gibi türlü halleriyle daha reel ve

daha yumuşak bir aşk duygusu hâkim olur. Aşkın elemli duygularını söylese de şarkının üslûp ve edasında onu yumuşatan bir taraf vardır. Hafif bir hüzün, şen ve şakrak edalar şarkının vasıfları olmuş gibidir. Şarkı, gazel ve murabbalarla karşılaştırıldığında bu fark kolayca belli olur.

Şarkılar divan şiirinin çevreye açılan, yerliliğe en fazla yaklaşan bir tarafını verir. Nedîm'den Enderunlu Vâsıf'a uzanan bir silsile içinde İstanbul ve Boğaziçi'ni bunlarda gönül maceralarının gezinti ve eğlence durakları olarak bulmak mümkündür. Birçok şarkıda İstanbul'un moda olmuş yerleri, sevgilinin davet edildiği veya onunla buluşma köşeleri akisler gösterir. Öyle ki Nedîm'in şarkıları bu bakımdan Lâle Devri'nin İstanbul hayatının manzum bir jurnali gibi gözükür. Nedîm'deki erişilmezlik bir tarafa Enderunlu Vâsıf'ın neredeyse başlı başına bir divan dolduracak 211 şarkısı İstanbul hayatı ile insanının aşkları ve zevkleriyle bir aynası olur.

Şiirin, geçmiş asırlarda Ahmed Paşa'da görüldüğü üzere murabbalarla mûsikiye bağlanışı, XVII. asırdan başlayarak şarkıda çok daha gelişmiş bir halde

devam eder. Nâilî, Nazîm, Nedîm, Şeyh Galib, Enderunlu Fâzıl ve Vâsıf'ta şarkı başlıca temsilcilerini bulur. Şarkı, divan şiirini kendi içinde halka açan ve tattıran bir rol oynar.

Terci'-Bend ve TerkibBend. Bu iki nazım şeklinde musammatlar en geniş hacme ulaşır. İkisinin de yapısını, her biri başka kafiyede ve aynı vezinde bendlerle bunları birbirine bağlama vazifesini gören ve onlardan müstakil olarak kafiyelenen ara beyitler meydana getirir. Bir bendden diğerine geçilirken ara beyit nakarat gibi aynen tekrarlanıyorsa manzume "terci'-bend" adını alır. Terci'-bend ile terkibbend arasındaki farkı, sadece bu bağlayıcı ara beytin değişmesi veya aynı kalması tayin etmektedir. Geçişleri her defasında değişiyorsa o zaman ismi "terkibbend" olur. Bu ikiz şeklin söz konusu kısımları hususi terimlerle belirtilmiştir. Bendler, bulundukları manzumeye göre "terci'-hâne" veya "terkibhâne" adını alır, yahut da kısaca "hâne" diye zikredilir. Bunları birbirine bağlayan ara beyit ise "vâsıta" adını taşır.

Bu ikiz nazım şeklini meydana getiren kısımların adları, zamanla biri

diğerinin yerine kullanılması ve aradaki mâna kaymaları dolayısıyla diğer nazım şekillerinde görülmeyen bir terminoloji karışıklığı yaratmıştır. Başlangıçta terkibbend ve terci‘-bend diye bir ayırım yapılmaksızın her ikisi için ortaklaşa “terci‘” adı kullanılmış, ileride vâsıta adını alacak bağlayıcı ara beyte de “terci‘-bend” denilmiştir (Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾi-ḳu’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr [nşr. Saîd-i Nefîsî], Tahran 1339 hş., s. 706 [ilgili kısım eserin Abbas İkbal neşrinde yoktur]; Şemseddin Muhammed b. Kays, s. 400-401). VIII. (XIV.) asır edebiyat nazariyecisi Ali b. Muhammed Tâc el-Halâvî’nin eserinde bu beyte terci‘-bend adının yanı sıra tercihen artık “bend” denildiği de görülür. Halâvî, Reşîdüddin Vatvât’ın yaptığı gibi terci‘i, bend ismini alan bu beyitlerin kafiye durumlarına göre üç çeşide ayırarak her hânede onun değiştiği şekli henüz “terkib” diye bir ad koymaksızın işaret eder (Deḳāʾiḳu’ş-şir [nşr. Seyyid Muhammed Kâzım İmâm], Tahran 1962, s. 67-68). Eserini 1480’li yıllarda yazan Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, terci‘in bir nevi olduğu kaydıyla bu şeklin adını artık “terkib” diye gösterir. Burada aynı zamanda ara beyit için terci‘-bend tabiri yanında vâsıta adının da ortaya çıktığı görülür (Bedâyiʿu’l-efkâr fî sanâyiʿi’l-eşʿâr, s. 26). Vâsıta beyti için kullanılan “bend” sözü de zaman içinde mâna kaymasıyla, kendisi ve “terci‘-hâne” ve “terkibhâne”nin bir arada teşkil ettiği bütüne ait bir ad olur. Yani vâsıta beyti mânasını kaybedip doğrudan doğruya “terci‘bend” diye bir nazım nevi mânasına girer. Neticede “terci‘-bend” ve “terkibbend” deyimleri, onun belirli birer kısmının adı olmaktan çıkarak manzumenin bütününü ifade ederler. Eski İranlı edebiyat nazariyecilerince terkibden terci‘in bir çeşidi olarak bahsedilirken sonraları “terkibbend” diye müstakil bir isim alması terci‘-bende analoji yolu ile olmuştur.

Bu ikiz nazım şeklinin adlarının, birer vasf-ı terkîbî teşkil eden “terci‘hâne” ve “terkibhâne”de olduğu gibi “terci‘-bend, terkibbend” şeklinde olması gerekirken bizim eserlerimizde sonraları onu vasf-ı terkîbîlikten çıkarıp birer izâfet terkibi kılığına sokan “tercî‘-i bend” ve “terkîb-i bend” diye bir okunuşa girmiştir. Böylece gerçek okunuşları unutulup doğrunun yerine yanlış olan benimsenmiştir. Bunların adları İran edebiyatıyla ilgili bütün literatürde terci‘-bend ve terkibbend olarak asıl şekilleriyle muhafaza edilmektedir.

Terci‘-bend ve terkibbend, geniş hacim isteyen konulara cevap verebilen

çerçevesi ve kompozisyon bakımından sağladığı bazı teknik imkânlarla diğer nazım şekilleri içinde imtiyazlı bir mevkiye sahiptir. Bundan dolayı geniş bir zeminde alınıp geliştirilmeyi gerektiren, gazel ve kasidede ifade edildiği vakit darlık ve kafiyece de monotonluğa düşecek çapta olan duygu ve düşüncelerin meydana getirdiği konuların ifadesi için bu ikisi özellikle müracaat edilen birer şekil olmuştur.

Şems-i Kays ve Ali el-Halâvî gibi eski edebiyat nazariyecileri terci‘i, kasidenin aynı kafiye ve vezinde parçalara bölünmüş, araları kafiyece farklı birer beyitle bağlanmış bir şekli olarak görmüş ve tarif etmişlerdir. Aynı görüş yakın devir müelliflerinin bazılarınca da benimsenmiştir (meselâ Ahmed Hamdi, İlmü’l-kavâfî ve’l-bedî‘, İstanbul 1289, s. 47; Manastırlı Mehmed Rifat, Mecâmiu’l-edeb, İstanbul 1308, s. 605).

Bu ikiz şekil bendlerin (hâne) kafiye örgüsü, beyit sayısı, vâsıta beyitlerinin kafiyelenişi bakımından şaire bazı seçenek ve serbestlikler tanır.

Terci‘ ve terkibde kafiye hususunda ikili bir imkân vardır. İstendiğinde ya gazeldeki gibi beyit esasına dayalı kafiye tertibiyle, yahut da musammatlarda olduğu üzere kıta nizamında olarak her mısraı kafiyeli tarzda yazılabilir. Öte yandan kafiyenin her bendde değişebilirliği, şairi uzun manzumesinde kasidenin tek kafiye sıkıntısından ve bunun getirdiği monotonluktan kurtarır. Şair kırk beyitlik bir hacim gerektiren bir manzume için, söyleyeceklerini kaside şekline döktüğünde kırk defa aynı kafiyede kelime bulmak mecburiyeti içine düşmektedir. Terci‘ veya terkibde ise manzume ayrı kafiyede bendlere bölündüğünden kırk defa aynı kafiyenin peşinde olmak mecburiyeti ortadan kalkmaktadır. Buna karşılık kafiyeler bir yandan çeşitlilik kazandığı gibi sayıca da bir benddeki beyit miktarı kasidenin bütününden az olduğundan çok daha aşağıya inmekte, üstelik bunlar bendden bende değiştiği için manzume kasidedeki tek kafiye monotonluğundan uzaklaşmış olmaktadır.

Musammatlardaki kafiye tertibi seçildiğinde ise, bu defa her bend bütün mısraları ile kafiyeli bir hale girip manzumeye beyit yerine mısraı esas kılan bir kompozisyon yapısı hâkim olur. Kafiye

yine bendden bende değişmek suretiyle çeşitlendikten başka beyitlerin sadece ikinci mısraı ile sınırlı olması yerine bütün mısraları saran bir örgü ile kesafet kazanır. Buna mukabil bütün mısraları kafiyeli olmak mecburiyeti dolayısıyla bu çeşit terci‘ ve terkiblerde beyit sayısı az tutulduğu için bendler (hâne) gazel tertibinde olanlardan daha kısa olur.

Kafiyece gazel tertibi yerine diğer musammatlardaki gibi her mısraı kafiyeli bendlerle kurulu terci‘ ve terkibler, bu bendlerde mısra sayısı altı-on (üç-beş beyit) arasında olduğu zaman müseddes, müsemmen ve muaşşere benzediklerinden birer müzdevic veya mükerrer müseddes, müsemmen, muaşşer sayılmaları yolunda ihtilâflı görüşlere yol açarlar. Bunların çok defa terkibbend-i müseddes, terci‘-bend-i muaşşer gibi isimler aldıkları da görülür. Hatta tekerrür eden vâsıtanın beyit değil mısra olduğu muhammeslerin bile terci‘-bend diye adlandırılışına ve terci‘-bendler arasına dahil edildiğine rastlanmaktadır (meselâ bk. Şeyh Galib, Divan, s. 61, 75).

Kasidede beyitlerin tek düze bir sıralanışından ibaret kalırken terci‘ ve terkibde manzumeye bir hareketlilik getiren, onu bendlere dağıtıp sonra kendi üzerlerinde toplayan vâsıta beyitlerinin kompozisyonca sağladığı ayrı bir bütünlük ve tesirlilik vardır.

Bütün mısraları kafiyeli olanların yanı sıra hâneleri (bend) gazel tertibinde olan terci‘ ve terkiblerde gazeldeki dağınık, konuca ve mânaca daldan dala atlayan kompozisyon tarzının aksine bendler arasında konu ve mâna birliği hâkimdir. Özellikle terci‘de, yapısı dolayısıyla belirli bir düşünce üzerine kurulu olduğundan, beyitler ve bendler arasında rastgelelik yerine fikir ve mânaca kendini çok daha iyi hissettiren bir birlik ve bütünlük vardır.

Terci‘de bütün bendlerin, sonlarında “leit-motif” gibi kendini tekrarlayan ve manzumeyi muayyen aralıklarla devamlı surette bir ana fikir veya bir esas tasavvur yahut bir temel duygu etrafında toplayan vâsıta beytine yönelik oluşu, terkibde ise bendden bende değişen vâsıta beyitlerinin, söylenenlere her bendin sonunda değişik bir bakış veya hüküm getirmesi, muhtevaya diğer nazım şekillerinde olmayan bir tesirlilik ve farklılık katar.

Terci‘-bend, bütün bendleri, her birinde söylenenin vâsıta beytinde

tekrarlanan ana fikre çıkacak ve anlatılanı periyodik aralıklarla çıkış noktasındaki düşünceye bağlayacak surette tanzimini gerektirdiğinden terkib-bende nazaran daha güçtür. Terkiblerde vâsıta, bütün bendlerin daima kendisine yönelik olmasını gerektiren bir mihver olmaktan çıktığı ve her bendde değişebildiği için şair bu nazım şeklini kullanırken kendini daha serbest hisseder. Her bendin sonunda düşünceyi aynı noktaya getirip bağlamak, bütün bendleri vâsıta beytindeki temel düşünce ile ilgili kılmak, vâsıta beyitlerini aynı zamanda şiire monotonluk getirmeyecek şekilde idare edebilmek güçlüğü dolayısıyla terci'-bend divan şiirinde sayıca terkib-bendin gerisinde kalmıştır. Kasideye nisbetle büyük bir orkestrasyon istediğinden divan şairinin ortaya koyabildiği terci' ve terkibler kasidelerin sayısına yaklaşamamış, onların yanında daima sınırlı bir noktada kalmıştır.

Manzumedeki muhtevanın bendlere bölünerek parsellenmesi, her bendde manzumenin başka başka kafiyelere girişi, her bir bende eşlik eden vâsıta beytinin cüzi bir istisna ile onlardan ayrı kafiyede oluşu, vâsıta beyitlerinin terkiblerde bendden bende değişerek şiire düşünce ve konu bakımından istikamet verişi, terci'lerde ise manzumeye taban teşkil ederek bütün bir şiirin kompozisyonunu idare eden bir mihver teşkil edişiyle terci' ve terkibbend, divan şiirinin orkestrasyonu en geniş ve en zengin nazım şeklini meydana getirir.

Eski edebiyat nazariyecilerinden bazılarının dikkat ve işaret ettikleri gibi terci'-bendde vâsıta beyti manzumenin esas çıkış noktasıdır. Önce bu çıkış noktasını yakalayan şair bütün manzumesini bu temel üzerine kurup geliştirir. Bazan terci'-bendde başka bir şairden alınan bir beytin vâsıta beyti yapılarak bütün manzumenin tazmin yolu ile onun üzerine yapılandığı görülür (meselâ bk. Şeyh Galib, Divan, s. 58 vd., 61 vd., 73 vd., 74 vd.). Bu da terci'lerde çıkış noktasının, düşüncenin merkezi sıfatıyla gerçekten vâsıta beyti olduğunu gösterir. Bu şekilde "tazmin" yoluyla yapılan terci'lerde, alınan beytin dışarıdan gelen bir unsur olduğu düşüncesiyle sadece bir benddeki beyit sayısına bakılarak doğrudan doğruya bu sayıya tekabül eden musammatın adı verildiği görülür (meselâ, bk. Nedîm, Divan [nşr. Halil Nihad], İstanbul 1340, s. 78-80: "Muaşşer tazmîn-i beyt-i âlempesend-i sadr-ı mükerrem").

Terci' ve terkib için nazariyatta farklı farklı bend (hâne) ve bunlardaki beyit

sayısı belirtilir, özellikle bu beyitlerin beşten aşağı ve ondan yukarı olamayacağı kaydedilirse de bendlerin ve onların içindeki beyit miktarını sınırlayan mutlak ve zorlayıcı bir kaide yoktur. Söylenenlerin sayıca dışına çıkmış örneklerde görüldüğü üzere bend sayısı üçten başlayarak şairin gücü yettiği ölçüde yükselebilmekte, yahut beyitlerde olduğu gibi gösterilenlerden de aşağı inebilmektedir. Rûhî'nin şöhreti asırları tutmuş on yedi bendlik terkibi kaideye riayetsizlik ithamı ile karşılaşmadığı gibi Esrar Dede'nin de aynı uzunlukta olan terkib-bendi, bir tetkike dayanmadan ortaya atılmış birtakım ölçüleri hükümsüz kılmaktadır. Bunun gibi, hânelerin beyit sayısını dört ile on gösteren sınırlamaların da Fuzûlî'nin müseddes terkib-bendinde bu sayının üçe inmesi, Ahmed Paşa'nın terci‘-bendinde ise on sekize çıkmış olması gibi miktarı azımsanmayacak örnekler, ortada sınır koyan mutlak bir kaide bulunmadığını belirtmeye yeterlidir.

Terci‘ ve terkiblerin şaire serbestlik sağlayan diğer bir yönü de öteki musammat şekillerden farklı olarak bendlerde beyit sayısı bakımından bir simetri gerektirmemesidir. Bundan dolayı bendlerinin beyit sayısı eşit olmayan terci‘ ve terkiblere de rastlanır.

Bundan başka vâsıta beyitlerinin kafiyelenişi bakımından da özellikle terkiblerde şaire tanınmış bazı serbestlikler vardır. Bunları herhangi bir bende bağlı olmaksızın her beyti kendi içinde kafiyeli olarak kullanan şair isterse bu müstakil kafiyeli vâsıta beytini ilk bendin kafiyesine uydurabilir. Yahut ilk beyit matla‘ teşkil edecek surette, sonrakilerin ise yalnız ikinci mısralarını birbiriyle kafiyeli kılarak bunlardan bir gazel örer. Vâsıtaların bütün beyitlerini her mısraı ile "müselsel" denilen şekilde tek kafiyede işler.

Terci‘ ve terkibler hemen her konuya açık olmuşlardır. Sırf kendilerine mahsus konuları olduğu, yalnız bu konularda yazıldıkları yolundaki görüşler gerçeğe uygun düşmemektedir. Ancak klasik İran şiirinin eski devrelerinden başlayarak büyük üstatların ortaya koydukları örnekler etrafında konu bakımından bazı geleneklerin teşekkül etmiş olduğunu da göz ardı etmemek gerekir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi terci‘ ve terkiblerde geniş zeminli konular ele

alınmaktadır. Hayat, varlık, insan talihi üzerinde felsefî, hikemî düşünüşler, zamanedeki aksaklık ve yolsuzluklar, değerlerin bozuluşu hakkında sosyal mahiyette şikâyet, tenkit ve hicivler, yahut şairin kendi hayat ârızaları ile ilgili sızlanışları, bir ölünün arkasından duyulan acılar, yüksek mevki sahiplerine methiyeler terci‘ ve terkiblerin öncelikli konularıdır. Edebiyatımızın büyük ve en tanınmış mersiyeleri daha çok terkibbend şeklinde yazılmıştır. Bu ikiz şekil, geniş bir çerçeve içinde ele alınmaya ihtiyaç göstermeleri dolayısıyla tevhid, münâcât ve na‘t gibi büyük çaplı konuları da çok defa kasidelerle paylaşır. İkisi de kasideler kadar uzun methiyeler için çerçeve teşkil etmiştir. Kaside yerine geçtiklerinden "kasîde der tercî‘..., kasîde der terkîb..." gibi başlıklar dahi aldıkları görülür. Aynı sebeple bazı divanlarda bunlara çok defa kasideler arasında yer verilir. Terci‘ ve terkiblerde kaside konularının hepsine rastlamak mümkündür. Bu iki şekille yazılmış methiyelerin baş kısımlarında tıpkı kasidelerin teşbîb kısmında olduğu gibi dış âlemden alınma konular işlenir, tabiat tasvirleri yapılır.

Terci‘ ve terkibler için belirli vezinler kullanılması gibi bir kayıt olmamakla beraber şöhret kazanmış, çok beğenilmiş bazı terci‘ ve terkibler daima örnek alınmaları dolayısıyla birtakım vezin tercihlerine zemin hazırlamışlardır. Bağdatlı Rûhî'nin asırlar boyunca erişilmez bir üstünlükte görülen terkib-bendi örnek alınarak yazılmış yüzlerce terkibbend, ondaki "mef‘ûlü mefâîlü mefâîlü feûlün" kalıbında olduğu gibi Bâkî'nin, arkasında Muhteşem-i Kâşânî'nin mersiyesi bulunan Kanûnî Sultan Süleyman mersiyesi de Fuzûlî ile birlikte kendinden önceki mersiyelerden devraldığı "mef‘ûlü fâilâtü mefâîlü fâilün" veznini bu nazım nevi için âdeta gelenekleştirmiştir.

Edebiyatımızda ilk örneklerinin göründüğü XIV. yüzyıldan beri asırlar boyunca birbirini takip eden yenileriyle zenginleşen bu ikiz nazım şekli, yenileşme ve Batılılaşma devrinde de itibardan düşmeyerek Recâizâde Ekrem ve Abdülhak Hâmid neslinde, hatta bir nesil daha sonrasında da varlığını sürdürmüş, bu devir şairlerinin elinde gördüğü bazı tasarruf ve değişikliklerle yeni çizgi ve nüanslar kazanmıştır. Bu nazım şeklinin her ikisinde bilhassa kendini gösterip öne çıkmış olan Ziyâ Paşa, terci‘-bend ve terkib-bendin Türk edebiyatında diğer meşhur şairlerinkini aşan üstün örneklerini vermeyi başarmıştır. Birçok beyitleri birer vecize gibi ağızdan

ağıza dolaşan terkib-bendi, Rûhî'nin XVI. asır sonlarından bu yana kimsenin yarışamadığı terkib-bendiyle at başı giden bir mükemmelliktedir. Kâinat, varlık hakkında modern ilimlerden kaynaklanan görüşler taşıyan terci'-bendi ise insanın kâinattaki yeri, kazâ ve kader karşısındaki durumu, talih ve hayatın tezatları üzerindeki düşüncelerle bu şekli en kesif felsefî muhtevada bir örneğe ulaştırır.

Divan Şiirinde Geleneğin Belirlediği Muhtevâ. Divan Şairini Yetiştiren Edebî Terbiye. Divan edebiyatında gelenek, şiirin şeklî yönünü değişmez ve dışına çıkılamaz surette tesbit ettiği gibi muhtevayı da belirli bir daire içinde sınırlamıştır. Her şairin gelenekçe belirlenmiş ve mutlaka seçip kabul etmek mecburiyetinde olduğu önceden hazır konu ve duygular, yerlerine başkalarının konulamayacağı motiflerle sabitleşmiş bir imaj sistemi vardır. Şair, edebî gelenek ve göreneğin kendisine gösterdikleri ve tanıttıkları ile yetinmek, onları aşmamak durumundadır. Yaşadığı çağın ve aldığı kültürün icabı olarak kendisine bir mukayese zemini teşkil edecek, yeni ufuklar açacak başka edebiyatları tanıma imkânından mahrum bulunduğundan edebî zevk ve anlayışta mevcudun dışına çıkmak, farklı arayışlara yönelmek diye bir düşünce ve isteği zâten olamamıştır. Büyük cereyanların getirdiklerini gören, edebiyatta değişme denilen hadisenin ne olduğunu bilen, değişik edebiyat tarzları ile tanışan, daha da önemlisi edebiyat adına uyulması mutlak şart olan birtakım kaide ve göreneklerin çemberi içinde bulunmayan yeni zamanlar edebiyatçısı gibi kendisini istediği ve yaşadığı gibi ifade etme, sanatta ferdî yol seçme hürriyetine sahip olmayan eski şair, hepsi birer gelenek edebiyatı olan âşık, tekke ve divan şiiri dairelerinden birini kabul etmek zorundaydı. Bunlardan hangisine girmişse sanatta bütün kâinatını o kurmakta, kendisini onun terbiyesinde yetiştirmekteydi. Âşık veya tekke edebiyatı yerine divan şiirini benimsediğinde artık onun geleneklerinin emrine giriyor, edebiyat kültürü, edebî zevki ve değer ölçüleri onunla şekilleniyordu. Kendinden önce gelmiş üstatların, büyük şöhretlerin eserlerinden edebiyat terbiyesini alarak yetişen şairin bütün sanat görgüsünü bu örnekler meydana getiriyordu.

Şair olabilmek için üstatların elinden çıkmış örnekleri okuyup ezberlemek, onların yardımı ile nazım sanatının istediği bilgi ve ölçüleri kazanmak ve önceki şairlerin eserlerini her hususta örnek almak gerektiği yolunda, Nizâmî-i Arûzî ve Şems-i Kays'tan başlayıp XIX. asrın son çeyreğinde Ali

Cemâleddin’in Arûz-ı Türkî’sine kadar klasik belâgat ve edebiyat nazariyatı kitaplarında ayrıca yer alan tavsiyeler bu sahada nasıl bir terbiye ile yetişildiği, nasıl şair olunabildiği hakkında fikir verir. Nizâmî-i Arûzî şiirde bir şahsiyet olabilmeyi, insanın gençliğinin erken yıllarından itibaren eski şairlerden 20.000 beyit ezberlemek, daha sonrakilerden de 10.000 beyit miktarında şiiri kendine model almak gibi bir yetişme şartına bağlar. Ayrıca şiirin çeşitli nevilerini tanımanın, onların güzel olan veya olmayan taraflarını görebilecek, ifade inceliklerini kavrayabilecek bir seviyeye gelmenin, nihayet bütün bir kabiliyeti geliştirmenin, büyük üstatların divanlarını devamlı surette okumakla mümkün olacağını söyler (Çehâr Maḳāle [nşr. Muhammed Abdülvehhâb Kazvînî], Leiden 1909, s. 30). Tibyânü’l-lugāti’t-Türkî alâ lisâni’l-Kanglî adlı eserin müellifi olan Türk asıllı Şems-i Kays da şair olmak isteyen kimsenin alması gereken edebî terbiyeden etraflı şekilde bahsederken, nazımla ilgili bilgilerin tam olarak elde edilmesinden sonra büyük üstatların meşhur divanlarının çok iyi incelenmesinin gereği ve faydası üzerinde ehemmiyetle durur ve ancak onlardaki güzellik ve inceliklerin kavranılıp zihne mal edilmesiyle o kimsenin ilhamının gürleşeceğini ve yaratma gücüne erişeceğini belirtir (Şemseddin Muhammed b. Kays, el-Muʿcem fî meʿâyiri eşʿâri’l-Acem [nşr. Müderris Rezâvî], Tahran 1338 hş., s. 445-447). Klasik şiirde edebî formasyonun kazanılmasında geçmişteki büyük şairlerin divanlarını ezberleyecek derecede devamlı okumanın, onlarda ifadesini bulan sanatı kendine ikinci tabiat kılacak şekilde benimsemenin rolü Ali Cemâleddin tarafından şöyle açıklanmaktadır: “İcabı takdirinde tâbirat ve teşbihat kullanmak için ibtidâ-i hâlinde meşâhîr-i şuarâ ve ekâmil-i hükemânın eş‘âr-ı fesâhat-disârını hâvî olan dîvân-ı belâgat-beyanlarını mütalaaya hasr-ı evkatle ekserisini hıfza alarak tabîat-ı şi‘riyye denilen seciyye-i celîleyi istihsale gayret ve o hali tabîat-ı sâniye yani meleke edinmeye sarf-ı mesâî ve himmet ederek üdebâ-i eslâf

isrine sâlik olmalıdır. Çünki erbâb-ı sühan inşâd-ı nazm ü nesrde münasebet ve müşâbehet arayıp o yolda sarf-ı mezâmin eylediler, yani her nerede ‘gül’ü zikrettiler ise akabinde ‘bülbül’ getirdiler” (Arûz-ı Türkî, İstanbul 1291, s. 116).

Girdiği bu yolda ilk şiir denemelerini yapmaya başladığından itibaren şaire hep okuduğu örnekler ve bunlarla edindiği estetik görgü rehberlik eder.

Kendisinin yegâne sanat ufkunu teşkil eden bu gelenekler şiiri artık onun için bir duygu mektebi olur. Onun terbiyesiyle yetişen şair, beraberinde getirdiği hazır unsurlarla bütün ifade vasıtalarını, bahsedeceği konuları, bunları nasıl söyleyeceğini, hangi duyguları dile getirebileceğini, şiirini işlerken hangi motif ve mazmunları kullanacağını, şiirin kelimeler dünyasını burada öğrenerek sanatını inşa eder. Böylece başlangıçta içten doğuş yerine dışarıdan alınmış ve öğrenilmiş bir muhteva, serbest ilhamın ifadesi olmayıp bünyesini geleneğin getirdiği hazır unsurların oluşturduğu bir şiir söyleme itiyadı meydana gelir. Bu formasyonla işe başlayan şair için bundan sonra doğrudan doğruya kendisi olmak yerine geleneğin gösterdiği duyuşların sahibi ve ifadecisi olmak, geleneğin öğrettiklerini yerine getirip onun istediği hüviyette görünmek esastır. Bu çok defa, özellikle aşk ve sevgili bahis konusu olduğunda şairin gerçek macerası ve hüviyeti dışında sırf şiire mahsus olmak üzere bir rol alış şeklinde kendini gösterir. Bu noktada, divan şiirine has ve onun tarafından şaire empoze edilen bir teşrifat meselesiyle karşılaşılır. Bu husus, divan şiirinin mahiyeti hakkındaki değerlendirmelerde kavranılmamış bir taraftır.

Divan Şiirinin Teşrifatı-Şairliğin Şartı Olarak Aşk. Divan şiiri uyulması gereken bir teşrifatı olan, beraberinde şair için bir teşrifat getiren bir edebiyattır. Bu edebiyatın prensipleri dairesinde şiir yazma ve kendini buna göre ifade etme yolunu seçen şair onun istediği hüviyette görünecek, onun var olma hakkını tanıdığı duyguları ve duyuş tarzlarını benimseyecek, onun önceden seçmiş olduklarını ve uygun gördüklerini konu ve muhteva diye kabullenecek, varlığı, çevreyi ve tabiatı onun gösterdiği gibi görecek, hissettiklerini ve gördüklerini onun belirlediği şekilde işleyip ifade edecektir. Divan şairi bu teşrifatın içinden konuşur ve bununla kendine ikinci bir tabiat kazanır. Onun duyuş ve buluşları, bu ikinci tabiata adapte olarak ifade sahasına çıkar. Şövalyelik ocağına giren nasıl bu ocağın nizamının gerektirdiği başka bir hüviyet, yeni bir yaşayış tarzı benimsiyorsa, aşk ideali ve bağlandığı sevgili tipi başka çevrelerin insanlarınınkinden nasıl ayrılıyorsa, bir derviş kapılandığı dergâhın âdâb ve erkânına göre nasıl değişik bir hayat üslûbu içine giriyorsa divan şairi olmak, bu şairliğe kabul edilmek isteyen kimse de duygu ve tavırda onun teşrifatını benimseme ve yerine getirme hali içine girmektedir. Öyle ki hayatında içkinin damlasını ağzına koymamış bir kimse iken onun teşrifatı gereği olarak elinden şarap kadehi eksik olmaz, ayağı meyhaneden dışarı

çıkmaz bir kişi suretinde görünecek, şeyhülislâm veya kazasker dahi olsa şiirinde açıktan açığa ve bütün şevkiyle meyi, meyhaneyi terennüm edecektir. O daireye giren şair, aşkını söyleyecekse onu asıl hayatındaki gibi ve sevgilisinin asıl hüviyetiyle değil, duygularını divan şiiri geleneğindeki aşk modeline uydurarak, oradaki aşk tarzı ile ve sevgilisini de oradaki sevgili tipine adapte etmek suretiyle ifade edecektir.

Divan şiirinin teşrifatınca aşk şair için dışında kalınamaz, mutlaka benimsenmesi ve terennüm edilmesi mecburi bir duygudur. Şairin aşk duygusunu şiirine mihver yapması, kendini muhakkak âşık pozisyonunda göstermesi bu edebiyatın uyulması şart olan âdâbındandır. Divan şairliğinin yolu, en başta âşıklık rol ve hüviyetini kabullenişten geçmektedir. Şair isterse başka duygu ve konulardan söz açmayabilir, hayatın başka tezahürlerine ilgisiz kalabilir; fakat şiirlerinde aşkın semtinden geçmeden, aşkı kendi macerası olarak anlatmadan, devamlı surette âşık pozisyonunda görünmeden şair sayılmak, şair sırasına girmek, divan şiiri teşrifatında düşünülebilecek bir şey değildir. Gerçek hayatında bir aşk macerası yaşamamış, hayatına henüz aşk denilen hadise girmemiş olsa da divan şiirinin dünyasına adımını atan kimse daha başından, bütün diğer şairler gibi aşkı ve aşkın ıstıraplarını dile getirmek, kendisinden devamlı söz edeceği bir sevgilisi olmak durumundadır.

Divan şiirinin teşrifatı gereği arada hiçbir sosyal seviye, yer ve cins farkı bulunmaksızın ister hükümdar, isterse alelâde bir divan kâtibi, ister esnaftan bir şiir meraklısı, ister kadın, ister genç ve yaşlı olsun her kimse kalemi ele aldığında mutlaka âşık hüviyetine girecek, aşkı başkalarınınkilerle aynı olan duygularla yaşayacak, fizik ve moral hususiyetleri her şairinki ile bir ve müşterek olan aynı tip bir sevgiliyi sevecektir. Öte yandan bu teşrifatın getirdiği hazır çerçeveler dolayısıyla bu aşkın fertten ferde dalgalanmalar göstermek, henüz başlangıcında olmak yahut sönüp bitmiş, geride bir hâtıradan ibaret kalmış olmak gibi değişik safhalarda bulunması yerine her şairde aynı psikolojik merhalede ve aynı şiddet noktasındadır. Âşığın kadın veya erkek oluşuna göre de kendi şiirinde yer bulan aşk psikolojisinde değişen bir taraf yoktur. Kadın şairlerin terennüm ettiği aşk, erkek şairlerin anlattıklarından başka türlü değildir. Onlar da erkek şairinkinin hep aynısı olan, araya cinsiyetçe fark girmeyen bir sevgiliden bahsederler. Aşk temi şair bir hükümdarın şiirinde yer aldığında onun da aşk karşısındaki tavrı ve

onu kabullenişi, yaşadığı psikolojik haller, sosyal tabakaları kendisinden çok farklı olan diğer bütün şairlerle aynı, bahsettiği sevgili çevrece ve fiziğiyle, huy ve ahlâkça onlarınki ile bir ve müşterektir.

Bütün divan şiiri, işlediği duygu ve konulara toplu olarak bakılınca görüleceği gibi aşk konusu üzerine kurulmuştur. Merkezde sadece o vardır. Aşk temi aradan kaldırılacak olsa hemen hemen bütün divanlar boşalır; geriye kaside, terci‘ ve terkib-bendlerle tarih manzumelerinden ibaret küçük bir yekün kalır.

Aynı zamanda sâkînâme ve hasbihal nevinden bazı manzumeler aradan çıkacağından kasideler bile sayıca azalacak, kasidelerin ayrıca mühim bir kısmı tegazzül kısımlarını da kaybedecektir. Bu takdirde tamamı denecek derecede aşk etrafında dönen gazellerle birlikte musammatların da hepsi divanlardan çekilmiş olacaktır.

Geleneğin Belirlediği Aşk Psikolojisi ve Sevgili Tipi. Bütün edebiyatların en beşerî yönünü teşkil eden aşk, divan şiirinde konvansiyonel mahiyette bir tema olarak başka edebiyatlardakinden farklılıklar gösterir. Bu aşk bir bakıma, Endülüs Arap aşk şiirinin tesiri altında Ortaçağ şövalyeliği ve aristokrasisinin teşrifatına göre şekillenmiş bir aşk tarzını aksettiren ve belirlenmiş kaideleri olan “amour courtois” ile, mahiyetçe farklı da olsa, bazı benzerlikleri bulunan hususiyetler taşır (Endülüs Arap edebiyatından Ortaçağ Avrupa şiirine geçen “amour courtois” ve uyulması gereken kanunları hakkında bk. Robert Briffault, Les Troubadours et le sentiment romanesque, Paris 1945; J. Lafitte-Houssat, Troubadours et Cours d’Amour, Paris 1950; G. E. von Grunebaum, “The Arab contribution to troubadour poetry”, Bulletin of Iranian Institut, 6 [1946], s. 138-151). Aşkın ikisinde de şart bir duygu olması onları ilk bakışta birbirine benzer kılar.

Divan şiirindeki aşkın “amour courtois”dan ayrılan başlıca hususiyeti tek taraflı olmasıdır. Onda seven ve aşkın ıstırabını çeken yalnız âşıktır. Sevgili ise âşığının duygularına karşı seyirci tavrı takınan, ilgisini ondan esirgeyen bir tutum içinde görünür. Moral yapısı, âşığına ıstırap çektirmekten hoşlanmak, ona yüzünü göstermekte nazlanmak olan sevgilinin onunla kendisi arasına daima bir mesafe koyması dolayısıyla ayrılık ve hasret, buna eşlik eden şikâyet bu aşkın özünü teşkil eder. Bu, seven ve sevilenin iradesi

dışında bir tesirle değil sadece mâşukun cilve ve nazının eseri olan bir ayrılıktır. Karşılık görmeyen aşkında sevgilinin uzaktan yüzünü göstermesi, kendisine sadece bakışını çevirmesi bile âşık için bir lutuf yerine geçer. Bu karşılıksız aşkta, mâşukun ortada olmayan varlığının yerini almış hayaliyle yetinmek, teselli olduğu kadar bir olgunluğa yükseliş merhalesi de olur.

Zaman zaman gözükerek, vaad eder gibi görünerek, duygularını ümitle ümitsizlik arasında bocalatan mâşuk karşısında kendisini mahkûm hisseden âşık, benliğini "amour courtois"da olduğu gibi ondan aşağı bir konumda görür. Aradaki fark, "amour courtois"da sevgilinin mensup olduğu sosyal tabaka bakımından âşıktan daha üst seviyede olmasıdır. Divan şiirindeki lirik aşkta böyle bir sosyal seviye meselesi olmayıp bu üstünlük, sevgilinin güzelliği ve kaprisleriyle âşığına hükmeder durumda olmasındandır. Hüküm ve iradeyi elinde bulunduran mâşuk âşık için daima bir sultan (hükümdar, şah), efendi veya sahip sıfatında, kendisi de onun karşısında bir kul, köle yahut gedâ konumundadır. Konum farkı aynı kalmak şartıyla bazan âşık, aşkı ile düştüğü derde kendisinden derman bekleyen bir hasta, mâşuk ise bu hastanın muhtaç olduğu çareyi elinde tutan tabip hüviyetini alır. Yahut da âşık, kendini mâşukun zulüm ve kahrına bir kurban, onun öldürücü elinde bir şehid olarak tasavvur eder. Divan şiirinin aşkta istisna tanımaz teşrifatının çok mânalı bir ifadesi, Kanûnî Sultan Süleyman'ın mâşuk karşısında şahlıktan vazgeçerek gedâ durumuna inmeyi kabul ettiği şu mısralarda yer almaktadır: "Ey Muhibbî âleme şâh olmaktan/Dilberin olmak gedâsı hoş gelir".

Âşığına eziyet, cefa, naz, kahredici ilgisizlik ve vefasızlık, divan şiirindeki sevgili tipinin hâkim ve değişmez moral vasıflarıdır. Etrafını alan diğer âşıklarla onu kıskançlık azabı içinde kıvrandırmak mâşukun cefa metotlarının başında gelir.

Divan şiiri, çektiği ıstıraplara rağmen bunları isyan etmeden kabullenen ve bir lutuf gibi karşılayan, aşkın yüksek bir ruh ve tevekkül terbiyesine erişmiş bir âşık imajını aksettirir. Bütün eziyet ve mihnetleri karşısında âşığın aşktan el çekmesi, isyan edip sevgiliden kopması gibi bir tavrı yoktur. "Mihr ü vefâlar etmez isen dostum n'ola/Minnet değil mi cânıma cevr ü cefâların" (Bâkî); "Râsih şikâyet etme kerem bil cefâsın/Kimdir o şâh-ı memleket bilir misin" yolundaki ifadeler, bu tavrın kendini gösterdiği

binlerce örnekten birkaç tanesidir.

İradesi elinden gitmiş kararsız âşık, bu cefacı sevgilinin tam kelimesiyle mahkûmu ve mecbûrudur. Bu noktada zıt duyguların med ve cezri, divan şiirinin aşk psikolojisine beşerîyi, ifadesi kolay olmayan bir ruh halini yakaladığı bir derinlik ve incelik kazandırır: "Gehî visâlini anıp gehî firâkını Nâbî/Ne yârdan geçebildik ne ihtiyâr edebildik; Bilmezem neyleye derd ü gam-ı cânân bana/Ne müdârâya meded var ne müdâvâ bilirim" (Bâkî); "Vasla ersem bîm-i hecrin bir belâ olur bana/Vasl ü hecri sen bana dünyâda yeksân eyledin" (İshak Çelebi).

Aşkta en korkulan durum ise sevgilinin eziyet ve cefadan vazgeçmesidir. Bu onun âşıktan yüz çevirmesi ve artık her şeyin, her ümidin bitmesi demektir.

Sevgilinin etrafındaki diğer âşıklar "amour courtois"da olduğu gibi âşık için korkulu birer rakiptir. Rakipler yüzünden sevgilinin yanında hiçbir itibarı kalmamak, onun gözünden düşmek, onu büsbütün kaybetmek âşığın duygularını kemiren azap ve korkulardandır. Aşkın diğer halleri gibi bu kıskançlık da tek taraflıdır ve kıskanan sadece âşıktır. Sevgilinin âşığına karşı kıskançlık duyması ise asla söz konusu değildir.

Kendisini seven insana karşı kendisi de sevgi ve şefkat duyguları ile dolu, aşkın ıstırabını da saadetini de onunla birlikte yaşayan, âşığını mesut etmek isteyen, araya hasret ve ayrılık girdiğinde onun için göz yaşı döken, yahut onunla birlikte olmanın sevincini paylaşan bir sevgili tipi divan şiirinde mevcut olmamıştır. Şairin kendinden bahsettiği lirik şiirde yer almayan böyle bir sevgili, ancak İran ve Türk edebiyatlarının müşterek aşk mesnevilerinin kadın kahramanları arasında görülebilir.

Âşığın aşk ıstırabı ile değişik ruh halleri yaşamasına karşılık mâşuk moral bakımdan tek boyutlu ve psikolojik derinlikten mahrumdur. Kendisini seveni devamlı hasret ve ayrılık duygusu içinde tutmaktan, ümitle ümitsizlik arasında sürüklemekten başka bir tutum bilmeyen mâşuk, âşığa bir ıstırap terbiyesi verme rolünü üzerine almış gibidir.

Bunun neticesi olarak âşık kendisini, bütün ıstırap ve şikâyetlerine rağmen aşkın terbiye edici tesirinden zevk duyan bir seviyeye erişmiş göstermek ister: “Belâ budur ki alıştı belâlarınla gönül/ Gamın da gelse dile bâis-i meserret olur” (Nef‘î); “İlâc etme tabîbâ derdime gel/ Bana dermân eden derdim gamıdır” (Muhibbî). Sonunda bütün sızlanışlar, divan şiirinin aşk âdâbında, cefaya tahammül felsefesi içinden âşığın böyle stoik bir davranış seviyesine yükselişine varır.

Standart Sevgili Tipinin Fizik Hususiyetleri. Güzelliği “büt” ve “cennet hûrisi” gibi sıfatlar yanında “âfet, belâ-yı hüsn” gibi isimlendirmeler de alan sevgili, bütün divan şairlerinde bu belirtilen moral tarafından başka aynı fizik hususiyetleri taşıdığından divan şiirinde tek tip sevgili var olmuştur. Divan şairleri hayatlarında, şiirin çizdiği sevgili fiziği dışında ondan farklı hiçbir güzelle karşılaşmamış, başka başka çehreler görmemiş gibidirler. Hangi asrın, hangi değişik coğrafya ve bölgenin şairi olursa olsun, her birinin hayatına, gerçekte hangi yaş, hangi seviyede bulunursa bulunsun fizik yapıca ne kadar birbirine benzemez sevgililer girmiş de olsa hepsinde bütün bu sevgililer aynı hususiyetleri alarak tek bir güzel imajına dökülürler. Gelenek bu ideal sevgili ve güzel tipinin boyundan, saçlarından, gözünden kaşına ve dudaklarına kadar fizikçe bahsedilebilecek her tarafını, her bir hususiyetiyle ayrı ayrı tesbit etmiştir. Geleneğin boyu servi gibi uzun, ince belli, uzun ve siyah saçlı, yanakları gül kırmızısında, bakışları kılıç gibi keskin, ok gibi yaralayıcı, daima sıhhatli, yaşı civanlıktan öteye gitmez, ıstırap ve hüzün bilmez güzeli yerine minyon yapıda, saçları sarı, yüzü soluk, mahzun görünüşlü, haline bir hastalığın gölgesi vurmuş, içli ve hassas bir sevgili tipini görebilmek için Türk edebiyatı asırlarca bekleyecek, XIX. asrın ikinci yarısında ve şiirden de önce roman ve tiyatroda onunla tanışacaktır.

Divan şiirinin geleneğinde, istisnaîliği aşamayan birkaç örnek dışında sevgilinin ölümü diye de bir hadise yoktur. Bir iki şairde “mahbûb” hüviyetindeki güzelin ölümüne rastlanması, esası ve bütünü temsil eden kanlı canlı, ölüm görmeyen sevgili imajına tesir edecek çapta değildir. Buna mukabil âşık, henüz olmamış bir tasavvur şeklinde kendi ölümünü söyler, hatta kendi mezarından bahseder.

Gelenek, standart sevgili tipinin fizik varlığıyla ilgili o kadar çok hazır

unsur ve teşbih getirmektedir ki onun vücudunun çeşitli taraflarını tavsif eden bu malzemeyi, şairler için bir rehber hizmetini görmek üzere toplu bir şekilde gösteren eserlerin kaleme alınması ihtiyacı duyulmuştur. İlk defa İranlı belâgat müellifi Şerefeddin Râmî'nin Fars şiirinden derleyerek bu alanda tertip ettiği Enîsü'l-uşşâḳ'ı (826/1423) örnek alınıp Osmanlı edebiyatında da Kutbüddin Ahmed'in Hevesnâme'si (891/1486), Muîdî'nin Miftâhu't-teşbîh'i gibi müstakil eserler meydana getirilmiş, Gelibolulu Sürûrî'nin Bahrü'l-maârif'inin (956/1540) dörtte üçünü kaplayan üçüncü bölümü, "Teşbîhât ü Mesâil-i Enîsü'l-ʿuşşâk, Beyânındadır" başlığı altında bu konuya ayrılmıştır. Hevesnâme'deki örnekler Farsça olup Miftâhu't-teşbîh'tekiler ise doğrudan doğruya Osmanlı şairlerinden alınmadır. Arapça ve Farsça örnekler yanında Türkçe örnekleri de ihmal etmemiş olan Bahrü'l-maârif, topladığı malzeme bakımından bu kategorideki eserlerin en zenginidir. Bütün bu eserlerde, sevgilinin çeşitli unsurları ile beden güzelliklerini tavsif için şiirde yapılabilecek teşbihlerin, kullanılabilecek sıfatların neler olduğu, bunlarla hangi mazmunların meydana geldiği gösterilir. Bunlardan başka bazı şiir meraklılarının tertip ettiği mecmualarda da sevgilinin beden güzelliği üzerindeki teşbih ve sıfatları sıralayan birtakım listelere rastlanmaktadır.

Divan şairleri bu hazır unsurlarla sevgilinin güzelliğini belirtmeye çalışırlar. Sevgilinin üzerinde durulan bu tarafları daima göze hitap eden görünüşlerdir. Bu arada koku duyusuyla ilgili olarak da onun saçlarının misk kokusundan bahsedilir. Çizilmek istenen fizik portresini uzun boylu, ince belli oluşu dışında en fazla onun büst kısmına ait unsurlar meydana getirir. Yanak, alın, saç, kaş, göz, kirpik, ağız, dudak, çene, diş, hat (yüzdeki tüy), ben ve gerdan yanı sıra boy da ihmal edilmeksizin bütün bunlar sevgilinin güzelliğini yapan başlıca unsurlar olarak parlak bir teşbih kadrosu içinde işlenir. Sevgilinin beden güzelliğinden seçilmiş bu motiflerle onlar etrafındaki teşbihler ortaya geniş bir mazmunlar dizisi çıkarır. Bu hazır çerçeve, moral tarafı gibi fizik görünüşüyle de asırlar boyunca bütün şairlerde aynı kalmış tek ve değişmez sevgili tipini çizer.

Divan şiiri estetiğinde sevgilinin en tesir edici tarafı, endamlı boyu ile birlikte gözleri ve saçıdır. Onun güzelliğini yapan bu iki unsur özellikle değerlendirilir. Bunlar sevgilinin en fazla gönül avlayıcı, göreni bir anda sevdanın çemberi içine alıverici kudrette görülür. Güzele en çok

bakışlarındaki eda ve tesir yüzünden vurulunmakta, onun ok gibi, hançer gibi bakışlarına kurban gidilmektedir. “Dil-i zârı haste kıldı ne yaman nezâredir bu” (Nâilî); “Ben şehîd-i gamzeyim Îsâ niyâz eyler bana” (Fehîm) gibi sayısız mısra, divan şiirinin bakışları cana işleyici güzel imajını aksettirir. Bu güzel, gözlerinden başka bir kemend gibi saçlarının alımlılığı ile de kendisine bakmış olanları avlayıp aşkın tuzağına düşürmekte, kendine esir etmektedir.

Divan Şiirindeki Sevgilinin Prototipi Olarak Orta Asya Türk Fizyonomisi ve Türk Gulâmları. Divan şiirinde sevgilinin fizik güzelliğinin tesirini belirten imajlarda, onu bir savaşçı hüviyetinde ve öldürücü silâhlarla donanmış gösteren tasavvurların yer alması çok dikkat çekici ve arka planı olan bir meseledir. Bu imaj sistemine göre onun gözü, bakışları, kirpikleri ve kaşları sırasıyla kılıç, hançer, ok, zülüfleri de bir kemenddir. Kaşları ayrıca okunu fırlatmaya hazır bir yaydır. Hepsi birer silâh tasavvuruna bağlı bu teşbihler ona vurucu ve kan dökücü bir portre çizer.

Sevgilinin sert karakterini aksettiren güzelliğinin bu çarpıcı hüviyeti, esasını Ortaçağ Arap ve Fars dünyasının Türk imajından almaktadır. Halife ordusundan başka diğer İslâm devletleri hizmetindeki, o devirde çok moda olmuş Türk gulâmları etrafında Arap ve Fars edebiyatlarında teşekkül eden güzellik tasavvuru, bu silâhlı ve vurucu yönüyle, divan şiirindeki sevgilinin prototipini meydana getirmiştir. Arap ordularının Orta Asya istikametindeki fetihlerinden başlayarak Abbâsîler zamanında en yüksek noktasına varan temaslar içinden doğan Türk takdirkârlığında, fizik güzellikleri ve dürüst karakterleriyle büyük ilgi ve güven toplamış genç Türk gulâmlarının başlı başına bir rolü olmuştur. Özellikle bütün kapıları Türk unsuruna açan Halife Mu‘tasım-Billâh (833-842) orduda en mühim yeri onlara verdiğinde bütün İran, Horasan ve Irâk-ı Acem bölgeleri bu genç ve güzel Türk sipahileriyle tanışır. Abbâsîler ülkesinde kendilerine çeşitli hizmetler emanet edilen, halifelerin sarayında birer gözde mevkiine yükselen

Türkler güzellik, zarafet ve savaşçılık gibi meziyetlerle Sâmânîler, Ziyârîler, Büveyhîler’in saray ve aristokrasi muhitinde de esir veya gulâm olarak büyük bir rağbet bulmuşlardır. Gazneli, Büyük Selçuklu ve Hârizmşahlar saray ve aristokrasi muhitinde el üstünde tutulan bu genç Türkler, yalnız orduda seçkin bir savaşçı olarak değil, zevk ve eğlence

meclislerinde üzerlerine aldıkları sâkîlik hizmet ve sıfatıyla da daima aranan çehreler olmuşlardır (İran edebiyatında yeni bir güzel ve sevgili imajı doğuran Türk gulâmları ve bunların Fars şiirindeki akisleri için bk. Şiblî Nu'mânî, Edebiyyât-ı Manzûm-i Îrân [trc. Muhammed Takı Fahr Dâî Gîlânî], Tahran 1316 hş., I, 132-138; Zebîhullah Safâ, Târîh-i Edebiyyât der Îrân, Tahran 1339, II, 68-77; E. Yarshater, "The Theme of Wine-Drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry", Studia Islamica, 1960, nr. 13, s. 43-53).

Bunlar alımlı endamları, hafifçe çekik ve mânalı gözleri, âdetleri icabı uzun saçları ile, kendi ülkelerinin güzellerinden farklı ve üstün bir tipte görünüşleriyle Arap ve Fars şairlerine yeni bir güzellik ve sevgili imajı hazırlamışlardır. Ferruhî, Minûçihrî, Muizzî, Senâî, Enverî, Hâkanî, Ebü'l-Meâlî Râzî, Kâfî Zafer-i Hemedânî'nin Türk gulâmlarının güzelliklerine dair yazdıkları şiirlerde "Türk" kavramına bağlı bir sevgili ve güzel insan imajı doğar.

Aşağıda verilecek örnekler, divan şiirinin ok, hançer, kılıç gibi kesici, öldürücü savaş aletleriyle gözü, kirpiği ve kaşları arasında ilgi kurduğu cefacı sevgili tipinin Türk gulâmı imajı etrafında nasıl teşekkül etmiş olduğunu çok belirgin şekilde göstermektedir. Nûştegin adlı bir Türk'ün oğlu olan Sıbt İbnü't-Teâvîzî, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın ordusundaki Türk gulâmlarını överken (576/1180) onların bu vasıflarını şöyle belirtmektedir: "Savaşlarda onun etrafını ay parçası gibi Türk gençleri kuşatırlar. Başlarına daima tolga giymelerine rağmen onların saçları dökülmüş değildir. Onların keman gibi kaşlarından attıkları oklar kalplere isabet etmekte hata etmez. Onlar ne kadar pek giyimli ve aynı zamanda fidan boylu iseler de demir gibi kuvvetlidirler. Müsâlemet vaktinde kumluk geyikleri iseler de, savaş ateş saçmaya başlayınca kaplan kesilirler. Zırhların içinde aslan olan bu güzel gençlerin yüzleri, tolganın içinden ay gibi görünür" (Şerefeddin Yaltkaya, "Türklere Dair Arapça Şiirler", TM, V [1936], s. 324).

Arap ve İran şairlerine bu endamlı ve zarif savaşçı Türk güzellerinin en fazla çekik gözleri tesir etmiş, bunları onların silâhları kadar kalbe işleyici bulmuşlardır. Bu çekik gözlerin yan bakışı ile kılıç veya hançer arasında "karîne-i teşbîh" denilen bir benzeyiş münasebeti kurmuşlardır. Türk

gulâmlarından bahseden şiirlerde onların gözlerindeki tesir hassası ve çekicilik, en çok ilgi duyulan ve üzerinde ısrarla durulan bir motif olmuştur. Örnekten örneğe geçildikçe divan şiirinde gözleri en vurucu tarafını teşkil eden sevgili tipinin, çekik gözleriyle aynı tesiri yapan Türk gulâmlarından istihale etmiş bir imaj olduğu çok daha iyi görülebilmektedir. Büyük Selçuklular ve Hârizmşahlar devrinin gözde âlim ve edibi Hârizmli Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) divanında Türkler'le ilgili şiirlerinde Türk gulâmlarının güzellik ve alımlarından bahsedilirken, divan şiirindeki sevgili tipinin silâh imajına bağlı olarak gözlerinin cana işleyiciliği çok daha belirgin şekilde ifadesini bulmaktadır. Zemahşerî'nin, Türk güzellerinin hafif çekik gözlerine mukabil başka kavimlerden güzellerin geniş ve iri olan gözlerini mâna ve çekicilikten mahrum gören bir mukayese fikrinin yer aldığı şu manzumesi, Türk güzellerinin gözlerinin kılıç ve ok gibi imajlarla vasıflandırılmasının bu ilgiyi çağrıştıran çekik şekillerinden ileri geldiğini çok iyi göstermektedir:

"Sa'dâ'ya (Arap sevgililerinin adı) söyle: Bizim sana ihtiyacımız yoktur. Bizi iri ve geniş gözler (Arap mâşukalarının gözleri) çekmez. Çünkü dar gözler (Türk güzellerinin gözleri) ve gözlüler bizi bizden almışlardır. Bizim aklımız ve fikrimiz onlara bağlıdır. Onlar bizim düşüncemizi ve hayalimizi doldurmuşlardır. Onlar baktıkları vakit yalnız gözlerinin siyahlıkları görünür ve gülecek olurlarsa göz kapakları siyahlıkları örter. O siyahlıklar görünmez olur. Türk yüzleri -ki Tanrı onları kem gözden esirgesingökteki tolun aylardır. Uğurlarında kîseler harç ve sarfedilecek ve yüzlerce altın verilecek yüzler bu yüzlerdir. Türk güzellerinin yüzlerinde insanı mestedecek noktalar vardır. Bunlardan dolayı başka güzellere bakmayın, gözlerinizi bunlara döndürün. Tanrı'nın yaratmış olduğu ince ince güzellikler bunlardır. Bunların yüzlerindedir ki insan bunlara baktıkça Tanrı'nın kudret ve kuvvetine hayran olur. Aynı zamanda bunlar parçalayıcı arslanlardır ki açtıkları yaralardan mesul olmazlar. Nazarları kuvvetli olmakla beraber bakışlarında bir tatlılık ve aynı zamanda bir kırıklık bulunan o güzellere canım kurban olsun. Garip değil midir ki gözlerin kırık olmaları en kuvvetli ve en müessir olmalarıdır. Gözler kırık ve fâtir (durgun) olurlarsa kuvvetli ve müessir olurlar. O güzelin gözleri daralmış ise de baktığı vakit bakışlarının gönülde açtığı yara geniştir. Zaif olan göz ile kanlar dökmektedir. Evet zaifin kudret sahibi olmasından Tanrı'ya sığınılmalıdır. O pek güzel bir dilber ise de cefalarına son yoktur. Evet...

dünyada sefa ile cefa birbirinden ayrı değildir" (a.y., s. 321-322).

"Bu Yâfes'in oğlu olan güzeller sabah gibidirler. Bunlara bakılınca başka güzeller bunların yanında gece gibidirler. Bunların gözleri nice kalpleri hasta etmiştir. O gözler her ne kadar geniş ve büyük değil ise de onların açtıkları yaralar büyüktür. Onlar silâhsız savaş ederler. Gözleri onların en güzel silâhlarıdır. Ben bu gözlerin aşk ve muhabbetlerinin esiriyim. Aşk ve sevdalarından vazgeçemem (......). Ey canları yağma etmek için yaratılmış güzeller! Allah için olsun beni öldürmeyin" (a.y., s. 320).

"Tanrı benim yardımcım olsun, ben bu âhu Türkler'in ellerinden neler çekmekteyim. Bütün felâketlerimin sebepleri onlardır. Bana her türlü fenalık onlardan gelmiştir. Onların yüzünden kendimi şaşırdım, aklımı kaçırdım. Öyle ki yer ile göğü ayırt edemiyorum. Onların yüzleri nazik ve ince ise de huyları öyle değildir. Onlardan benim vefa ummam boşunadır. Onlardan her ne zaman vefa ümidine kapılıyorsam bu ümidim boşa çıkıyor. Onların bana vermiş oldukları ahde vefa etmeleri mümkün müdür? Siz Türk dilinde vefayı ifade eden bir kelime duydunuz mu? Ben o susuz kalmış insana benziyorum ki kovasını suya salmış ise de kuyuda bir içim su yoktur. Bu dünyada birçok felâketler varsa da bunların en büyüğü ve en müşkülü aşk ve sevdadır. Öyle hasta gözlü, öyle kipik bakışlı güzeller vardır ki onların bir bakışına rastgelirsen o hasta göz sana şifalar verir. Şarap da böyle değil midir? Kendi humarını kendisi def etmez mi? Kendisinin ilâcı kendisi değil midir? O hastalıkların en kötüsü veya devaların en hayırlısı değil midir? O güzel gözler insanın ciğerine geçmekte ok gibidir. O güzel gözlülerin boy ve bosları da doğrulukta kargılara benzer. Onların yüzlerinin güzelliğini siyah saçlar bir kat daha süslemiştir. Onlar sabah ile akşamı bir yerde toplamışlardır. Ah bilsem, onlardan birine mâlik olmak benim için mukadder midir?" (a.y., s. 319).

"Türk neslinden bir güzel kız beni kendi isteğimle ölüme götürmektedir. O kızın fettan gözü de öldürücüdür. Zaten Türk'ün öldürücülüğü de meşhur değil midir? Bu kızın oğlan kardeşinin kılıcı her ne kadar öldürücü ve kesici ise de bu hususta kendisinin gözü erkek kardeşinin kılıcından daha müessir ve daha keskindir. Erkek kardeşi aldığı esirleri âzat ederse de bunun esirleri âzat kabul etmez. Erkek kardeşi bazı insanların kanlarını döker. Bu ise

herkesin kanını dökmektedir. Bu kızın elinden vay müslümanların başına, erkek kardeşinden de vay kâfirlerin başına. Ben o kızın hicranından ağladıkça bana güler. Ve güldüğü vakit gözlerinin aldığı başka güzellik benim gönlümü parça parça eder. O güzel, benim hayalimde yaşattığım ülküdür. Ah, keşke ben ona mâlik olsam" (a.y., s. 323).

"Bu hediyen Türk kızlarından bir kızdır ki onun gözleri âhuların gözlerini andırır. O gözler insanın kalbini parça parça doğramakla kılıca benzer. Güldüğü vakit bu gözler kılıç kınına girdiği gibi, kınına girer girmez görünmez olur" (a.y., s. 321).

Görüldüğü üzere Zemahşerî'nin Türk güzelleri hakkındaki bu övgülerinde, can alıcı gözleri ve cefacı karakteriyle divan şiirindeki sevgilinin prototipi tam mânasıyla hazırdır.

Târîh-i Cihângüşâ sahibi Atâ Melik Cüveynî'nin bir Türk güzeli hakkındaki şiiri de divan şiirindeki güzelin gözlerinin çekici ve avlayıcı tesiri tasavvurunun Türk güzellerinden gelme bir imaj olduğunu bir kere daha gösterir: "Ey Arap bâdiyeleri, benden uzaklaşın. Benim bağlarım Türk şehirlerine bağlıdır. Ve ey iri gözlü olan güzeller, kendi kavminizin yanına gidin. Çünkü beni deli eden iri gözler değil, dar ve çekik gözlerdir" (a.y., s. 325).

Ziyâroğulları'ndan Emîr Keykâvus, 1082'de telif ettiği Kabûsnâme'de çeşitli kavimlere mensup gulâm ve câriyelerin mukayese ve değerlendirmesini yaparken en üstün yeri Türk güzellerine verir ve bunların çeşitli Türk boylarına göre meziyetlerini belirtirken öte yandan sert tabiatlı ve mütekebbir olduklarını söylemek suretiyle devrin onlar hakkındaki diğer bir görüşünü de aksettirmiş olur (Qabus-Nama [nşr. Reuben Levy], London 1951, s. 64). II. Murad devri müelliflerinden Bedr-i Dilşâd, Muradnâme adlı eserinde Kabûsnâme'deki bu görüşleri hemen hemen aynı kelimelerle manzum olarak aktarmaktadır. Esasen eser, Kabûsnâme'den serbest bir tercümedir.

Fizik güzelliklerine mukabil gönüllerini çeldikleri kimselere naz ve cefada bulunmak Türk güzeli imajında bir başka taraftır. Zemahşerî'de olduğu gibi diğer şairlerin şiirlerinde de temas edilen bu nokta, Fars dili lugatlarında

“Türk” sözüne bağlı olarak “mahbûb” kavramının bir karakteristiğini meydana getirir: “Mahbûba dahi Türk derler. Mahbûblar şîve ve naz ile sabr u karâr-ı uşşâkı garet ettikleri için tesmiye olunmak vâriddir” عالم تمام بر ز شهیدان فتنه شد / ترك مرا خدنك ستم دركمان هنوز” Bütün cihan aşk fitnesinin şehidleriyle dolu, benim Türk sevgilim ise okunu henüz yayında tutuyor”] (Şehîdî-i Kumî, Ferheng-i Şuûrî, İstanbul 1155, I, 306[a]-b); “Türk taifesi gibi cefâkâr ü garetkâr-ı sabr u karâr oldukları ecilden kinâye tarikiyle civân-ı dilsitân u hâtır-şikâra ıtlak olunur” (Tibyân-ı Nâfi‘ der Terceme-i Burhân-ı Katı‘, İstanbul 1214, s. 242).

Bu görüşe bağlı olarak “Türk-i tannâz, Türk-i dil-sitân, Türk-i dil-keş, Türk-i cefâ-ger, Türk-i zulm-pîşe, Türk-hû, Türk-i bed-hûy, Türk-i mağrûr” terkipleri meydana geldiği gibi bunlara onu başka yönlerden vasıflandıran “Türk-i Hitâyî, Türk-i hindû-hal” ve “Türk-i hargâhî” şeklinde başka terkipler de katılmıştır.

Semantik seyri içinde zamanla Türk sözü “güzel insan” ve “sevgili” ile eş mânada mecazi bir kavram haline gelmiş, insandaki ideal fizik güzelliği ifade eden bir ölçü teşkil etmiştir. “Mahbûb” ile “mâşuk” aynı kavram içinde birleşerek Türk ismi, etnik mânasının ötesinde Fars dilinde “sevgili” sözü yerine geçen bir kelime olmuştur. Şiirdeki tasavvura göre, Türk gulâmları cenk meydanlarında sipahi olarak nasıl kılıçları ve okları ile savaşıyorlarsa Türk mahbûblar da birer ok olan kirpikleri, yay çeken kaşları, çekik gözlerinin kılıç hükmündeki yan bakışları ile aynı işi yapmaktadırlar.

Arap ve İran şairlerinin, insanda ideal fizik güzelliğin timsali olarak terennüm ettikleri Türk tipinin cemal vasfı yanında bir bakıma celâl tarafları olan savaşçı hüviyetiyle ilgili ok, yay, kılıç, hançer, kemend gibi unsurlar, Türk güzellerinin şahsiyetinde teşekkül eden yeni sevgili ve güzel imajının bir başka özelliğini teşkil etmiştir. İran şairlerinin, kadın olsun erkek olsun, genç güzel insan için kullandıkları Türk sözünde “mahbûb” ile “mâşuk”un bir ve aynı olduğu güzel ve sevgili imajındaki vurucu ve çarpıcı vasıfla ilgili olarak savaş aletleri etrafındaki terminoloji işte bu imajın menşeindeki savaşçı Türk gulâmlarından gelmektedir.

Divan edebiyatında görülen, gözleri, kirpikleri, kaşları ve saçları birer savaş

aleti gibi cana işleyen sevgili imajı özellikle İran edebiyatındaki bu prototipten gelmekle kalmamış, divan şairleri Türk sözünü de aynı muhteva ile kullanmışlardır: “Gözü diler ki dile hamle-i Türkâne kıla” (Kadı Burhâneddin); “Çîn saçı Türk gamzesi etti gazâyı Rûm’da” (Şeyhî); “Türk-çeşmin tîrkeşinden cânı kim kurtara kim/Ne kadar kim gözlesem tîr-i kazâ eksik değil” (Ahmed Paşa); “Edindi gamzeden ol çeşme-i nâtüvân hançer/Ki resmdir takınır cümle Türkmân hançer” (Necâtî Bey); “Yaşımın katresi geydirdi zırıhlar tenime/Veh ki mâni‘ olımaz Türk-i hadeng-efgenime” (Necâtî Bey); “Hadeng-i gamzenin saydıdır ey Türk-i kemân-ebrû” (Hayâlî Bey); Kaşların fikriyle gönlümde Hayâlî çeşminin/ Benzer ol Türk’e iki yayı komış kırbânına

(Hayâlî Bey); “İki Türk-i kemânkeş-i tîr-efken/İki âhûdur ammâ şîr-efken” (Celîlî); “O Türk-çeşm-i kemânkeş o nâveg-i müjgân/O ebruvân-ı mukavves o gamze-i Tâtâr” (Nev‘î); “Cüyûş-i Türk-i hüsnün cây idelden milk-i uşşâkı/Meta‘-ı zühd ü dîn ü akl u dil hep garet olmuştur” (Fehîm-i Kadîm); “Zülâl-i vaslına leb-teşneyem bir Türk-i bed-hûyun” (Fuzûlî); “Gerek nîk ü gerek bed âşıkam ol Türk-i mağrûra” (Nedîm).

Sevgilinin gözü, kirpik ve kaşı ile ilgili bu vasıflarının hükümdar imajından gelmiş olduğu yorumunun, yerini artık bu açıklamaların ortaya koyduğu gerçeğe bırakması gerekecektir.

Farsça’da “Türk” sözünün “güzel, mahbûb, mâşuka” ve “gulâm” mânaları için Dihhudâ’nın Lugatnâme adlı eserine bakılabilir (IX, 596-599). Burada eski ve yeni çeşitli Fars dili lugatlarında bununla ilgili kayıtlar toplu bir şekilde gösterilmiştir (ayrıca bk. Ca‘fer-i Seccâdî, Ferheng-i Luġat u Iṣṭılâḥât u Taʿbîrât-i ʿİrfânî, s. 234-236; Steingass, Persian-English Dictionary, London 1930, s. 296; Ziya Şükûn, Gencîne-i Güftâr, İstanbul 1944, s. 579; G. Doerfer, Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen, Wiesbaden 1965, II, 483-491. Fars edebiyatında Türk güzelliği hakkındaki bir kısım kayıt, İsmail Hami Danişmend’in Türklerle Hind-Avrupalıların Menşe Birliği adlı eserinde yer alır (İstanbul 1935, I, 296-312). Burada ihmal edilmiş olan Genceli Nizâmî’deki zengin materyal için de bk. Resulzâde Mehmed Emin, Azerbaycan Şairi Genceli Nizamî, İstanbul 1951, s. 177-187. Mevlânâ Celâleddin’de Türk imajı ile ilgili kayıtlar da şu araştırmalarda yer almaktadır: Müjgân Cunbur, “Mevlâna’nın

Eserlerinde Türk Boyları ve Türk Kelimesinin Değerlendirilmesi”, Bildiriler. Mevlâna’nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısiyle Uluslararası Mevlâna Semineri, Ankara [1973], s. 55-93; a.mlf., Mevlânâ’ya Göre Türkmenler, Selçuk Üniversitesi 3. Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler), Konya 1988, s. 47-53; Aydın Taneri, Mevlânâ Âilesinde Türk Milleti ve Devleti Fikri, Ankara 1987, s. 52-69).

Divan Şiirindeki Sevgilinin Cinsî Hüviyeti ve Bunda Tasavvufun Tesiri. Divan şiirinde “mâşuk”un zaman zaman “mahbûb” suretinde görünmesi meselesinin başlangıcı da bir yönüyle klasik İran şiirinde bu gulâmlar etrafında teşekkül eden aşk geleneğine çıkmaktadır. Aristokrasi tabakasının çok büyük paralar karşılığında edindiği bu gulâmlar yalnız orduda ücretli asker durumunda kalmamış, içki ve eğlence meclislerinin elemanları da olmuşlardır. Fars şiirinde rastlanan “Türk-i mest” bunu aksettiren sözlerdendir. Tarihî kayıtların gösterdiği üzere bunlar hükümdarlar ve yüksek mevkide şahsiyetlerle münasebetlerinde “mâşuk” hüviyetini almışlardır. Târîh-i Beyhaḳī, Râḥatü’ṣ-ṣudûr ve Bündârî’nin Tevârîhu Âli Selcûḳ’u gibi kaynaklardaki bilgiler, onların saray muhitinde cinsî zevklere nasıl alet edildiklerini göstermektedir.

Divan şiirinde sevgilinin çok defa erkek hüviyetinde görülmesinin asıl sebebi tasavvufun aşk ve güzellik anlayışından kaynaklanır. Bu anlayışa göre Tanrı kendi güzelliğini insanda ve güzel insan çehresinde aksettirmiştir. Bu güzelliğe karşı duyulacak en saf ve en gerçek aşk, şehevî duygular ve ten hazlarından uzak platonik aşktır. Araya cismanî zevk ve duyguların karışmayacağı böyle bir aşk ise kadın varlığına değil genç erkek çocuğa yönelik olduğunda mümkündür. Bu düşünce Eflâtun’un Phaidros’una çıkmaktadır. Eflâtun böyle bir saf aşkın, ruhu yükselten ve sevileni idealize edip Tanrılaştıran bir duygu olduğunu söyler (Phaidros, 251b, 252d, e, trc. Hamdi Akverdi, İstanbul 1943, s. 59-61). İlâhî aşka, cismanî zevk ve nesli idame ettirmek gibi maddî unsurların karışmadığı bir aşkla erişilebilir. Güzel insana duyulan aşk ilâhî aşk için bir geçit, bir köprü olmaktadır. İlâhî aşkın yolu ilkin mecazi aşktan, yani insan güzelliğine yönelik aşktan geçer. Ancak başlangıçtaki bu cismanî aşk bir gaye değil geçilmesi gereken bir merhaledir. Esas olan, bu yoldan fakat bu merhalede kalmadan mecazi güzelliğin ötesindeki asıl güzelliğin idrakine varmak, her şeyde ilâhî güzelliğin tecellilerini görebilecek mânevî seviyeye yükselerek

ilâhî güzelliğin aşkına erişebilmektir. Her güzel şeyde var olan Allah’ın tecellisi insandaki güzellikle en mükemmel ifadesini bulmaktadır. Güzellik insanın yüzünde Allah’ın cemâlinin bir aksidir. Âşık mâşukun güzelliğinde Allah’ın cemâlini görebilmelidir. Bir gözüküp sonra kendini çeken mâşukun hasreti, esasında âşık için Allah’ın cemâline hasret kalış demektir. Bu noktadan itibaren de Tanrı’dan gelen ruhun çıktığı menbaa olan hasreti, her şeyde Allah’ın cemâlini görüp sevgi yoluyla gittikçe Allah’a yaklaşma, kesret hali olan mecazi aşkı aşarak onun ötesindeki vahdete yönelme, âşığın bu suretle “mutlak”a, “mutlak güzel”e erişme mertebesine yükselmesi, aşkın Allah bilgisine ulaştırmada bir vasıta olduğu, göze görünen ve insanî olandan aşk vasıtasıyla görünmez sıfattaki ebedî hakikate ulaşma, bu yolda âşığa mürşidin yardımcı olması gibi meseleler tasavvufî aşk düşüncesinde birbirini takip eder. İslâmî edebiyatta dünyevî aşk ile ilâhî aşk arasındaki bağlantı, dünyevî aşk vasıtası ile ilâhî aşka nasıl geçildiği H. Ritter’in eserinde esas kaynaklara inilerek etraflı bir şekilde açıklanmaktadır (Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAttâr, Leiden 1955, s. 347-433, 434-487). Burada divan şiirinin doğrudan doğruya gazellerde ifadesini bulan aşk psikolojisini, bir mahbûb etrafında mecâzîden hakikî aşka doğru geçirilen çeşitli merhaleleri ve hemen hemen bütün unsurları ile bizzat kendi yaşadığı bir aşk macerası içinden hikâye ve nakletmesi bakımından XV. asır şairlerinden Halîlî’nin Fürkatnâme adlı mesnevisini anmak yerinde olacaktır.

İlâhî aşk şiirde, her biri tasavvufî mâna taşıyan remizlerle anlatılmaktadır. Özellikle XII. asırdan başlayarak İran’ın sûfî şairleri, profan aşk ve şarap şiirlerinde

geçmekte olan bazı kelimeleri alıp bunlara tasavvufa göre hususi mânalar vermişler, böylece şiirde mecazi kavramlar taşıyan bir terminoloji meydana getirmişlerdir. Bu tasavvufî terminolojiye göre “şarap” ilâhî aşkı temsil eder, “pîr-i mugan” da (meyhâneci) mürşid demektir. “Meyhâne” aşkın öğrenildiği yer, yani tekke veya dergâhın remzidir. “Mahbûb” veya “mâşuk” ise Allah’tır. “Âşık”, kendisini ilâhî aşka adamış, bütün varlığı ile Allah sevgisine yönelmiş ve Allah’a erişmek isteyen kimse mânasını taşır. “Kâbe” vuslat makamı, ulûhiyyet âlemidir. Bunun gibi “zülüf, gîsû, mûy, ebrû” Allah’ın birlik sıfatını, esrâr-ı ilâhîyi ifade eder. “Ruh (yanak), mâhrû, çehre-i gülgûn” Allah’ın tecellî nurlarının belirmesi; “hal” (ben) Allah’ın

zâtının birlik ve tekliği; “leb” sır, yokluk, fenâ fillâh; “leb-i la‘l, leb-i şekker” ruhanî lezzetler; “tersâ-beçe” nûr-ı ilâhîye mazhar kâmil mürşid; “işve” ilâhî cezbe; “şûh” Allah’a teveccühün lezzetleri içinde beliren ilâhî işve; “naz” kalbe kuvvet vermek; “girişme” cemâl-i mutlakın iltifatı; “nâle vü zâr” mahbubu istemek; “şem‘” ilâhî nur; “âfitâb” ilâhî vuslata erişmek; “mehtâb” Allah’ın güzellik ve sevgisinin kendisini göstermesi mânasına gelmektedir. Öte yandan “harâbat” ve “mey” kavramı etrafındaki mecazi mânaları ile şu remizler aşk şiirlerinde devamlı yer alır: “Meclisi işret” ilâhî yakınlıktaki lezzet; “ayş ü tarab” Hak’la ünsiyetin devamı; “sâkî” mürşid; “hum, humhâne, kâse, kadeh, cam” âşığın kalbi; “mutrib” ilâhî hakikati öğreten, mürşid; “def” hakiki mâşuk olan Allah’ı istemek.

Şairlerin, bu arada şeyhülislâm veya onun gibi yüksek dinî makamların temsilcisi durumundaki kalem sahiplerinin dahi şevkle mey ve meyhâneyi terennüm edebilmeleri, bunlarla ilgili remizlerin taşıdığı böyle mecazi mânalar dolayısıyladır. İslâmî bir edebiyat olan divan şiirinin, İslâmî akîdenin mubah görmeyip reddettiği içki ve buna bağlı olarak meyhâne, işret âlemi gibi motifleri devamlı söz konusu etmesinde kendini gösteren zâhirî çelişki ve tutarsızlık, içki ve pîr-i mugan, muğ-beçe vb. bağlantıların gerçek mânaları ötesinde birer remiz olarak başka şeyleri ifade etmelerine dayanır.

Aşk ve sevgiliyle ilgili bu terminolojinin delâlet ettiği mecazi mânalar, Esseyyid Mehmed Konevî’nin eserinde toplu bir şekilde gösterilmiştir (Şerh-i Dîvân-ı Hâfız, İstanbul 1289, I, 16-20). Mahmûd-ı Şebüsterî’nin tasavvufla ilgili sorulara cevap olarak 1318’de yazdığı Gülşen-i Râz mesnevisinin 13-15. sorulara ait 285 beyitlik son kısmı, ilâhî aşka dair mecazların şerh ve açıklamasını veren mühim kaynaklardandır. Bu eserin, Şeyh Elvân-ı Şîrâzî’nin Türkçe’ye manzum tercümesi yanında Mevlevî şairi İbrâhim Şâhidî’nin, Gülşen-i Râz ile Attâr’ın Mantıku’t-tayr’ını örnek alarak 1536’da yazdığı 448 beyitlik Gülşen-i Vahdet adlı mesnevisi, insan güzelliğine ait remizlerin tasavvufî mânalarını Türkçe’de etraflı şekilde açıklayan bir eserdir. Bu mesnevide insan yüzünün hakikatte Tanrı’nın yüzü demek olduğu düşüncesinden hareketle insan yüzünün unsurlarından zülüf, hat, ebrû, hal, çeşm ve dehenin ifade ettikleri mânaların, bunlar arasında münazara suretinde ayrı ayrı açıklanması yapılmaktadır.

Tezkire müellifi ve edebiyat tenkitçisi Latîfî (ö. 1582), şairlerin kullandıkları mâşuk, şarap, def ve ney, şâhid (dilber, mahbûbe), kad (boy bos) gibi kelimelerin mecazi olup her birinin zâhirdekinden ayrı mânaları bulunduğunu ve bunları o şekilde yorumlamak gerektiğini, şairlerin görünen güzelliklerin arkasındaki mânayı keşfeden, o güzellikleri öven kimseler olduğunu söylerken (Tezkire, İstanbul 1314, s. 10-12) divan şiirinin bu remizler ve mecazlar etrafındaki te'vil kapısına işaret eder.

Tasavvufî terminolojide bazı remizlere farklı mânalar verildiği de olmuştur. Mutasavvıf şairlerin eser veya şiirlerine yapılan şerhlerde aynı remzin değişik şekillerde yorumlandığı görülür. Bazan bir remizde kullanılış yerine göre iki ayrı mâna bulunabilir. Meselâ saç bir bakıma kesreti, bir bakıma da vahdeti ifade eder. Çeşitli remizler için Konyalı Mehmed Vehbi'nin gösterdiğiyle Lâmiî'nin divanının mukaddimesinde verdiği mânalar arasında hayli fark vardır. İki ayrı müellif bir tarafa, Mehmed Vehbi'nin bizzat kendisi aynı terim için eserinde iki ayrı mâna gösterir; "naz"ı bir yerde "kalbe kuvvet vermek" şeklinde açıklarken az sonra da mânasını "izzet bulmak" diye belirttiği göze çarpar (krş. Şerh-i Dîvân-ı Hâfız, I, 17, 18). Aşk şiirlerinde hep tasavvufî remizler kullandığı kabul edilen Hâfız'ın divanı üzerinde yapılmış şerhler, remizlerin farklı yorumlanışı hususunda en güzel örneği verirler. Birçoklarınca Hâfız'ın şiirlerine tasavvufî mânalar verilmesine mukabil onun divanı için en metotlu şerhi meydana getirmiş olan Sûdî, Hâfız'ın şiirlerinde zannedildiği gibi her zaman tasavvufî bir gaye olmayıp ekseriya dünyevî aşkı ifade etmiş olduğunu, hitap ettiği sevgilinin mutlak bir varlık olmak yerine doğrudan doğruya müşahhas insan varlığını temsil ettiğini söyler.

Mutasavvıf olmayan divan şairleri de tasavvuf tabirlerini kullanmaktan geri kalmadıkları için bahsettikleri aşkın tasavvufî veya beşerî aşk olup olmadığı her zaman kesin şekilde ayırt edilemez. Divan şiirinin estetiğinde kelimeleri sırf kendi mâna daireleri içinde kapalı bırakmayıp diğer kavramları çağrıştıracak surette kullanmak esas olduğundan, şairler tasavvufî mânadaki söz ve remizleri kendileri mutasavvıf olmadıkları halde rahatlıkla kullanmışlar, böylece aşk duygularına tasavvufî bir görünüm vermek istemişlerdir. Gerçek mutasavvıf sayılmayacak olan şairlerin bu tarz şiirlerinde daima yoruma açık bir taraf vardır. Bu sebeple anlatılanın ilâhî yahut beşerî aşk olduğu yoruma göre değişir. Ayrıca bir şairde hem

tasavvufî hem dünyevî aşk bir arada bulunabilir. Nakşibendî şeyhi şair Ahmed Nâmî'nin şiirlerini biri "hüsn-i mecâzî", diğeri "hüsn-i hakîkî" diye iki ayrı divanda toplamış olması (1051/1642) dikkat çekicidir (Dîvân-ı Nâmî, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3686; İÜ Ktp., TY, nr. 770). Kadı Burhâneddin, Ahmedî, Şeyhî, Hayâlî, Hayretî, Fuzûlî, Şeyh Galib gibi şairlerde hem tasavvufî hem de dünyevî aşkın yer aldığı görülür. Öte yandan Necâtî, Bâkî, Nev'î, Şeyhülislâm Yahyâ, Nef'î, Nedîm, Enderunlu Fâzıl ve Enderunlu Vâsıf, Aynî gibi şairlerde beşerî tarafı çok daha önde olan bir aşk ağır basar.

Düşüncelerini manzum eserlerle ifade eden asıl mutasavvıflar başlangıçta kendilerini diğer şairlerden ayrı tutmuşlardır. Sultan Veled belirtir ki onların bir Hak âşığı sıfatıyla söyledikleri Allah kelâmının tefsiri, Hak âşıkları gibi olmayan alelâde şairlerin şiirleri ise yalandan bir parlaklığı olan, türlü mübalağalarla hayalden uydurulmuş şeylerdir. Bir velînin şiirde gayesi irşad etmek, Tanrı'yı övmek iken şairlerinki kendilerini göstermek, üstünlük iddiası gütmektir; varlığa bakışları Allah için değildir. Onlarda dervişlerin sırlarından bir koku bile yoktur. Velînin şiiri ilâhî vecdden doğmadır, şairin ilhamı maddî varlığa yöneliktir, maddî kaynaktan gelir (Mesnevî-i Veledî [Velednâme], haz. Cemşîd Kara Beyglu,

İstanbul 1976; s. 82-87, T. trc., İbtidâ-nâme, Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara 1976, s. 65-68; ayrıca bk. M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, 2. kitap, s. 176-177).

Divan şiirinde güzel bir kadınla güzel bir gencin aynı kelime ve aynı imajlarla tavsif edilmeleri sevgilinin cinsiyetini zaman zaman belirsiz kılar. Şairin kastettiği hangi hüviyette olursa olsun, ancak bir kadın varlığına yakışabilen fizik vasıfları ile güzelliği idealleştirilen bir sevgilidir ve erkek tasavvurunu uyandırmak yerine daima bir kadın güzeli akla getirir. Onun bahsettiği güzel, erkek cinsiyetinin belirgin çizgileri öne çıkmaksızın zihinde hemen kadın hüviyetini alır. Henüz on beş-on altı yaşına basmış genç insanın yüzündeki hat denilen sarımsı ayva tüyleri her ne kadar bir motif olarak geçse de ince güzellikleriyle vasfedilen sevgilinin kadın imajına bürünmesini engelleyemez. Tabii duygunun gereği olarak insanda ince ve zarif tarafları ile tavsif edilen ideal güzelliğin özellikle kadın varlığında tasavvur olunagelmesi, bunun dışında bir duygunun insan

tabiatına aykırı düşmesi, aşk şiirlerinde muhayyileyi hep kadın güzeli tarafına sevkeder. Divan şiirinin güzeli sadece kadın olarak hayal edilmiş, bu şiirden mülhem resimlere dahi âşık güzel bir delikanlı, mâşuk da oradaki tavsiflere uygun olarak ince ve zarif bir kadın suretinde geçmiştir (meselâ bk. Münif Fehim, Eski Şiir Bahçeleri, İstanbul 1945).

Geçmişte cemiyetin, kadına karşı erkeğin duygularında aleniyete müsaade etmeyen ahlâkî zihniyeti dolayısıyla, kendisine olan aşkın terennüm edildiği şiirlerde kadının genç erkek hüviyetinde kamufle edilmesi yolunun seçilmiş olması durumunu da göz ardı etmemek yerinde olur. Aynı zihniyetin tesiriyle aşk şiirlerinde kadının adı hiçbir şekilde verilmezken sadece erkek isimlerinin anılması da bu bakımdan dikkate değer. Şehrengizlerde bu zihniyet yüzünden hep erkek güzellerinden bahsedilmiştir. Kadının bunlarda zikredilmesi için ayağa düşmüş olması gerekir. Azîzî'nin İstanbul şehrengizinde öbür şehrengizlerden farklı olarak isimleriyle bahsedilen kadın güzeller ise şehrin âşüfteleridir.

Fuzûlî'nin, çok müşahhas bir şekilde kıyafet ve süslerini tasvir edip açıktan açığa bir kadın güzelden bahsederken onu "kâfir kızı" diye belirtmesi (Divan, Ankara 1958, s. 452-454), mevcut zihniyet içinde bunun hangi şartlarla mümkün olabileceği hakkında fikir verebilir. Sünbülzâde Vehbî de Romanya'da kadılık yaparken böyle bir "kâfir kızı"nı bir şiirinde açıktan açığa konu eder. Mesnevilerdeki kadın simaları ile şairin kendi sevgilisi durumunda olanlar arasındaki farkı gözden kaçırmamalıdır. Bir Enderunlu Fâzıl'ın Zenannâme'sindeki kadınları aynı ele alınışla divanlarda aramamak gerekir. İslâmî edebiyatta aşk konusunu Ferîdüddin Attâr'ı merkez yaparak etraflı bir şekilde incelemiş olan Ritter'in, bir Arap halk şairinin bir kız için söylediği şiirde ona kadın yerine erkeğe ait zamirle hitap etmesinin sebebini sorduğunda onun kız olduğunu belirtmesinin "ayıp" olacağını söylemesi, İslâm cemiyetinde kadın konusunda aleniyetten nasıl çekinildiğini gösteren bir örnektir (Hellmut Ritter, Das Meer der Seele, s. 351). Divan şiirinde kadın sevgili meselesi henüz ilmî olarak ele alınmamıştır. İslâmî edebiyatlarda sevgilinin özellikle erkek hüviyetinde görülmesi, Ritter tarafından ana kaynaklara inilerek yer yer tasavvufî görüşlerle birlikte tedkik olunmuştur (a.g.e., s. 348, 351, 364-368, 435, 443-447, 458-469).

Geleneğin Belirlediği Estetik. Hazır Unsurlar ve Mazmun Estetiği. Divan

şiirinin, bir teşrifat halini almış aşk dairesinden başka, muhtevaca diğer yönleri de şekil dünyası kadar, başlangıcı İran şiirine çıkan geleneğin devamlı tesir ve müdahalesi altında kalmıştır. Bu edebiyatın terbiyesini almış olan şair için geleneğin dışında bir şey tasavvur etmenin, onun tanımadığı, getirmediği başka şeyleri denemenin yolları kapalıdır. Geleneğin hükmü altındaki bu edebiyatta şairden şaire değişen ilham konuları, devirden devire farklılaşan şiir anlayışları bahis konusu değildir. Ancak asırlar içinde mahallîleşmenin ağır bir yürüyüşle farkına varılmadan geleneğe ilâve ettiği bazı unsurlardan söz edilebilir. Gelenek dış âlemde görülen her şeyi, yaşanılan her duygu ve her hayat tecrübesini değil, bunlar arasından yaptığı seçimin getirdiklerini şiire işlenecek konu olarak verir. Şairin bunları bir tarafa bırakıp kendi başına ferdî olarak başka seçimlerde bulunması düşünülemez. Ona düşen, muhteva ve şekilde hazır bulunmayanı aramaya kalkışmaksızın sadece önüne geleneğin getirdiğini, hüner ve sanatını ortaya koyarak arının peteğini doldurduğu gibi işlemektir. Gelenek, divan edebiyatı asırlarında her yeni yetişen şairi, kendinden önce ne mevcut olmuşsa değiştirmeden onu devam ettirmeye, nesilden nesile devralınanı kabullenmeye mecbur kılmıştır. Bütün bu çağların anlayış ve itiyatları zemininde geleneğin süregetirdiğinin dışına çıkmak, sanatın dışına çıkmakla eş değerde bir mâna taşır. Şairin bu edebiyatın bünyesinde yer alabilmesi, bir şair olarak kabul görmesi için ilk şart geleneğe mutlak surette uyması, her şair gibi onun da kendisinden istenileni eksiksiz ve kusursuz olarak yerine getirmeye çalışmasıdır. Böyle hareket etmediği takdirde acemi ve ehliyetsiz bir şiir heveslisi sayılması veya bir çöğür şairi muamelesi görmesi kaçınılmazdır. Bu edebiyatın disiplinini kabul ettikten sonra şairden beklenen, kendisine geleneğin tanıdığı imkân ve sınırlar içinde, müesses değer ölçülerine en uygun ve en üst seviyede sanat göstermesidir.

Bir şairin ele alabileceği konular, şiirinin dolaşabileceği ilham sahaları gelenek tarafından daha asırlar öncesinden seçilmiş olduktan başka, bunların hangi unsurlarla ve nasıl işleneceği de değişmez estetik prensiplere bağlanmıştır. Geleneğin sınırlı şekilde sunduğu konulardan birini şair, o zamana kadar benimsenmiş unsurları bir tarafa bırakarak onlar yokmuşçasına doğrudan doğruya kendi müşahedelerinin, kendi ferdî tesbitlerinin hazırladığı unsurlara dayanarak işlemek serbestlik ve cesaretini kendinde bulamaz.

Divan şairi, kendisine geleneğin getirdiği hazır unsur ve malzemeden hareket etmek durumundadır. Belirli konular ve duygular etrafındaki bu hazır unsurlar divan şiirinin değişmez motiflerini meydana getirir. Bu motifler sisteminde şairin ele alacağı her unsur, geleneğin önceden belirlemiş olduğu ilgiler ve imajlarla kapalı bir daire teşkil eder. Bunlardan her birinin beraberinde başka neleri getireceği, nelerle birlikte ele alınacağı, çağrıştıracağı unsurlar, hangi imajlarla kullanılacağı önceden bellidir. "Gül" dendiğinde veya sevgilinin yüzünden bahsedildiğinde ardından nelerin geleceği, nelerin gelmesi gerekeceği başından bilinir. Devamlı okuduğu, elinden düşürmediği divanların terbiyesini almış olan şairin zihninde bunlar çoktan yerini almış ve hazır vaziyettedir. Şair motifler içindeki bu ilgileri parçalayıp unsurları başka şekillerde, başka yerlerde kullanarak gelenektekini bozamaz; asırların getirdiği ve öğrettiği ne ise bütün bu hazır unsurları o çerçeveye göre ifade edip işlemek

mecburiyetindedir. Divan şiirinde her motif bir bağlı unsurlar grubudur. Bu grubun içinden herhangi bir unsur zikredildiğinde öteki unsurlar, biri yahut birkaçı ile onun beraberinde gelir. Bir motif bu gibi unsurlarla ne kadar çok yüklü olursa ifade o kadar "cemiyetli" olma meziyetini taşır. Burada serbest, herkeste başka başka olan bir çağrışım yerine, hadleri önceden belli ve her şairde beraberinde aynı unsurları getiren bir çağrışım mekanizması kendini gösterir. Her bir bağlı motif dairesinde neyin neyle beraber olacağı, neyin neyi takip edeceği önceden belirlenmiş bir çağrışımlar ağı, hangi şeyin hangi şeye benzetilebileceği başından tesbit edilmiş bir imaj örgüsü vardır.

İşte motiflerdeki, biri söylenince ötekilerin de zihinde ve ifadede onun ardı sıra hazır bulunduğu bu bağlı unsurlar "mazmun" denen şeyi meydana getirir. Motiflerin bünyesinde mevcut bağlı unsurlar arasındaki belirli ve değişmez münasebeti ifade için mazmun terimi kullanılmıştır. Açık bir tarifi yapılmayan, lugatlarda gösterilen günümüz için yetersiz mânaların ötesinde yeni bir mâna almış bulunan bu sözle, bağlı unsurlar ve aralarında belirlenmiş münasebetlerin kastedilmekte olduğunu, divan şiirinin büyük bir âliminin şu ifadelerinde açıkça görmek mümkündür: "Klasik edebiyat çok defa muayyen mazmunlar etrafında dolaştığı için kelimeyi bulmak artık kolaylaşmış demektir" (Ali Nihad Tarlan, Metin Tamiri, İstanbul 1937, s.

5). “Bu beyitte ancak ‘hatt’a ait mazmunları düşünebiliriz. Bu mazmunlar içinde bahar, bağ ile alâkadar olan ancak ‘sebz’dir. Beytin mânasında ve hududunda başka mazmuna yer yoktur” (a.g.e., s. 12). “Birinci mısradaki lâle kelimesine nazaran ikinci mısrada da bir çiçek bulunması zaruridir. ‘Altın piyale’ karînesiyle bu çiçeğin, sarı kadeh şeklinde ve şarap mazmununu ihtiva eden bir çiçek olması lâzım gelir. Bu vasıfları kendinde cemeden ise ancak ‘nergis’tir. Çünkü divan edebiyatında çiçekler çok mahduddur. Nergisin bir ismi de zerrin kadehtir ve nergis daima mest, mahmur olarak tavsif edilir” (a.g.e., s. 17). “Bulacağımız kelime zülfe ait mazmunlardan olacak ve virane ve hazine ile münasebetdar bulunacaktır. Viranede hazineyi bekleyen ejderha tasavvuru aynı zamanda ‘zülf’e ait bir mazmun olup dilrübâ ile de kafiyedardır. Aranılan kelime de budur (a.g.e., s. 19). “Divan edebiyatı maz munlarına nazaran ‘dehen’ yokluktur. Öldürmek kelimesi ile bu mazmunun hakkı verilmiştir. Ancak öldürmek kelimesinde ölüm ve fenâ mefhumlarından maada bir de ‘kan’ mânası vardır. Bunu ifade edecek kırmızı renk, ancak bize -dudağa aidiyeti şartıyla- la‘l, şarab, gonca mazmunlarını getirir” (a.g.e., s. 29).

Mazmunun divan şiirinde bir motifteki bağlı unsur, yani biri zikredildiğinde diğeri de mutlaka onunla beraber gelen hazır unsurlar ilgisi demek olduğu, araştırmacıların dikkatinden kaçmış olan şu metinde de ayrıca görülür: “... Çünki erbâb-ı suhan, inşâd-ı nazm ü nesirde münasebet ve müşâbehet arayıp o yolda sarf-ı mezâmîn eylediler. Yani her nerede ‘gül’ zikrettiler ise akabinde ‘bülbül’ getirdiler. Hangi mahalde ki nâle-i uşşâkı feryâd-ı bülbüle nisbetle zikretmeyi murad eylediler ise nihâl-i kamet-i mahbûbu güle teşbih ile vird-i mezâmîni destelediler” (Ali Cemâleddin, Arûz-ı Türkî, İstanbul 1291, s. 116-117).

Bağlı unsurlar arasındaki münasebet açık yahut derece derece gizli olabilir. Mazmun sözünde kök mânası itibariyle bir gizlilik, gizli oluş kavramı vardır. Lugatlarımızın çoğunda mazmun kelimesine “mâna, meâl, esas fikir” gibi divan şiirinde ifade ettiği hususu karşılamayan birtakım mânalar verilmiştir. Bununla beraber “bir şeyin diğer bir şeyin içinde olması” mânasını taşıyan zımn kelimesinden hareketle bazı lugatlarda “bir ifadenin içindeki gizli mâna” diye açıklanmak suretiyle bu kelimenin terim mânasına oldukça yaklaşıldığı görülmektedir: “Bir ma‘nâ-yı hafîyi mutazammın olan kelimeye denir” (Hüseyin Remzî, Lugat-ı Remzî, İstanbul 1305, II, 572);

“Dikkatle anlaşılan ince ve dakîk mâna; bir söz ve ibareden çıkan gizli mefhum; iyi düşünülmüş ince mânalı zarif söz, mazmun” (Ali Seydî, Resimli Kamûs-ı Osmânî, İstanbul 1330, s. 948); “Bir şeyden zımnen anlaşılan mâna, mefhum, meâl” (Hüseyin Kâzım Kadri, Türk Lugatı, İstanbul 1943, III, 369).

Tarifinin yapılmasına ihtiyaç görülmeksizin edebiyatçılar ve edebiyat tarihçileri tarafından çok defa klişe söz, basma kalıp hayal veya mecazlı söz yerine kullanılagelen mazmun kavramının ne olduğu yahut ne olmadığı son zamanlarda münakaşa zeminine getirilmiş, bu konuda farklı düşünceler ileri sürülmüştür. Bunlardan bazılarında lugatlarda gösterilen mânaya göre izah şekli getirilmeye çalışılmış, bazıları meseleyi edebî sanatlar bakımından ele almış, aşağıdaki yazılardan sonuncusunda ise meselenin mahiyetine daha fazla yaklaşılmıştır (Mehmed Çavuşoğlu, “Mazmûn”, Türk Dili, nr. 388-389, Nisan-Mayıs 1984, s. 198-205; [a.mlf.], “Mazmun”, TDEA, 1986, VI, 165-166; Mine Mengi, “Divan Şiiri ve “bikr-i mânâ”, Dergâh, nr. 19, Eylül 1991, s. 10-11; a.mlf., “Mazmun Üzerine Düşünceler”, a.g.e., nr. 34, Aralık 1992, s. 10-11; İskender Pala, «“Mazmun”un Mazmunu”, a.g.e., nr. 35, Ocak 1993, s. 1, 10-11).

Mazmunda, bir ibaredeki kelimelerin ilk bakışta anlaşılan mânasının ardında gizli bir veya birkaç mâna vardır. Onunla ismi söylenmeden başka bir varlık veya hale işaret edilir. Esas söylenmek istenen şey arka plandadır. Bu gizlenmiş mâna, mazmunun bünyesindeki bağlı unsurlardan birinin veya birkaçının yardımı ile belli olur. Mazmun esas itibariyle daha çok, bir objenin veya bir halin kendisini söylemek yerine, bağlı unsurlarda mevcut vasıflarından birini veya daha fazlasını belirtecek ip uçları verilmek suretiyle dolaylı bir şekilde ifade olunması demektir. Bir şeyi, adını anmaksızın onu çağrıştıracak yönlerini öne çıkararak gizli tutma mazmunun

mekanizmasını meydana getirir. Mazmunda görünüşteki mânanın ötesindeki asıl mâna, ifadeye onu gizleyen bir hünerle yerleştirilir. Bu bakımdan mazmun kurmada edebî sanatların birinci derecede rolü vardır. Edebî sanatlar, arka plandaki mâna münasebetini kurma ve hissettirme yönünden mühim bir fonksiyon görürler. Mazmunlarda en başta teşbih, istiare, mürâât-ı nazîr ve hüsn-i ta‘lîl, mecâz-ı mürsel ve tevriye yanında telmih sanatı da başlı başına rol oynamaktadır. Mazmunda arka planın

kurulması, çeşitli çağrışım unsurlarına ve karinelere ihtiyaç gösterdiğinden onun rükünleri bir mısra, çok defa da bir beyit hacminde yer kaplar.

Mazmunlu bir ibarenin kelimelerinin sadece lugat mânasını bilmek mazmunda gizli olan şeyi anlamaya yetmez. Onu bulabilmek için başka şeylerin bilinmesine, her şeyden önce yeterli derecede bir divan şiiri kültürüne ihtiyaç vardır. Bir ifadenin sadece ön mânasına bakmakla mazmun atlanmış, oradaki estetik mesaj gözden kaçırılmış olur. Mazmunda gizli olarak ifade edilen şey, üzerinde düşünülerek ve okuyanın divan şiiri kültürünün derecesi nisbetinde çözülebilir.

Mazmunu sembol ile karıştırmamalıdır. Sembol, birbirinden çok farklı yorumlarla mânalandırılabilirken mazmunda herkesçe aynı şekilde bulunabilecek belirli bir mâna vardır. Belirli tasavvurları taşıyan belirli kelimeler arasında kurulan bağlantı ile meydana gelen mazmunda şairin ne demek istediği anahtarı belli bir şifre gibi çözülebilir. Mazmunlardaki esas mânayı bulmak divan şiiri kültürünün derecesi nisbetinde mümkündür. Mazmunları çözecek anahtarı ancak divan şiiri kültürü verir. Divan şiiri motifleri ve bunlardaki bağlı unsurlar tanındığı nisbette mazmunların dünyasına girmek mümkün olmaktadır.

İfadeyi mazmuna dökmek şairde aranan baş meziyetlerdendir. “Bikr-i mazmûn” (mazmunda orijinallik) divan şairi için estetik bir ideal olduğu gibi onun sanat kabiliyeti için de bir değer ölçüsü sayılmıştır. Taşıdığı bağlı unsurları, benzeyen ile benzetileni, hatta kelimeleri bile aşağı yukarı olduğu gibi muhafaza etmek şartıyla bir mazmunu başkalarından farklı şekilde ifade edebilmek, ona yeni bir söyleyiş bulmak “nükte” sözü ile belirtilen bir meziyettir. Bazı lugatlarda mazmun için “nükteli, cinaslı, sanatlı söz” denmesi bundan dolayıdır. Arap ve Fars lugatlarında mazmun hakkında yer almamış bu mânalar Türk lugatçıları tarafından tesbit edilmiştir. Bu tariflerde “cinas” sözü ile anlatılmak istenen şey, mâlum lafız sanatı olmayıp mazmunda biri dış, öteki iç planda olmak üzere çift mâna bulunmasıdır. “Nâ-güfte”nin (söylenmemiş) karşılığı olarak kullanılan “bikr” kelimesi mazmunu alışılmışın, söylenilegelenin ötesinde, başkalarında görülmedik tarzda kullanmayı belirtir ve buna bağlı olarak aynı zamanda buluş inceliği ve zarafet mânasını da taşır. Bu söz mazmunda şairin yaratıcı gücünü, orijinal olma kabiliyetini ifade eder. Başka

şairlerdekilerin bir tekrarı veya taklidi ve benzeri olmaktan çıkmış mazmunlar böyle bir tavsife lâyık görülmüştür.

Mazmunu tek ve umumi bir çerçeve içinde görmek yerine değişik mazmun tiplerinden bahsetmek daha uygun olur. Bunlardan "basit" diye vasıflandırılabilecek mazmunlarda, bağlı unsurlar arasındaki sabit ve belirli münasebet kolayca kendini belli eder. "Gül" denince ardından hemen "bülbül"ün ortaya çıkması gibi aradaki bağlantının kolayca farkedilebileceği mazmunlar bu gruba girer. Bu tip mazmunlarda daha çok mürâât-ı nazîr, hüsn-i ta'lîl ve mecâz-ı mürsel yapısı vardır. Dış mânanın ardında birden fazla mânanın ve birçok bağlı unsurun iç içe bulunduğu mazmunları da "karmaşık" (mürekkeb, komplike) mazmun olarak kabul etmelidir. Divan şiiri estetiğinde asıl makbul olan, takdir uyandıran, taşıdığı addaki gizlilik kavramına uygun düşecek yapıdaki bu mazmunlardır.

Mazmunlar için, gerçek hayattaki bir müşâhedenin gösterdiği gerçek bir münasebeti ifade eden; esası gerçekte olmayıp sadece zihinde kurulmuş bir münasebeti belirten; cemiyetteki bir inanca, bir örfe dayanan; öğrenilmiş bilgilere, önceden bir bilinene yönelik telmihler; objeyi başka bir obje ile benzerlik bakımından münasebetli kılan, bunlardan birini diğerinin yerine geçiren teşbih, istiare ve mürâât-ı nazîr sanatı; mecâz-ı mürsel sanatı, hüsn-i ta'lîl, tevriye sanatı ve diğer edebî sanatlar üzerine kurulu olmak üzere bir tip tasnif düşünülebilir. Ancak bir değil birçok sanatın bir arada yer aldığı mazmunların da bulunduğu ve bunların hiç de az olmadığı unutulmamalıdır.

Başlangıçta, içindeki gizli mâna ve münasebet kolayca çözülebilen mazmunlar asırdan asıra gittikçe kapalılık ve kesiflik kazanmış, hele "sebk-i Hindî" denilen üslûp estetiğinin tesiriyle bilhassa XVII. asırdan itibaren, anlaşılabilmek için okuyucudan ileri bir kültür ve divan şiiri bilgisi isteyen bir giriftliğe bürünmüştür.

Mazmunlardaki esas maksadı ve ön mânanın ardında asıl söylenmek isteneni hakkıyla kavrayabilmek ve bulabilmek için ilk şart divan şiirinin imaj sistemini iyice tanımaktır. Divan şairleri bunu geçmişin büyük üstatlarını çok okumak suretiyle elde edebildikleri gibi okuyucunun da aynı yolu takip etmesi gerekir. Bir hocadan edinilen şifahî kültür yanında Hâfız divanı üzerindeki gibi şerhler, birtakım mazmun cedvelleri bu hususta

ayrıca kılavuzluk etmekteydi. XX. asırda ülkemizde metin şerhinin müstakil bir üniversite disiplini haline gelmesiyle başlamış olan çalışmalar, Ferit Kam, Ali Nihad Tarlan gibi otoritelerin eser ve katkıları, yeni nesillerden araştırmacıların incelemeleri, mazmunların günümüz için kapalı kalmış dünyasının kapılarını aralamaktadır.

Divan şiiri, mazmunların içindeki gizli âlemle temas kurabildiği ölçüde okuyucuya fikrî planda estetik bir zevk verir. Çeşitli, iç içe imajlar, üslûp kıvrılışları, birbirini kovalayan çağrışımlar içinden tattırdığı keşif zevki divan şiiri estetiğinin özellikleri başında gelir. Bu, divan şiirinin zihnî ve zevkte kültüre hitap eden yönünü meydana getirir.

Divan şiirinin imaj sistemi yanında Kur'ân-ı Kerîm, hadis, kelâm, İslâm tarihi, İran mitolojisi ve astronomi de dahil olmak üzere Ortaçağ ilimlerine ait bilgilerle donanmış bir kültür, beraberinde mazmunlarda bunlara dair telmihlerin anahtarlarını da getirir. Ayrıca eski Osmanlı cemiyetini günlük hayatı ile, bunun içinde kıyafetten kullanılan eşyaya, çeşitli sosyal görüntü, âdet ve inançlarına kadar tanımış olmak, geçmiş yaşayıştan birçok akisler getiren bu mazmunlarda çok şeyi sezmekte yardımcı olacaktır. Hayattan uzak bulunduğu, kapılarını gerçek hayata kapamış olduğu sanılan, yahut böyle bir iddia ile tanıtılmaya çalışılan divan şiirinin tabanında nasıl bir sosyal hayatın bulunduğu, özellikle mazmunların ondan nasıl akisler taşıdığı ancak böyle bir hazırlıkla anlaşılabilir. Mazmunlar etrafında yapılan ciddi her yeni araştırma ile divan şiirinin farkedilmemiş yahut hiç görülmek istenmemiş bu cephesi artık kendini göstermeye başlamıştır.

Divan şiirinin mazmun estetiği, kendi içinde olumlu yönleri yanında tenkidi davet etmiş aşırılıklara da zemin hazırlamıştır. Her şeyi mazmuna dökmekte ifrat ve mazmunu giriftleştirme arzusu bu estetik ameliyeyi bir noktada bulmacaya döndürmüş, onu bir bilmece seviyesine indirmiştir. Divan şairlerinin mazmuna verdikleri değer ve mazmun düşkünlüğü dolayısıyla divan şiiri bir mazmun edebiyatı sayılmış, onların yaptıkları iş "mazmun avcılığı"ndan, diğer bir tabirle "mazmun-perdazlık"tan ibaret görülmüştür.

Mazmunu meydana getiren bağlı unsurların belli ve bir noktada sınırlı oluşu divan şiirinin lugatına da tesir etmiş, dilin mazmunlar etrafında belirli bir kadro içinde kalmasına yol açmıştır. Buna mukabil mazmunu en ustalıklı

bir şekilde kurabilmek endişesiyle her kelime titizlikle seçilmiş, her birinin çağrışım kabiliyeti dikkatle göz önünde tutulmuştur. Divan şiiri, mazmunlardaki belirli münasebetlerin çizdiği daire içinde hapsolurken öte yandan yine bunlar vasıtasıyla en ince, en zarif buluş ve deyişlerini kazanır.

Divan şiirinde mazmunlar, imajlar ne kadar hazır ve ortaklaşa unsurlar olursa olsun divan şairlerini aralarında fark bulunmayan, belirli ve değişmez bir şematizmin uygulayıcıları durumuna getirmemiştir. Malzemenin müşterek olmasına mukabil sanatta seviyesini bulmuş her divan şairi bunları işleyişte farklılık ve ayrı birer şahsiyet göstermiştir. Kullandıkları malzeme birbirinin aynı olduğu halde ne Bâkî ne Fuzûlî ne Nef'î ne Nedîm ne Şeyh Galib birbirlerinin aynıdır. Nasıl ki beden ve iskelet yapısı ile aynı vücut teşekkülâtına sahip oldukları halde insanlar birbirlerinden ayrı bir görünüş ve çehrede iseler, divan şiirinin malzemece iskeleti hükmünde olan mazmun ve sabit imajların müşterek ve aynı olmasına rağmen şahsiyet sahibi olmuş her şair de bunları işleyiş ve ifadelendirişte birbirlerinden farklıdırlar. Kullandıkları mazmunların malzemesinin müşterek ve aynı oluşuna bakarak bütün divan şairlerinin birbirinin tıpatıp aynı şeyler söylediklerini sanmakla, röntgende beden hususiyetlerinin, dış görünüşe ait farkların silinip ortadan kalkması ile herkesin sadece aynı iskelet teşekkülâtında görünmesinden dolayı bütün insanların tamamen birbirlerinin benzeri olduğunu söylemek arasında fark yoktur.

Sözü en çok edilen taraflarından biri olmakla beraber divan şiirinin mazmunları henüz etraflı ve derin incelemelerden mahrum bulunmaktadır. Farklı tip ve yapıda oldukları hissedilen bu mazmunların ciddi bir şekilde incelenmesinden sonra onlar hakkında isabetli hüküm ve değerlendirmelere varmak mümkün olacaktır.

Yalnız şu nokta da hemen belirtilmelidir ki bütün divan şiiri mazmunlardan ibaret, içinde mazmundan başka bir şey bulunmayan bir edebiyat sanatı değildir. Çoğunluğu kuran bir unsur olmakla beraber onun yanında mazmun kadrosu içine sokulamayacak söyleyişler de yer almaktadır. Bunlara umumiyetle ya divan şiirinin icaplarına lâyıkıyla ayak uyduramamış şairlerde, yahut yüksek seviyeli şiirleri, kullandıkları kuvvetli mazmunları ile kendilerini ispatlamış üstatlarda rastlanır. Sanatlarına her bakımdan

hâkim olan bu şairler kendilerinde mazmun dışına çıkmak cesaretini bulmuşlardır. Bu mazmun dışı ifadeler çok defa şairin en samimi ve tabii ifadelerini meydana getirir. Divan şiiri bunlarda çok defa en seçkin, en unutulmaz mısralarına yükselir. Nâmık Kemal'in birçok yönlerinden cephe aldığı divan şiirinde, "sade fikir" diye bir ölçü ile adlandırıp o kadar beğendiği ifadeler ekseriya bunlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Eski Kaynaklar. İbn Kuteybe, Introduction au Livre de la Poésie et des Poétes (Muqaddimatu Kitabi'š-šiʿri wa'š-suʿarāʾ, trc. Gaudefroy-Demombynes), Paris 1947; Emîr Keykavus, Qābūs-Nāma (nşr. R. Levy), London 1951, diğer bir neşir: Kābusnâme (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1342 hş.; Muhammed b. Ömer er-Râduyânî, Tercümânü'l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makale (nşr. M. Abdülvehhâb Kazvînî), Leiden 1909; Reşîdüddin Muhammed Vatvât, Ḥadâyiku'şşir fî deḳayiḳi'ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbal), Tahran 1362; Şemseddin Muhammed b. Kays, el-Muʿcem fî meʿâyiri eşʿâri'l-ʿAcem (nşr. Müderris Rezâvî), Tahran 1338 hş.; Avfî, Lübâbü'l-elbâb (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1334-35 hş.; Ali b. Muhammed el-Müştehir bi-Tâc el-Halavî, Deḳayiḳu'ş-şiʿr (nşr. M. Kâzım İmâm), Tahran 1962; Kemâleddin Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, Bedâyiʿu'l-efkâr fî sanâyiʿi'l-eşʿâr (nşr. R. Musulmankulova), Moskva 1977; Şerefeddin Râmî, Enîsü'l-uşşâk, (nşr. Abbas İkbal), Tahran 1325 hş.; [Kutbüddin Ahmed], Hevesnâme, Ankara Genel Kütüphane, nr. 439; Mu'idî, Miftâhu't-teşbîh (nşr. İsmail E. Erünsal, "Muidî'nin Miftâhu't-teşbih'i", Osm.Ar., VII-VIII [1988], içinde), s. 215-272; Surûrî, Bahrü'l-maârif, İÜ Ktp., TY, nr. 1857; Mahmud Şebüsterî, Gülşen-i Râz (nşr. Samed Muvahhid), Tahran 1364 hş.; a.mlf., a.e. (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1944; Muhammed Lâhicî, Mefatîhü'l-iʿcaz fı şerhi Gülşen-i Râz, Tahran 1337 hş.; İbrâhim Şâhidî, Gülşen-i Vahdet (Ömer Faruk Akün'ün özel kütüphanesindeki yazma nüsha); Sûdî, Şerh-i Dîvân-ı Hâfız, I-III, Bulak 1250; Mehmed Konevî, Şerḥ-i Dîvân-ı Ḥâfız, I-II, İstanbul 1289.

Edebiyat Tarihleri. G. E. von Grunebaum, Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte, Wiesbaden 1955; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973; Browne, A Literary History of Persia, II-III, repr., London 1969; Şiblî Nu'mânî, Edebiyyât-ı Manzûm-i Îrân (trc. M. Takı Fahr-i Dâî Gîlânî), Tahran 1316 hş.; Celâleddîn-i Humâî, Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân, 2. bs., Tahran 1340 hş.; Safâ, Edebiyyât, 3. bs., II, Tahran 1339 hş.; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I-II, Tahran 1344 hş.; Zeynelâbidîn-i Mu'temen, Tahavvül-i Şiʿr-i Fârisî, Tahran 1339 hş.; a.mlf., Şiʿr u Edeb-i

Fârisî, Tahran 1342 hş.; Rypka, HIL, Dordrecht 1968; Gibb, HOP, I, London 1900 (trc. Osmanlı Şiiri Tarihi, I, İstanbul 1943, Hâlide Edib'in [Adıvar] önsözü ile); Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, 2. Kitap, İstanbul 1921; a.mlf., Türk Edebiyat Tarihi, İstanbul 1926; a.mlf., "Littérature Turque Othmanli", EI (1932), IV, 988-1010; a.mlf., "Anadoluda Türk Dil ve Edebiyatının Tekâmülüne Bir Bakış", YT, nr. 4 (İkinci kânun 1932), s. 277-292; nr. 5 (Şubat 1933),

s. 375-394; nr. 7 (Nisan 1933), s. 535-553; A. Bombaci, "The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Stile", Ph.TF, I (1965), s. XI-LXXI; a.mlf., Histoire de la littérature turque (Fr. trc. I. Mélikoff), Paris 1968; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970; Banarlı, RTET, I-II (1971-79).

Aruz Vezni. Fuad Köprülü, "Arûz", İA, I (1942), 625-653; a.mlf., "La métrique aruz dans la poèsie turque", Ph.TF, II (1965), s. 252-266; Nihad M. Çetin, "Arûz", DİA, III (1991), s. 424-437; Ekrem Cefer, Eruzun Nezerî Esasları ve Azerbaycan Eruzu, Bakı 1977; L. P. Elwell-Sutton, The Persian Metres, Cambridge 1976; Finn Thiesen, A Manual of Classical Persian Prosody, Wiesbaden 1982; İ. V. Stebleva, Razvitie Tyurkskih Poetiçeskih Form v XI Veke, Moskva 1971; Gerhard Dörfer, "Zur Karachanidischen Metrik", Isl., 69/2 (1992), s. 313-324; ayrıca bk. Ahmed Hamdi, Teshîlü'l-arûz ve'l-kavâfî ve'l-bedâyi', İstanbul 1288-89; Ali Cemâleddin, Arûz-ı Türkî, İstanbul 1291.

Nazım Şekilleri ve Bazı Nazım Nevileri. Ali Şîr Nevaî. Mîzânü'l-evzân (nşr. Kemal Eraslan), Ankara 1993; Zahîrüddin Muhammed Babur, Arûz Risâlesi (nşr. J. V. Stebleva), Moskva 1972; Tâhirülmevlevî, Tedrîsât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım, İstanbul 1329; Hikmet İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, 3. bs., İstanbul 1959; W. G. Andrews, An Introduction to Ottoman Poetry, Chicago 1976; Halûk İpekten, Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri, Ankara 1985; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, 2. bs., Ankara 1992; Ahmed Ateş, "Gazel", İA, IV (1947), s. 730-733; A. Kh. Kinany, The Development of Gazal in Arabic Literatur, Damascus 1951; Cem Dilçin, "Divan Şiirinde Gazel", TDl., nr. 415-417 (1986), s. 78-247; F. Krenkow, "Kasîde", İA, VI (1953), s. 388-389; Mehmed Çavuşoğlu, "Kaside", TDl., nr. 415-417 (1986), s. 17-77; Halil Erdoğan Cengiz, "Divan

Şiirinde Musammatlar", a.y., s. 291-429; İsmail Ünver, "Mesnevi", a.y., s. 430-563; Mehmet Deligönül, "Müstezat", TDAY (1972), s. 93-102; Ömer Faruk Akün, "Nesib", İA, IX (1962), s. 204-206; Yılmaz Öztuna, "Şarkı", BTMA, Ankara 1990, II, 332-336; Nihad M. Çetin, "Tercî'", İA, XII/1 (1971), s. 169-173; Fuad Köprülü, "Türk Klasik Edebiyatındaki Hususî Nazım Şekilleri: Tuyug", Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1934, s. 204-256; Ali Canib Yöntem, "Seyyid Nesimî ve Tuyugları", Güneş, nr. 6, İstanbul 1 Nisan 1927, s. 12-13; a.mlf., "Divan Edebiyatında Orijinal Bir Nazım Şekli: Tuyug", İstanbul, nr. 25, 1 Birincikânun 1944, s. 4-5.

Umumi Yönlü Eserler. Muallim Nâci, Istılahât-ı Edebiyye, İstanbul 1307; Ali Ekrem [Bolayır], Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri, İstanbul 1331-32; a.mlf., Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri, İstanbul 1332-33; Ali Canib [Yöntem], Edebiyat, İstanbul 1340, 2. bs., İstanbul 1926; İsmail Habib [Sevük], Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1942; Tahir-ül Mevlevî, Edebiyat Lügati, İstanbul 1973; Celâleddîn-i Hümâî, Fünûn-ı Belâgat u Ṣınaʿât-ı Edebî, 8. bs., Tahran 1370 hş.; Ca'fer-i Seccâdî, Ferheng-i Luġāt u Istılahât u Taʿbîrât-ı ʿİrfânî, Tahran 1370 hş.; Dihhudâ, Lugatnâme, IX, 596-599; XIV, 593-598; XXV, 603-610.

Divan Edebiyatını Umumi Planda Ele Alan Eserler. Ferid [Kam], Âsâr-ı Edebiyye Tedkikatı Dersleri, İstanbul 1331-32; Ali Ekrem [Bolayır], Nazariyyât-ı Edebiyye Derslerinden: Mesâlik-i Edebiyye, İstanbul 1333-34; Agâh Sırrı Levend, "Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler", Felsefe ve İctimâiyat, İstanbul, nr. 14, 6-7, Mayıs 1927-Kânunisâni 1928; a.mlf., Divan Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar, İstanbul 1943 (divan edebiyatını malzeme yönünden en etraflı şekilde alan, fakat sanat yönünü değerlendiremeyen ön yargılı bir eserdir); a.mlf., Ümmet Çağı Türk Edebiyatı, Ankara 1962; [a.mlf.], "Divan Edebiyatı", TA, XIII (1966), s. 355-360 (müellifin divan edebiyatına karşı ön yargıları burada çok daha ön plana çıkar); Fahir İz, "Divan Şiiri", Eski Türk Edebiyatında Nazım, I/2, İstanbul 1967, XXI-LXXVIII (Giriş); a.mlf. – Günay Kut, "Dîvân Edebiyatına Giriş", Büyük Türk Klasikleri, İstanbul 1985, I, 219-252; Mustafa Uzun, "Divan Edebiyatı", TDEA, II (1977), s. 329-339; Harun Tolasa, "Divan Nesri", a.y., s. 340-344; a.mlf., "Divan Şiiri", a.y., s. 344-350; İsmail Erünsal, "Divan Edebiyatı", Meydan

Larousse, III (1970), s. 755-756; Mehmed Çavuşoğlu, “Divan Şiiri”, TDl., nr. 415-417 (1986), s. 116; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, I-II, İstanbul 1989, 2. bs. 1990; a.mlf., Divan Edebiyatı, İstanbul 1992; Ahmed Talat Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar, Ankara 1992; “Divan Edebiyatı”, Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1985, II, 681-684; Haluk İpekten – Mustafa İsen v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988.

Divan Tahlilleri ve Metin Şerhleri. Bergamalı Kadrî, Müyessiretü’l-ulûm (nşr. Besim Atalay), İstanbul 1946, s. 94-114 (vr. 150-182) [Hayâlî’nin bir gazelinin şerhi]; Veled Çelebi, “Müstesna Güzeller”, TY, II/10 (Temmuz 1341), s. 288-296; III/13 (Teşrînievvel 1341), s. 27-37; III/15 (Kânunusâni 1926), s. 325-336; Jan Rypka, Beiträge zur Biographie, Charakteristik und Interpretation des türkischen Dichters Sábit, Prag 1924; a.mlf., Báqí als Ghaseldichter, Prag 1926; a.mlf., “Sieben Ghazele aus Bâqîs Dîwan, Übersetzt und Erklärt”, Annali dell’ Istituto Universitario Orientali di Napoli, n. s. I (1940), s. 137-143; a.mlf., “Ein Ghasel Bākīs, Übersetzt und Erklärt”, AOH, XII/1-3 (1960), s. 103-105; Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanını Tedkik, I-II, İstanbul 1934-36, 2. bs., İstanbul 1964; a.mlf., Metinler Şerhine Dair, İstanbul 1937 (ayrıca a.mlf., Edebiyat Meseleleri, İstanbul 1981, s. 189-202); a.mlf., Divan Edebiyatında Tevhidler, I-IV, İstanbul 1938; a.mlf., Metin Tamiri, İstanbul 1937 (ayrıca a.mlf., Edebiyat Meseleleri, s. 205-226); a.mlf., “Şehrî”, TDED, II/3-4 (1943), s. 223-229; a.mlf., “Kadı Burhaneddin’de Tasavvuf”, TDED, VIII (1958), s. 8-15; IX (1959), s. 27-32; X (1960), s. 1-4; a.mlf., “Na‘tlar Arasında”, Hilâl, III/26, Ankara 1962, s. 4; III/28 (1962), s. 2-3; IV/43 (1963), s. 3, 25; IV/45 (1963), s. 1; a.mlf., Edebiyyât-ı Dîvânî-i Türk ve Nâilî (trc. Hamîd-i Nutkî), Tahran 1349 hş. (“Edebiyyât-ı Dîvânî-i Türk” adını taşıyan giriş kısmı Hamîd-i Nutkî tarafından yazılan [s. 1-9] eserde Ali Nihad Tarlan’ın, Nâilî’nin yedi gazelini şerhettiği yayımlanmamış bir yazısının daktilo müsveddesinden Farsça’ya tercümesi verilmiştir); a.mlf., “Divan Edebiyatı”, MK, nr. 1, 3-5, 7-10, Ocak-Ekim 1977 (ayrıca Ali Nihad Tarlan, Edebiyat Meseleleri, İstanbul 1981, s. 82-117; Müjgân Cunbur, Prof.Dr. Ali Nihad Tarlan’ın Makalelerinden Seçmeler, Ankara 1990, s. 90-125; Âmil Çelebioğlu, Ali Nihad Tarlan, Ankara 1989, s. 112-146); Ali Nihad Tarlan, Fuzûlî Divanı Şerhi, I-III, Ankara 1985; Tahir Olgun (Tahirülmevlevî), Şair Nev‘î ve Sûriye Kasîdesi, İstanbul 1937; a.mlf., Bâkî’ye Dâir, İstanbul

1938; a.mlf., Divan Edebiyatından Bir Kaç Parça ve İzâhı, Süleymaniye Ktp., Fethi Sezai Türkmen Kitapları, nr. 92 (yazma içindeki şerhler: “Bâkî’nin «Sünbül” Kasidesi ve Şerhi” [s. 1-30]; “Bâkî’nin Kanûni Sultan Süleyman Hakkındaki Mersiyesi” [s. 35-75]; “Taşlıcalı Yahyâ’nın Şehzâde Mustafa Mersiyesi” [s. 76-112] ıayrıca Bilgi Yurdu, nr. 25, 30 Ağustos 1939’dan itibaren yedi tefrika halinde yayımlanmıştır]; “Nef’î’nin Hotin Kasidesi Şerhi” [s. 114-161] [ayrıca İslâm Yolu, nr. 21, 24 Şubat 1949 itibaren tefrika olarak yayımlanmıştır]; “Sabrî’nin Ebûsaîd Efendi Hakkındaki Kasidesi” [s. 199-231]; “Fuzûlî’nin Bağdad Kasidesi”, “Fuzûlî’nin Şikâyetnâmesi”); a.mlf., İbni Kemal’in Yavuz Hakkındaki Mersiyesi, Süleymaniye Ktp., F. S. Türkmen Kitapları, nr. 88; a.mlf., Nedîm’in Köşk Kasidesi ve Nâmık Kemal ile Ziya Paşa’nın Naziresi, Süleymaniye Ktp., F. S. Türkmen Kitapları, nr. 91; a.mlf., Sabrî’nin Ebûsaîd Efendi Hakkındaki Kasidesi, Süleymaniye Ktp., F. S. Türkmen Kitapları, nr. 87; a.mlf., Vehbî’nin Tannâne Kasidesi ve Şerhi, Süleymaniye Ktp., F. S. Türkmen Kitapları, nr. 93; a.mlf., Vehbî’nin Tayyâre Kasidesi ve Şerhi, Süleymaniye Ktp., F. S. Türkmen Kitapları, nr. 94 (hepsi yazma halinde bulunan bu şerhler hakkında bilgi için bk. Atilla Şentürk, Tahir’ülMevlevî. Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1991, s. 68-69, 84-85, 99-100, 102, 112-114); Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı’nın Tahlili, İstanbul 1971; a.mlf., “Bir Beytin Çevresinde”, Divanlar Arasında, Ankara 1981, s. 20-29; Hârun Tolasa, Ahmet Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973; a.mlf., “Ahmed Paşa Divanı Üzerine Düşünceler”, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırmalar Dergisi, I/1, Erzurum 1970, s. 33-53; Haluk İpekten, Bâkî. Hayatı. Edebî Kişiliği ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları, Erzurum 1963, 2. bs., Ankara 1991; a.mlf., Nâilî-i Kadîm, Hayatı ve Edebî Kişiliği, Erzurum 1973, 2. bs., Ankara 1991; a.mlf., Şeyh Galib. Hayatı Eserleri Sanatı ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları, Erzurum 1981; a.mlf., “Gazel Şerhi Örnekleri”, TDl., nr. 415-417 (1986), s. 260-290; Ali Alparslan, “Gazel Şerhi Örnekleri”, a.y., s. 243-259; Cemal Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı Tahlili, Ankara 1987; a.mlf., “Necatî Beğ, Ahmed Paşa, Hayâlî Beğ ve Nev’î Divanlarındaki Teşbih ve Mecaz Unsurları”, TKA, XXV/1 (1987), s. 127-164; Âmil Çelebioğlu, Fuzûlî’nin Bir Beyti Üzerinde Bazı Düşünceler”, Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 199-210; Nâhid Aybet, Fuzûlî Divanı’nda Maddî Kültür, Ankara 1989; M. Nejat Sefercioğlu, Nev‘î Dîvânı’nın Tahlili, Ankara 1990; Tunca Kortantamer, “Gül Kasidesi”,

Dergâh, nr. 2-4, İstanbul 1990, s. 16, 14 (ayrıca a.mlf., Eski Türk Edebiyatı-Makaleler, Ankara 1993, s. 413-435); Atillâ Şentürk, "Zâtî'nin Bir

Gazeli ve Düşündükleri", TDl., nr. 464 (1990), s. 78-82; Cem Dilçin, "Fuzûlî'nin Bir Gazelinin Şerhi ve Yapısal Yönden İncelenmesi", DTCF Türkoloji Dergisi, IX/1, Ankara 1991, s. 43-98; İskender Pala, "Hayâlî'nin Gam Ateşi", KAM, XXII/1 (Ocak 1993), s. 69-77.

Çeşitli Tetkikler. L. Massignon, "Les méthodes de réalisation artistiques des peuples de l'Islam", Syria, nr. 2 (1921), s. 47-53, 149-160; tercümesi: "İslâm Sanatlarının Felsefesi" (trc. Burhan Toprak), Din ve Sanat, İstanbul 1937, s. 13-41; G. E. von Grunebaum, "ldéologie musulmane et esthétique arabe", St.I, III (1955), s. 5-23; Hellmut Ritter, Über die Bildersprache Niẓāmīs, Berlin-Leipzig 1927; a.mlf., Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddin ʿAttār, Leiden 1955; Necib Âsım, "Mesîhî Divanı (Divanlarımızdan Tarihce Nasıl İstifade Edilir?)", TOEM, I/5 (1 Kânunuevvel 1326), s. 300-308; Sadeddin Nüzhet [Ergun], "Divan Edebiyatı ve Mazmunları", Gençlik, İstanbul, nr. 1, Nisan 1928, s. 6-9; a.mlf., "Divan Edebiyatı ve Hece Vezni", Çınaraltı, İstanbul, nr. 5, 6 Ağustos 1941, s. 11; Ali Nihad Tarlan, "Divan Edebiyatında San'at Telâkkisi", Üniversite Konferansları 1945-1946, İstanbul 1946, s. 86-96 (ayrıca a.mlf., Edebiyat Meseleleri, İstanbul 1981, s. 41-58; Müjgân Cunbur, Prof.Dr. Ali Nihad Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler, Ankara 1990, s. 70-80); a.mlf., "Sanat Bakımından Edebiyatımızın Dahilî Tekâmülü", C. H. P. Konferansları, Ankara 1939, Kitap 1, s. 21-36 (ayrıca Ali Nihad Tarlan, Edebiyat Meseleleri, İstanbul 1981, s. 27-40; Müjgân Cunbur, a.e., s. 55-69); a.mlf., "Hayâlî-Bâkî", TDED, nr. 1 (1946), s. 26-38 (ayrıca Müjgân Cunbur, a.e., s. 150-162); İsmail Hâmi Dânişmend, Türklerle Hind-Avrupalıların Menşe Birliği, I, İstanbul 1935; a.mlf., Destan ve Divan Edebiyatlarında İstanbul Sevgisi, İstanbul 1941; a.mlf., "Fonoloji Bakımından Türk Dili ve Divan Edebiyyatı", Yeni İstanbul, İstanbul, 3, 8, 12, 19, 27 Aralık 1966 ve 30 Ocak 1967; Nihad Sâmi Banarlı, "Nasıl Tenkid Ederlerdi", Hürriyet, İstanbul, 9 Ekim 1948; Ahmed Ateş, "Hicrî VI.-VIII. (XII.-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", TM, VII-VIII/2 (1945), s. 94-135; a.mlf., "Şark Türkçesi ile Eski Bir Şiir ve Bir Risâle", Jean Deny Armağanı, Ankara 1958, s. 25-30; Ali Canib Yöntem, "Hem Divan, Hem Halk Şairi Vahîd Mahtûmî", TDED, III/3-4 (1949), s. 267-274;

a.mlf., “XVIII. Yüzyıl Şairlerinden Vahîd Mahtûmî’ye Dair Bazı Mülahazalar”, TTK Bildiriler, IV (1952), s. 445-450; Mecdut Mansuroğlu, “Anadoluda Türk Yazı Dilinin Başlaması ve Gelişmesi”, TDED, IV/3 (1951), s. 215-229; Abdülkadir Karahan, “Nâbî’de İstanbul Sevgisi”, TDl., II/20 (1953), s. 567-570; Naimüddin Seyyid, “Nef‘î’de Memleket ve İstanbul Sevgisi”, a.y., III/ 26 (1953), s. 83-85; E. Yarshater, “The Theme of Wine-Drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry”, St.I, XIII (1960), s. 43-53; Hasibe Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız. İki Şair Arasında Bir Karşılaştırma, Ankara 1956; a.mlf., “Necati’nin Türk Dili ve Edebiyatının Gelişmesindeki Yeri”, TDl., nr. 114 (1961), s. 366-369; a.mlf., Nedîm’in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik, Ankara 1957; a.mlf., “Selçuklular Devrinde Anadolu’da Türk Edebiyatı’nın Başlaması ve Türkçe Yazan Şairler”, TTK. Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 297-316; a.mlf., “Eski Türk Edebiyatı”, TA, XXXII (1982), s. 80-134; Mehmet Kaplan, “Nedim’in Şiirlerinde Mimârî, Eşyâ ve Kıyafet”, İstanbul Enstitüsü Dergisi, III (1957), s. 43-55; Süheyl Ünver – Nezihe Tuna, “XVIII. Asırda Sırf Türkçe Manzumelere Üç Yeni Örnek”, VIII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler, Ankara 1960, s. 165-168; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul, İstanbul 1958; a.mlf., “İslâmî Edebiyatın Esasları ve Başlıca Kaynakları”, TDAY (1971), s. 159-194; a.mlf., “Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri”, TDAY (1972), s. 35-80; Günay Kut, “Veysî’nin Divanında Bulunmayan Bir Kasidesi Üzerine”, TDAY (1970), s. 169-176; a.mlf., “Fürkat-Nâme”, TDAY (1977), s. 333-339; Fehim Bayraktereviç, “Mesihî’nin Dünya Edebiyatında Yer Alan Bahariyesi” (trc. İsmail Eren), TDED, XXII (1977), s. 213-219; İsmail Eren, “‘Bahariye’nin Fransızca, Rusça ve Sırpça Çevirileri”, a.y., s. 221-227; Hikmet İlaydın, “Anadolu’da Klasik Türk Şiirinin Başlangıcı”, TDl., nr. 277 (1974), s. 765-774; Tahir Nejat Gencan, “Mīzan-ı Selīm”, Ömer Aksoy Armağanı, Ankara 1978, s. 91-114; Âmil Çelebioğlu, “Kābus-nâme Tercümesi Murad-nâme’ye Dair”, TK, nr. 192 (1978), s. 719-728; Hüseyin Ayan, “Divan Edebiyatında Hamseler”, EFAD, X/1 (1979), s. 87-99; Harun Tolasa, “Klasik Edebiyatımızda Dîvân Önsöz (Dîbâçe)leri-Lami‘î Dîvânı Önsözü ve (Buna Göre) Dîvan Şiiri Sanat Görüşü”, TUBA, III (1979), s. 385-402; a.mlf., “Şair Tezkerelerinde Örnek Verme İşlemi”, EÜSBFD, nr. 1, İzmir 1980, s. 199-230; a.mlf., “Divan Şairlerinin Kendi Şiirleri Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeleri”, EÜSBFD Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, nr. I, İzmir 1982, s. 15-46; a.mlf., “18. Yüzyılda

Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü. Müstakimzâde'nin İstılâhâtü'ş-şi'riyyesi, I", EÜSBFD, nr. 2, İzmir 1981, s. 221-229; II, TDED, XXIV-XXV (1986), s. 363-380; a.mlf., Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. yy.'da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi, İzmir 1983; Meserret Diriöz, "Türk Edebiyatında Münâzara", MK, II/1, Haziran 1980, s. 20-22; a.mlf., "Edebiyat Tarihimizde Gerekli Bir Düzeltme", TK, XVIII/215-216 (1980), s. 265-281; İsmail E. Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihine Kaynak Olarak Arşivlerin Değeri", TM, XIX (1980), s. 213-222; a.mlf., "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları I: II. Bâyezid Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", TED, X-XI (1981), s. 303-432; a.mlf., "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları II: Kanunî Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", Osm.Ar., IV (1984), s. 1-17; a.mlf., "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları III: Telhisî Mustafa Efendi Cerîdesi", Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, nr. II (1983), s. 37-42; a.mlf., "Lamiî Çelebi'nin Terekesi", TUBA, XXIV (1990), s. 179-184; a.mlf., "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları V: XVI. Asır Divan Şâirleriyle İlgili Bazı Arşiv Kayıtları", MÜTAD, VI (1993), s. 243-258; Tunca Kortantamer, "Die rhetorischen Elemente in der türkischen Literatur", Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit-Festschrift für Hans Robert Roemer, Beyrut 1979, s. 365-386; a.mlf., "17. Yüzyıl Şâiri Atâyî'nin Hamse'sinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Görünüşü", TİD, II (1983), s. 61-105 (ayrıca a.mlf., Eski Türk Edebiyatı-Makaleler, Ankara 1993, s. 89-150); a.mlf., "Nâbi'nin Osmanlı İmparatorluğunu Eleştirisi", TİD, III (1984), s. 83-116 (ayrıca a.y., s. 151-192); a.mlf., "Türk Şiirinde Ses Konusunda ve Ses Gelişmesinin Devamlılığı Üzerine Genel Bazı Düşünceler I", EÜSBFD Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, I (1982), s. 61-106 (ayrıca a.y., s. 273-336); a.mlf., "Nedim'in Şiirlerinde İstanbul Hayatından Sahneler", EÜSBF Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, IV (1985), s. 20-59 (ayrıca a.y., s. 337-390); Rüştü Şardağ, Şair Sultanlar, Ankara 1982; Mehmed Çavuşoğlu, "XVI. Yüzyılda Divan Edebiyatı. Divan Edebiyatında Şiir Kavramı", Çevren, Piriştine, IX/35, Eylül 1982, s. 47-64; a.mlf., "Mazmûn", TDl., nr. 388-389 (1984), s. 198-205; Ayhan Gültaş, "Divan Şairlerinde Kendine Güven Duygusu", MK, nr. 37 (Aralık 1982), s. 16-18; Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", Şükrü Elçin Armağanı, Ankara 1983, s. 153-166; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, "Sergüzeşt-nâme-i Fakîr be-Azîmet-i Tokat", TKA, XXIII/2 (1985), s. 75-89;

Walter G. Andrews, Poetry's Voice, Society's Song. Ottoman Lyric Poetry, Washington 1985; Zeynep Korkmaz, "Anadolu'da Türkçenin Yazı Dili Oluşu ve İlk Öncüleri", TDl., nr. 390-391 (Haziran-Temmuz 1984), s. 272-279; Metin Akar, "Şeyyad Hamza Hakkında Yeni Bilgiler", MÜTAD, II (1986), s. 1-14; a.mlf., Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-Nâmeler, Ankara 1987; Yaşar Yücel, "XVI-XVII. Yüzyıl Edebî Metinlerinde Rastlanan Osmanlı Devlet Yapısı ve Toplum Düzenine Ait Bazı Görüş ve Bilgiler", TTK Belleten, LI/200 (Ağustos 1987), s. 897-925; Sabahattin Küçük, "Bâkî'nin Şiirlerinde Sosyal Hayatın İzleri", TDA, nr. 59 (1989), s. 153-156; Mustafa İsen, "Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Osmanlı Kültür Coğrafyasına Bakış", Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi Tebliğler. Türk Edebiyatı 1, İstanbul 1985, s. 145-152; a.mlf., "Divan Edebiyatında Mahlasdaş Şairler", Millî Eğitim, nr. 82, Ankara Şubat 1989, s. 22-29; a.mlf., "Divan Şairlerinin Meslekî Konumları", a.y., nr. 83 (Mart 1989), s. 35-41; a.mlf., "Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri", a.y., nr. 84 (Nisan 1989), s. 21-27; a.mlf., "Şairler ve Şehirler", a.y., nr. 88 (Ağustos 1989), s. 7-9; Cemal Kurnaz, "Divan Şiirinde Söz Konusu Edilen Kitap Adları Üzerine", Millî Eğitim, nr. 86 (Haziran 1989), s. 44-51; Tahir Uzgör, Türkçe Dîvân Dîbâceleri, Ankara 1990; Mine Mengi, "Divan Şiiri ve 'Bikr-i Mânâ"', Dergâh, İstanbul, nr. 19, Eylül 1991, s. 10-11; a.mlf., "Mazmun Üzerine Düşünceler", a.y., nr. 34 (Aralık 1992), s. 10-11; İskender Pala, "Divan Şiirinde Harflerin Ele Alınışları", Millî Eğitim, nr. 90 (Ekim 1989), s. 27-33; a.mlf., "Mazmun'un Mazmunu", a.y., nr. 35 (Ocak 1993), s. 1, 10-11; A. Atilla Şentürk, "Klasik Osmanlı Edebiyatı Işığında

Eski Âdetler ve Günlük Hayattan Sahneler", TDl., nr. 495 (1993), s. 174-188; Cemal Kurnaz, "Ümmi Divan Şairleri", MÜTAD, VI (1993), s. 367-391; Emine Yeniterzi, Divan Şiirinde Na't, Ankara 1993; İsmail Ünver, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Yayımlanmış Divanlar I", DTCF-Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Anma Kitabı, Ankara 1973, s. 201-231; Halit Biltekin, "Cumhuriyet Döneminde Yayınlanmış Divanlar Üzerine II", AÜ Türkoloji Dergisi, IX/ 1 (1991), s. 213-233; Kâzım Yetiş, "Türkiyat Enstitüsü Kütüphânesindeki Tezlerin Bibliyografyası", TDED, XXIII (1981); s. 265-327; Hatice Aynur, Üniversitelerde Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları, İstanbul 1993.

Divan Edebiyatı Hakkında Görüş ve Değerlendirmeler. Yahya Kemal, “Eski Şiirimiz”, Edebiyâta Dair, İstanbul 1971, s. 30-31; a.mlf., “Bir Musâhebe Başlangıcı”, a.y., s. 313-314; a.mlf., “Sade Bir Görüş”, Dergâh, İstanbul, nr. 2, 1 Mayıs 1337, s. 1-2 (ayrıca a.mlf., Edebiyâta Dair, s. 51-58); a.mlf., “Aşk (Lirizm)”, Yarın, İstanbul, nr. 18, 16 Şubat 1338, s. 1-2 (ayrıca a.y., s. 34-40); a.mlf., “Bir Hasbıhal Münasebetiyle”, Tevhîd-i Efkâr, 25 Şubat 1338 (a.y., s. 74-78); a.mlf., “Tenkit Tecrübesi”, Tevhîd-i Efkâr, 7 Mart 1338 (a.y., s. 61-65); Ali Canib [Yöntem], “Yeni Edebiyat İçinde Eski Estetik Zihniyet”, HM, nr. 122 (28 Mart 1929), s. 2-3; a.mlf., “Divan Edebiyatında Mahallî ve Millî Cephe”, a.y., nr. 125 (18 Nisan 1929), s. 2; a.mlf., “Divan Edebiyatıın Farikasına Dair”, a.y., nr. 126 (25 Nisan 1929), s. 4-5; Ahmet Kutsi [Tecer], “Eski ve Yeni Edebiyat”, Görüş, Ankara, nr. 2, Eylül 1930, s. 96-107; Hasan Âli [Yücel], Türk Edebiyatına Toplu Bir Bakış, İstanbul 1933, s. 148-154; Hüseyin Cahit Yalçın, “Edebiyat Gecesi”, Fikir Hareketleri, VIII/169, 16 Kânunusani 1937, s. 203-204; Sabahattin Eyüboğlu, “Fuzuli’de Şiir Telâkkisi”, İnsan, İstanbul, nr. 2, 15 Mayıs 1938, s. 92-97; İsmail Habib [Sevük], “Divan Şiirinde Rindlik”, Cumhuriyet, İstanbul 12 Haziran 1947; a.mlf., “Şiirde Bercestelik”, a.y., 9 Mart 1950; a.mlf., “Şiirde Meselcilik”, a.y., 11 Mayıs 1950; Ahmed Hamdi Tanpınar, “Eski Şiir”, Oluş, İstanbul, nr. 18, 30 Nisan 1939, s. 278; a.mlf., “Eski Şairleri Okurken”, Tasvîr-i Efkâr, İstanbul 25 Ağustos 1941; a.mlf., “İki Sonbahar Şiiri”, Cumhuriyet, 3 İkinciteşrin 1942; a.mlf., “Nedim’e Dair Düşünceler”, Ülkü, nr. 53, 1 Birincikânun 1943, s. 2-4; a.mlf., “Fuzûlî’ye Dair”, Cumhuriyet, 14 ve 28 Şubat 1957; a.mlf., “Fuzûlî ve Bakî”, a.y., 17 Nisan 1957; a.mlf., XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, s. XVXLVIII: “Giriş”; a.mlf., “Fuzulî ve Leylâ ve Mecnun”, Ölümünün 400. Yıldönümü Münasebetiyle Unesco Türkiye Millî Komisyonu Tarafından Yayınlanmıştır, İstanbul 1959, s. 18-32 (gösterilen yazılar ayrıca Zeynep Kerman, Ahmet Hamdi Tanpınar. Edebiyat Üzerine Makaleler, İstanbul 1969, s. 143-196, 2 bs., 1977, s. 136-185’tedir); a.mlf., “Essai d’interprZtation des images de la vieille poZsie amoureuse”, Akten des Vierundzwangzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses München, Wiesbaden 1959, s. 386-389; Mehmed Kaplan, “Fuzuliden Bir Tabiat Manzarası”, İstanbul, nr. 32 (15 Mart 1945), s. 10-11; a.mlf., “Bâkî’den Bir Sonbahar Manzarası”, a.y., nr. 33 (1 Nisan 1945), s. 2-3; a.mlf., “Divan Şiiri Öz Şiir midir”, a.y., nr. 49 (1 Aralık 1945), s. 60; a.mlf., “Divan Edebiyatı”, Hisar, Ankara, nr. 86, Şubat 1971, s. 5-6; a.mlf., “Divan Şiirinden

Faydalanma”, Türk Edebiyatı, nr. 32 (Ağustos 1974), s. 6-7; a.mlf., “Bâkî’den Beyitler ve Mısralar, Şiir ve Şair, Aşk, Tabiat”, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar, İstanbul 1976, I, 190-213; a.mlf., “Türk-Osmanlı Kültür Mirası”, Milliyet, İstanbul 2 Kasım 1976; a.mlf., “Divan Şiirinde Kadın Aşkı Yok mu?”, Boğaziçi, İstanbul, nr. 34, Nisan 1985, s. 6-7; Abdülbaki Gölpınarlı, Divan Edebiyatı Beyanındadır, İstanbul 1945 (eserin tenkidi için bk. Orhan Şaik Gökyay, “Bu da ‘Divan Edebiyatı Beyanındadır”‘, Yücel, nr. 112 ıŞubat 1946], s. 186-193; yazı ayrıca müellifin Destursuz Bağa Girenler, İstanbul 1982, s. 35-44’tedir); Abdülbaki Gölpınarlı, “Divan Edebiyatı Müzesinin Tarihçesi ve Divan Şiirinden Günümüze Kalanlar” Milliyet Sanat Dergisi, İstanbul, nr. 165, Ocak 1976, s. 12-15; Nurullah Ataç, “Edebiyat”, Karalama Defteri, İstanbul 1946, s. 54-58; a.mlf., “Şiirimiz Üzerine”, a.y., s. 122-126; a.mlf., “Karalama”, Ulus, 18 Ağustos 1948; a.mlf., Karalama Defteri, İstanbul 1952, s. 33-34, 52-53, 59-60, 67-68; a.mlf., “Eski Edebiyatımız”, Ulus (1940)’tan naklen Varlık, nr. 497, 1 Mart 1959, s. 4; a.mlf., “Beyitler Ararken”, Ararken, İstanbul 1954, s. 11-15; a.mlf., “Devrim”, a.y., s. 30-31; a.mlf., “İşin Kolayı”, a.y., s. 72-76; a.mlf., “Güldeste”, Söz Arasından, İstanbul 1957, s. 65-69; Rüştü Şardağ, “Divan Şiirine Bugünün Gözüyle Bakabilsek”, Şadırvan, nr. 6, 6 Mayıs 1949, s. 10; Annemarie Schimmel, “Alman Gözüyle Divan Edebiyatı”, DTCFD, XI/1-3 (1953), s. 355-361; a.mlf., Türkische Gedichte vom 13. Jahrhundert bis in unsere Zeit, Ankara 1981, s. 9-15; Cevdet Kudret Solok, “Divan Şiirine Uzaktan Merhaba”, TDl., nr. 290 (1975), s. 650-660; Nihad Sami Banarlı, “Eski Şiir”, Şiir ve Edebiyat Sohbetleri, İstanbul 1976, s. 9-13; a.mlf., “Parça Bohçası”, a.y., s. 51-55; a.mlf., “Güle Dair Şiirler”, a.y., s. 61-70; a.mlf., “Güle, Gülmeğe Dair”, a.y., s. 71-74; a.mlf., “Üçüncü Çizgi”, a.y., s. 121-124; Mehmet Deligönül, “Divan Şiirinden Günümüze”, TDl., nr. 317 (1978), s. 93-99; Cemil Yener, “Divan Edebiyatı ve Edebiyatta İçerik Sorunu”, a.y., s. 103-107; Orhan Şaik Gökyay, “Klasik Türk Edebiyatı”, Gösteri, nr. 12, İstanbul Kasım 1981, s. 46-49; a.mlf., “Divan Edebiyatı Kimin?”, TDl., nr. 424 (1987), s. 224-236; Hikmet İlaydın, “Saygı Duyuyorum”, Gösteri, nr. 17 (Nisan 1982), s. 63-64; Hilmi Yavuz, “Divan Şiiri, Simgeci Bir Şiir”, a.y., s. 65; Rüştü Şardağ, “Divan Şiirine Toplum Açısından Bakış”, a.y., s. 68-69; İlber Ortaylı, “Osmanlı İmparatorluğunun Değişimi İçinde Divan Şiiri”, a.y., s. 73-74; Ahmed B. Ercilasun, “İlerici Sosyalistler ve Divan Edebiyatı”, Doğuş, Ankara, nr. 27, 3 Haziran 1982, s. 3-4; Mehmed

Çavuşoğlu, Divanlar Arasında, Ankara 1981; a.mlf., “Nedim’e Dair”, TDl., nr. 426 (1987), s. 331-344; Orhan Okay, “Bâkî’nin Kanunî Mersiyesi’ne Dair”, Şükrü Elçin Armağanı, Ankara 1983, s. 235-240; Turan Alptekin, “Divan Şiirimiz”, Gösteri, nr. 77 (Nisan 1987), s. 12-13; Cemal Kurnaz, Halk ve Divan Şiirinin Müşterekleri Üzerine Denemeler, Ankara 1990; İskender Pala, “İrsâl-i Mesel, Hayat ve Gelenek”, TT, nr. 119 (Kasım 1993), s. 281-283.

Divan Edebiyatı Antolojileri. a) Yabancı Dilde Veya Müellifleri Yabancı Olan Antolojiler. M. Wickerhauser, Wegweiser zum Verständnis zur türkischen Sprache, Wien 1853; Servan de Sugny, La Muse ottoman, ou Chefs-d’oeuvre de la poésie turque, Genève 1853; E. J. W. Gibb, Ottoman Literature. The Poets and Poetry of Turkey, New York-London 1901; a.mlf., Târîh-i Eş‘âr-ı Osmâniyye. Mücelledât-ı Sâbıkada İngilizceye Tercüme Olunmuş Olan Eş‘âr-ı Osmâniyyenin Mütûn-ı Asliyyelerini Hâvidir [A History of Ottoman Poetry], London 1909, repr. 1963; W. D. Smirnoff, Müntehabât-ı Âsâr-ı Osmâniyye (Obrazçovie Proizvedeniya Ossmanskoy Literaturı), Sankt Petersburg 1903; Reşad Nuri Darago, Poétes turcs des XVIéme, XVIIéme et XVIIIéme siècles, İstanbul 1948; Annemarie Schimmel, Türkische Gedichte vom 13. Jahrhundert bis in unsere Zeit, Ankara 1981; Abdülkadir Karahan, Les Poétes classiques K l’époque de Soliman le Magnifique, Ankara 1991.

b) Doğrudan Doğruya Türkçe Antolojiler. Recâizâde Ahmed Cevdet, Zînetü’l-mecâlis, İstanbul 1258 (seçme mısralar); a.mlf., Nevâdirü’l-âsâr fî mütâlaʿati’l-eşʿâr, Bulak 1256, 2. bs., İstanbul, ts. (seçme beyitler); Nazîf, Müntehabât-ı Mîr Nazîf, Bulak 1261; Ziyâ Paşa, Harâbât, I-III, İstanbul 1291-92; Atâ Bey, Târîh-i Atâ, IV-V, İstanbul 1293; Anonim, Güldeste-i Şuarâ, Bursa 1287; Abdülhalîm Hilmi, Müntehabât-ı Âsâr-ı Nâdire, İstanbul 1289; Mehmed Celâl, Osmanlı Edebiyatı Numuneleri, İstanbul 1312; H. Sa‘dî, İrsâl-i Mesel ve Tezyîn-i Cümel İçin Îrâdı Mümkün Olan Berceste Mısralar ve Güzîde Beyitler, İstanbul 1325; Bursalı Tâhir, Müntehabât-ı Mesâri‘ ve Ebyât, İstanbul 1328; Hıfzı Tevfik – Hammamîzâde İhsan – Hasan Âli, Türk Edebiyatı Numuneleri, İstanbul 1926, s. 46’dan itibaren; Fuad Köprülü, Eski Şairlerimiz. Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1934; Raif Necdet Kestelli, Yaşayan Mısralar, İstanbul 1936; Necmettin Halil Onan, İzahlı Divan Şiiri Antolojisi, İstanbul 1940,

1989; Ali Nihad Tarlan, Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri, I-IV, İstanbul 1948-49; Asaf Hâlet Çelebi, Divan Şiirinde İstanbul (Antoloji), İstanbul 1953; Abdülhak Şinasi Hisar, Aşk İmiş Her Ne Var Âlemde, İstanbul 1955; Vasfı Mâhir Kocatürk, Şiir Defteri, Ankara 1956; a.mlf., Divan Şiiri Antolojisi, Ankara 1963; a.mlf., Divan Şiiri. Bugünkü Dile Çevrilmişleriyle, 5. bs., İstanbul 1967; Fahir İz, Eski Türk Edebiyatında Nesir, İstanbul 1964; a.mlf., Eski Türk Edebiyatında Nazım, I-II, İstanbul 1966-67; İ. Hilmi Soykut, Açıklamalariyle XIII. Asırdan XX. Asra Kadar Türk Şiirinde Tasavvuf, Hikmet ve Felsefe ile İlgili Unutulmaz Mısralar, İstanbul 1968; Rüştü Şardağ, Klasik Divan Şiirimiz, İstanbul 1976; Şemsettin Kutlu, Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1983; Halil Erdoğan Cengiz, Divan Şiiri Antolojisi, 3. bs., Ankara 1983; Hülya Mizyal Özgen – Selim Cihan, Beyitler Saltanatı, İstanbul 1992; Emine Yeniterzi, Türk Edebiyatında Na'tler (Antoloji), Ankara 1993.

Ömer Faruk Akün

DİVAN EDEBİYATI MÜZESİ

İstanbul Tünel'de Galata Mevlevîhânesi'nde tesis edilen, Mevlevî kültürüne ait çeşitli eşyanın sergilendiği müze.

Divan Edebiyatı Müzesi'nin içinde yer aldığı Galata Mevlevîhânesi (kuruluşu 897/1491-92) İstanbul'daki Mevlevî dergâhlarının en eskisidir. Sultan Divânî'den (ö. 936/1529-30) Ahmed Celâleddin Dede'ye (ö. 1946) kadar burada postnişinlik yapanlar, çoğunlukla tasavvuf âleminin en seçkin simaları arasında yer almalarının yanı sıra özellikle mûsiki ve şiir gibi sanat dallarında değerli eserler vermişler, seviyeli bir irşad ve sanat çevresi meydana getirerek pek çok derviş ve sanatkâr yetiştirmişlerdir. Mevlevîhâne'nin müzeye çevrildikten sonra bugünkü adı almasının sebebi de divan şiirinin son büyük ustalarından Şeyh Galib'in (ö. 1213/1799), Mevlevî muhibbi III. Selim'in cülûsunun ardından 1791'de posta oturmuş ve vefat ettiğinde buraya gömülmüş olmasıdır.

Birçok mimari değişikliğe uğrayan mevlevîhâne son şeklini XIX. yüzyılın ikinci yarısında almıştır. Tekke ve zâviyelerin kapatılmasından (1925) sonra, Sultan Abdülmecid'in yeniden inşa ettirdiği (1856) semâhâneyi ve dedegân hücrelerini barındıran ana bina halkevi olarak, Hâlet Said Efendi'nin 1819'da cümle kapısı ile birlikte yaptırdığı sebilküttâbın zemin katı da karakol olarak kullanılmıştır. Bir ara avluya bir ilkokul binasının yapılması düşünülmüşse de daha sonra bundan vazgeçilmiş, fakat 1945'te belediye tarafından hazîrenin Şahkulu Bostanı sokağı üzerindeki doğu kesimi kaldırılarak yerine Beyoğlu Evlendirme Dairesi'nin yapımına başlanmış, bu arada ana binaya giden yolun iki yanında yer alan türbeler, harem bölümü, mutfak ve diğer bazı müştemilât da yok edilmiştir. Ancak hükümetin ilgisizliğine ve belediyenin aksi yöndeki faaliyetlerine rağmen Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu ile ona bağlı İstanbul'u Sevenler Grubu'nun ve özellikle bu kurumun başkanı Reşit Saffet Atabinen ile üyelerinden Hamdullah Suphi Tanrıöver'in çabaları sayesinde mevlevîhâne bütünüyle yok olmaktan kurtarıldığı gibi 1946'da çevre duvarları, hazîrenin kalan kısmındaki harap mezarlar, avludaki 1649 tarihli Hasan Ağa Çeşmesi, sebilküttâbın kurşun çatı kaplaması, cümle kapısının solundaki Şeyh Seyyid

Kudretullah Dede Efendi Türbesi ve onun arkasındaki “Hazreti Şârih” olarak anılan Ankaralı Şeyh İsmâil Rusûhî Dede Efendi ile Şeyh Galib’in yattıkları diğer türbe onarılmak suretiyle kısmen ihya edilmiştir. Bu arada ısrarla sürdürülen başvurulardan sonra 2 Ekim 1946 tarihinde Millî Eğitim Bakanlığı’nca mevlevîhânenin bütün bölümleriyle birlikte bir Mevlevî kültürü müzesine dönüştürülmesi kararlaştırılmış ve 18 Kasım 1946 tarihli kararnâme ile de mülkiyeti Vakıflar Genel Müdürlüğü’nden devralınmıştır. Ancak bu amaç yaklaşık yirmi yıllık bir gecikmeden sonra gerçekleşebilmiş, kültür müsteşarı Mehmet Önder’in teşebbüsüyle 1966’da başlayan ve dört yıl süren onarımdan sonra Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’ne bağlanan mevlevîhâne envanter, tanzim ve teşhir çalışmaları tamamlanarak Divan Edebiyatı Müzesi adıyla 27 Aralık 1975 günü ziyarete açılmıştır. Bugün turistik amaçla da olsa içinde zaman zaman semâ törenleri yapılabilen Galata Mevlevîhânesi, İstanbul tekkeleri içinde devletçe sahip çıkılmış ve kısmen kurtarılarak halka açılmış tek örnektir.

Galata Mevlevîhânesi’nin tarihî eser niteliği taşıyan günümüze ulaşabilmiş binalarının yanı sıra semâhâne ile buna bağlı bölümlerin (çeşitli mahfil ve maksûreler, şerbethâne, şeyh dairesi, hünkâr dairesi) ve dedegân hücrelerinin bulunduğu ana binasında sergilenen eserler müzenin değerini arttırmaktadır. Çeşitli vesilelerle Mevlevî mukabelelerinin ve klasik Türk mûsikisi konserlerinin tertip edildiği iki kat yüksekliğindeki semâhâne boş bırakılmış, zemin katta ve üst katta bu hacmi kuşatan mahfillerle maksûreler (zemin katta erkek seyircilere mahsus züvvâr maksûresi, üst katta mutrip maksûresi, hünkâr mahfili, Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini çelebiye ve yabancı misafirlere mahsus mahfiller) ve ayrıca binanın zemin katta şeyh dairesine, üst katta hünkâr dairesine ayrılan batı kesimi teşhir mahalli olarak değerlendirilmiştir. Sergilenen eşya arasında çoğu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’ye ait tasavvufî eserlerin ve divanların tezhipli yazma nüshaları, çeşitli hat levhaları, Beyoğlu’nda bulunması sebebiyle burayı sık sık ziyaret eden İstanbul’a gelmiş yabancı ressamların yaptıkları gravürler, Mevlevî kıyafetleri, Mevleviyye’ye ve diğer tarikatlara ait taçlar, müttekâlar, işlemeli seccadeler, mukabeleler sırasında mutrîbânın kullandığı mûsiki aletleri (ney, kudüm, halîle, rebap, ud, tanbur, kanun, kemençe vb.) bulunmaktadır. Ayrıca içlerinde birçok ünlü kişinin yer aldığı Galata Mevlevîhânesi mensuplarının gömülü olduğu hazîre de bir Mevlevî mezar taşları müzesi niteliğindedir. İstanbul tekkeleri tarihi açısından önemli bir

kaynak olan Cemâleddin Server Revnakoğlu’nun arşivi de müzenin koleksiyonu içinde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Can Kerametli, Galata Mevlevihanesi, İstanbul 1977; Hasan Âli Yücel, “İstanbul’da Mevlevî Müzesi”, Vakit, İstanbul 9 Şubat 1941; M. Esen, “Galata Mevlevîhanesi”, a.e., İstanbul 30 Eylül 1946; a.mlf., “Galata Mevlevihanesi-Milli Kültür Sahası”, TTOK Belleteni, sy. 66 (1947), s. 11-12; Reşit Saffet Atabinen, “Galata Mevlevihanesi”, a.e., sy. 66 (1947), s. 10-11; Haluk Y. Şehsuvaroğlu, “Galata Mevlevihanesi”, Cumhuriyet, İstanbul 31 Ağustos 1962; Erdem Yücel, “Galata Mevlevihanesi’nin Renkli, Şaşaalı ve Sanatla Dolu Bir Tarih Hikâyesi Var”, Tercüman, İstanbul 8 Eylül 1968.

M. Baha Tanman

DÎVÂN-ı HİKMET

(ديوان حكمت)

Ahmed Yesevî'nin hikmet adı verilen dinî-tasavvufî manzumelerini içine alan şiir mecmuası.

Fazlullah b. Rûzbihân'ın 915'te (1509-10) telif ettiği Mihmânnâme-i Buhârâ adlı eserinde, Ahmed Yesevî Türbesi'nde okuduğu Yesevî kitabının başında "Dîvân-ı Hikmet" kaydı bulunmadığını ve eserin sülûk âdâbına ait manzum Türkçe sûfiyâne bir mecmua olduğunu bildirmesinden bu adın XVI. yüzyıldan sonra kullanıldığı anlaşılmaktadır. Rûzbihân'ın gördüğü eser muhtemelen, adı bilinmeyen bir Yesevî dervişinin tertip ettiği Dîvân-ı Hikmet nüshalarının ilk örneklerinden biridir.

Dîvân-ı Hikmet nüshalarının muhteva bakımından olduğu kadar dil bakımından da bazı farklılıklara sahip olması bunların değişik şahıslar tarafından farklı dil sahalarında tertip edildiğini göstermektedir. Ayrıca Dîvân-ı Hikmet mecmuaları içine zamanla Yesevî dervişlerinin hikmetleri de karışmış, böylece kitap sadece Ahmed Yesevî'ye ait bir eser olmaktan uzaklaşıp hikmet geleneğini yansıtan bir manzumeler mecmuası haline gelmiştir.

Hikmetlerde geçen "defteri sânî" tabirinden ilk akla gelen şey, Ahmed Yesevî hikmetlerinin birkaç defter halinde tertip edildiği, eldeki nüshaların ikinci defteri teşkil ettiğidir. Ayrıca Yesevî'nin, "Ben defteri sânî sözünü açtım" demesi, daha önce hikmetlerin bizzat Yesevî tarafından bir defter halinde toplandığını da düşündürmektedir.

Dîvân-ı Hikmet'in yazma ve basma nüshalarında bulunan hikmetlerde Kul Hâce Ahmed, Hâce Ahmed, Miskin Ahmed, Yesevî gibi mahlaslar kullanılmıştır. Eserde ayrıca Azîm Hâce, Hâlis, Fakırî, Garîbî, Hâce Sâlih, Kul Şerîfî, Hüveydâ, Îkanî, Meşreb, Ubeydî, Kul Süleyman ve Zelîlî adlarıyla Yesevî geleneğine bağlı çeşitli şahısların hikmetleri yer aldığı gibi Dîvân-ı Hikmet adını taşımayan bazı hikmet mecmularında da Yesevî'nin

şiirlerine rastlanmaktadır.

Dîvân-ı Hikmet'in yazma ve basma nüshalarında bulunan hikmet sayısı bazı farklılıklar göstermektedir. Bugüne kadar derlenebilen Yesevî'ye ait hikmetler 250'yi bulmaktadır. Bu sebeple hikmetlerin birinde yer alan, "Dört bin dört yüz hikmet söyledim" ifadesi bir rivayetten öteye gitmemektedir.

Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinin başlıca gayesi, İslâm dinine yeni girmiş veya bu dini henüz kabul etmemiş Türkler'e İslâmiyet'in esaslarını, şeriat ahkâmını ve Ehl-i sünnet akîdesini öğretmek, Yeseviyye tarikatı müridlerine tasavvufun inceliklerini, tarikatın âdâb ve erkânını telkin etmektir. Bu sebeple hikmetler sanat endişesinden uzak, sade ve kuru bir ifade yanında didaktik bir özellik taşımaktadır. Ancak bazı hikmetlerde ifadenin sûfiyâne ve coşkulu oluşu onları basit manzumeler olmaktan kurtarmıştır.

Hikmetlerin muhtevası ile şekil ve dil yapısı, Ahmed Yesevî'nin yetiştiği çevre, hayatı, şahsiyeti, gayesi ve hitap ettiği zümrenin sosyal ve kültürel yapısı ile ilgilidir. Ahmed Yesevî'nin İslâmiyet'in esaslarını, tasavvufun inceliklerini bir Türk mutasavvıfı olarak yorumlayışı, bunları halk edebiyatının bilinen şekilleri içinde hece vezniyle ve sade bir dille herkesin anlayacağı tarzda ifade etmesi hikmet tarzını doğurmuş ve bu tarz zamanla Yesevî dervişleri vasıtasıyla gelenek halini almıştır. Yeseviyye tarikatında şeyhin söylediklerini öğrenmek için hikmetlerini belli bir makamla okuyup yaymak önemli bir husustur. Bundan dolayı zamanla daha geniş bir çevreye yayılan, huşû içinde okunup ezberlenen ve yazıya geçirilen hikmetler, muhteva bakımından olduğu kadar dil bakımından da değişikliğe uğramış, çeşitli ilâvelerle zenginleşmiştir.

M. Fuad Köprülü'nün de belirttiği gibi hikmetlerin fikrî yönünü dinî-tasavvufî unsurlar, şekil yönünü de millî unsurlar teşkil eder. Bu sebeple hikmetlerin muhtevasını İslâmiyet, Türkistan'daki tasavvuf, Yesevîliğe ait âdetler ve erkân oluşturmaktadır. Bunun yanında bazı hikmetlerde amelî ahlâk ve sosyal aksaklıklar üzerinde de durulmuştur.

Eldeki Dîvân-ı Hikmet nüshalarında bulunan hikmetlerin dilinin Ahmed Yesevî'nin dilini aksettirmediği kesindir. Dîvân-ı Hikmet nüshalarının

Kazak, Türkmen, Tatar dil özellikleri yanında büyük ölçüde Özbek Türkçesi özellikleri taşıdığı görülmektedir. Ahmed Yesevî'nin esas lehçesinin ne olduğu bilinmediği gibi Argu Türkleri'nden olduğunu kabul ederek kullandığı lehçeyi Arguca saymak veya Hokandlı olduğunu kabul ederek bunu halis Hokand lehçesi saymak tahminden öte bir değer taşımaz. Bununla beraber Ahmed Yesevî'nin, hikmetlerini Karahanlı edebî diliyle kaleme aldığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Ancak bu hususta kesin bir hükme varabilmek için eski bir Dîvân-ı Hikmet nüshasının ele geçmesine ihtiyaç vardır.

Hikmetlerin büyük bir kısmı beş-yirmi beş arasında değişen dörtlüklerden ibaret olup kafiye düzeni koşmaya benzemektedir. Hikmetlerin bir kısmında da gazel tarzı kullanılmıştır. Dörtlüklerde hecenin on ikili (4+4+4) ölçüsü, gazel tarzındaki manzumelerde ise on dörtlü (7+7) ölçüsü kullanılmıştır.

Dîvân-ı Hikmet'in Yesevî'nin bütün hikmetlerini içine alan tam ve güvenilir bir nüshası mevcut değildir. Eldeki nüshaların en eskisi tahminen XVI veya XVII. yüzyıla aittir. Nüshalar değişik kişiler tarafından değişik sahalarda tertip edildiği için hikmet sayısı bakımından da farklılıklar gösterir. Aynı durum basma nüshalar için de söz konusudur. Dünya kütüphanelerinde mevcut yüzlerce Dîvân-ı Hikmet nüshasından faydalanarak sağlam bir metin hazırlamak hemen hemen imkânsızdır. Dîvân-ı Hikmet'in bazı nüshaları arasında İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi (nr. 2497), Ahmet Caferoğlu (şahsî kitapları arasında), Emel Esin nüshaları

(Esin-Tek Vakfı Ktp.); Manchester, The John Rylands University Library (nr. 67), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 3898), Millet (Ali Emîrî, Manzum, nr. 16), Konya Mevlânâ Müzesi (nr. 2583) kütüphaneleri ile Leningrad (S. Petersburg) Asya Halkları Müzesi'ndeki (nr. D. 41) yazmaları bulunmaktadır. Ayrıca eserin çeşitli baskıları da vardır (Kazan 1295; İstanbul 1299; Taşkent 1314).

Dîvân-ı Hikmet'ten seçilen yetmiş hikmet, Ahmed Yesevî'nin hayatı, şahsiyeti, Yeseviyye tarikatı hakkında bir giriş, hikmetlerin açıklaması ve notlarla birlikte Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler adıyla Kemal Eraslan

tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1983).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvân-ı Hikmet, İstanbul 1299; Ahmed-i Yesevi: Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1983; Fazlullah b. Rûzbihân, Mihmânnâme-i Buhârâ (nşr. M. Stûde), Tahran 1341 hş./1962; Ali Şîr Nevâî, Nesâyim, s. 383-384; H. Vambery, Chagataische Sprachstudien, Leipzig 1867, s. 36-37; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (Ankara 1966), s. 101-121; a.mlf., "Ahmed Yesevî", İA, I, 214; Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1964, II, 96; M. Kemal Özergin, "Dinî Tasavvufî Edebiyatımızda Dîvân-ı Hikmet", Nesil, sy. 45-46, İstanbul 1980, s. 8-12; Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", DİA, II, 159-161.

Kemal Eraslan

DÎVÂN-ı HÜMÂYUN

(دیوان همایون)

Osmanlı devlet yönetiminde XV. yüzyıl ortasından XVII. yüzyılın ilk yarısına kadar en önemli karar organı.

“Padişah divanı” anlamına gelmektedir. Divan kelimesi Türkçe’ye Farsça ve Arapça yoluyla geçmiştir. Kelimenin menşe itibariyle Ârâmîce’den geldiği ve Farsça’ya da bu dilden geçip yerleştiği kabul edilir. İslâm medeniyetinin ilk devirlerinde Arapça’ya da geçen ve bütün İslâm devletlerinin siyasî diline giren kelimenin bu sebeple Arapça olduğu sanılmıştır.

Divan eski İran’da malî kayıtların yazıldığı defterlere ve bu defterleri tutan resmî dairelere verilen isimdi. İslâm’ın ilk devirlerinde de kelime bu şekilde anlaşılmıştı. Daha sonraları divan başka kelimelerle birlikte “Dîvânü’l-berîd”, “Dîvânü’l-cünd”, “Dîvânü’l-hâtem” gibi çeşitli devlet dairelerinin adı oldu. Bugünkü modern Arapça’da da divan ilk planda “hükümet dairesi, yönetim bürosu, memurluk yeri ve sekreterlik” anlamlarına gelmektedir. Divanın Farsça’da ilk, Arapça’da ikinci anlamı “kurul” veya “toplantı”dır. Osmanlılar’da ise divan Farsça anlamından da ileri derecede “toplantı, kurul, kurulorgan” karşılığında kullanıldı. Ayrıca hem toplantının kendisi, hem toplantının yapıldığı yer de bu kelime ile karşılanıyordu. Bugünkü Türkçe’de de divanın ilk anlamı budur. Bununla birlikte divan bazan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye, Dîvân-ı Deâvî Nezâreti’nde olduğu gibi devlet dairesi anlamında da kullanılıyordu. Divanın ayrıca “bir şairin şiir külliyatı”, “oturulan yer, kanepe” gibi başka anlamları da vardır.

Sıkı bir merkeziyetçilikle yönetilen Osmanlı Devleti’nde Dîvân-ı Hümâyun merkezdeki en önemli işleri gören makam sahiplerinden oluşur ve padişah adına karar verirdi. Bundan dolayı Yeniçağ başlarındaki pek çok gelişmiş devlette görülen bu tür kurul-organların en güzellerinden biridir.

Osmanlı Devleti’nde birer karar organı olarak çalışan çeşitli divanlar vardı.

Bunların en önemlisi, padişahın bulunduğu yerde onun adına toplanan Dîvân-ı Hümâyun idi. Hiçbir İslâm devletinde bunun ayarında bir kurulorgan yoktu. Bunun sebebi, Türkler'in daha İslâmiyet'i kabul etmeden önce devlet işlerini görüştükleri kurullara sahip olmalarıydı. Moğolca'daki karşılığı olan kurultay kelimesiyle ifade edilen bu toplantılarda zaman zaman belli devlet işleri görüşülürdü. Bu sağlam gelenek Türk-İslâm devletlerinde de devam etti. Özellikle Abbâsîler'deki Dîvânü's-sır, Dîvânü'd-dâri'l-kebîr gibi saray divanlarını, Dîvân-ı Mezâlim gibi her türlü şikâyete açık divanları gören Türkler, bunları eski gelenekleriyle birleştirerek yepyeni bir divan kavramı oluşturdular. Dîvân-ı Hümâyun'a benzeyen ilk gelişmiş İslâm-Türk divanını Büyük Selçuklular kurmuşlardı. Dîvân-ı A'lâ adlı bu divanla Dîvân-ı Hümâyun'a geçiş süreci başladı. Bu gelenek Anadolu Selçukluları'nda da devam etti. Daha sonra bu devletin parçalanmasıyla oluşan beyliklerde de divan geleneği sürdü. Aynı türden sade ve basit bir divan Osmanlı beyliğinde de vardı. Beylik giderek tam ve düzenli bir devlet halini aldıkça divan kavramında da gelişmeler oldu. Ancak XV. yüzyıl ortalarına kadar Osmanlı devlet kurumlarının doğup gelişmeleri hakkında sağlıklı kaynaklar bulunmadığından bu kavramdaki gelişmeleri takip etmek güçtür. Bilinen husus, özellikle II. Murad döneminde divanın Dîvân-ı Hümâyun vasfını kazanmaya başlamasıdır. Edirne'de kurulan bu divana bazan padişah başkanlık eder ve belirli teşkilât kuralları uygulanırdı.

Dîvân-ı Hümâyun tam gelişmiş şeklini Fâtih Sultan Mehmed zamanında almaya başladı. Fâtih'e atfedilen ünlü kanunnâme bir çeşit anayasa düzeni kurmuş, devletin belli başlı makamlarını, bu arada Dîvân-ı Hümâyun'u da düzenlemişti. Fâtih'in getirdiği en büyük yenilik ise divanda padişahın başkanlığının kesinlikle kaldırılması ve bu işin vezîriâzama bırakılmasıdır.

XVI. yüzyıl başlarından itibaren Dîvân-ı Hümâyun devlet içinde padişahtan sonra en önemli yeri aldı, bu durum XVII. yüzyıl sonlarına kadar sürdü. O dönemlerden başlayarak Dîvân-ı Hümâyun'un yetkileri yavaş yavaş vezîriâzamın divanına (ikindi divanı*) geçmeye başladı. Dîvân-ı Hümâyun arada bir canlanmasına rağmen XVIII. yüzyıl ortalarında Bâb-ı Âsafî, yani vezîriâzam dairesinin her bakımdan gelişmesi sebebiyle bir merasim ve gösteriş yeri durumuna düşmeye başladı. II. Mahmud'un merkez teşkilâtındaki büyük reformu, hem bir sembol durumuna düşmüş Dîvân-ı

Hümâyun'un hem de vezîriâzam divanının sonu oldu ve kabine sistemine geçildi. Ancak Dîvân-ı Hümâyun bir gösteriş ve teşrifat aracı olarak hiçbir hukukî ve siyasî fonksiyonu bulunmadan devletin sonuna kadar korundu.

Fonksiyonunu kaybetmediği devirlerde Dîvân-ı Hümâyun'un aslî üyeleri vezîriâzam, sayıları genellikle üçle yedi arasında değişen Kubbealtı vezirleri, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, nişancı, Rumeli ve Anadolu defterdarlarından teşekkül ediyordu. Ayrıca İstanbul'da bulunduğu sırada Rumeli beylerbeyi de divan üyeleri arasında yer alırdı. Vezirlik rütbesine yükseldikten sonra yeniçeri ağası ile kaptan-ı deryâ da aslî üye olurlardı. Üye olmamakla birlikte toplantıları yönlendiren önemli yardımcı ise reisülküttâbdı. Ayrıca tezkireciler, çavuşbaşı ve daha alt düzeyde görevliler de vardı. Üye veya yardımcı olmamakla birlikte hükümet merkezinde bir iş için bulunan vezir rütbesindeki yöneticilerle mâzul beylerbeyileri de toplantılara katılmak zorunda idiler. Sadece divan üyesi olarak çalışan, belli görevleri olmayıp gerektiği vakit bazı işlerle uğraşan Kubbealtı vezirleriyle özellikle örfî hukuku çok iyi bilen nişancı bu yapıyı tamamlamaktaydı. Merkez teşkilâtının en önemli birimlerinin âmirleri üye oldukları halde belli bir idarî veya adlî görevi bulunmayan şeyhülislâm Dîvân-ı Hümâyun üyesi değildi. Bu şekilde oluşan güçlü kurulorganın kararlarını yazmak, göndermek, saklamak gibi önemli işleri gören ayrı bir bürokratik teşkilât mevcuttu. Dîvân-ı Hümâyun kalemleri denilen bu birimler beylik, tahvil ve rüûs kalemlerinden ibaretti ve şeflerine reîsülküttâb deniyordu.

Dîvân-ı Hümâyun çok sıkı teşrifat kurallarına uyularak toplanır, toplantılar padişahın bulunduğu yerde yapılırdı. Hükümdarlar genellikle İstanbul'da oturduklarından Topkapı Sarayı'nın ikinci avlusunda bulunan ve Harem Dairesi'ne bitişik olan ünlü Kubbealtı klasikleşmiş toplantı yeriydi. Ancak Edirne'de veya başka bir yerde bulunan padişah dilediği zaman divanın toplanmasını emredebilirdi. Bazı padişahların uzun süre oturdukları Edirne Sarayı'nda da bir kubbealtı vardı.

Dîvân-ı Hümâyun XVI. yüzyılda haftada bazan dört, bazan beş gün toplanırdı. XVII. yüzyıl başlarında toplantı sayısı haftada ikiye inmiş, XVIII. yüzyıl başından sonra ise iyice azalmıştı. Toplantı sabah namazından sonra başlardı. Aslî üyeler büyük bir titizlikle belli yerlerine otururlar, yardımcılar ise oturmaz, ayakta hizmet ederlerdi. Toplantı normal şartlarda

öğle ezanına kadar sürerdi.

Toplantı gündemini reîsülküttâb hazırlar, ilk önce siyasî ve idarî konular görüşülürdü. Bir yüksek mahkeme şeklinde çalışan divanda padişahın onayına sunulması gerekmeyen işler hakkında hemen karar verilir ve hazırlanan karar müsveddeleri temize çekilmek üzere nişancıya teslim edilirdi. Nişancı da padişah tuğrası çekili fermanı hazırlar veya hazırlatırdı. Böylece idarî, siyasî veya adlî bir konuda padişah adına karar verilmiş olurdu. Ancak divan üyeleri bazı konuları padişaha arzetmeden kesinleştirmezlerdi. Bu işleme “arza çıkmak” denirdi. Toplantı bitince üyeler sıra ile padişah huzuruna çıkıp görüşülen işler hakkında bilgi verirlerdi. Padişah bu görüşleri onaylarsa kararlar kesinleşmiş sayılırdı.

Devletin bütün büyük makam sahiplerinin katıldığı, padişah adına karar veren Dîvân-ı Hümâyun’un, gelişmiş döneminde vezîriâzamın da üstünde bulunduğu söylenebilir. Zira vezîriâzam tek başına padişahı temsil ederse de divanda bir kurul içinde diğer yetkililerle birlikte çalıştığından ve kararlar ilgili kişilerin katılmasıyla verildiğinden Dîvân-ı Hümâyun’un padişahtan sonra en yetkili makam olduğu kabul edilmelidir. Öte yandan vezîriâzamın şer‘î konularda dava görmesi mümkün değildi. Halbuki Dîvân-ı Hümâyun kazaskerler dolayısıyla bu konuda da yetkiliydi.

Dîvân-ı Hümâyun’un idarî ve siyasî yetkileri yanında Batılı gözlemcilerde hayranlık uyandıran tarafı adlî işlerde kendini göstermektedir. Buraya sosyal mevki, yaş, din, dil, cinsiyet farkı kesinlikle gözetilmeksizin herkes yazı ile veya bizzat başvurabilirdi. Üyeler bütün şikâyetleri dinlemek zorundaydılar. İslâm hukukunda temyiz kavramı olmadığı, kadının verdiği hüküm kesin sayıldığı halde burada kadıların hükümleri de incelenir, haksız görülenler bozulur ve yeniden hüküm vermesi için kadıya gönderilirdi. Şeriat dışı örfî konularda ise nişancı ile vezîriâzam ve diğer vezirler karar verirlerdi.

Divan toplantıları padişahın sarayında yapılırdı. Padişah toplantı salonuna açılan kafesli bir pencere ardından istediği zaman görüşmeleri dinleyebilirdi. Bu da üyelerin son derece adaletli, temkinli karar vermelerini sağlardı. Çünkü en küçük bir haksızlığın cezasının siyaseten katle kadar gidebileceği bilinmekteydi. Bu sebeple Dîvân-ı Hümâyun herkesin

rahatlıkla başvurduğu örnek bir kurulorgandır. Padişahın vekili olan vezîriâzamlar hareket serbestliklerini sınırlayan bu kuruma sempati göstermemişlerdir. Bundan dolayı çok daha rahat ve tam hâkim bir şekilde çalıştıkları kendi ikindi divanlarının yetkilerinin arttırılmasına çalışmışlar ve bunu da bilhassa XVIII. yüzyılda tamamıyla başarmışlardır.

XVI-XVII. yüzyıllar arasında ne Batı'da ne de Doğu'da emsaline rastlanan bu büyük kurulorganın gelişemeyip yozlaşmasının en önemli sebebi, burada basit de olsa bir "temsil" niteliğinin bulunmamasıdır. Padişahın mutlak otoritesine bağlı olarak çalışan üyelerden başka belli sosyal kesimlerin temsilcilerinin divana alınması düşünülemezdi. Halbuki Batı'da çok daha ilkel bazı kurullara çeşitli ekonomik ve sosyal etkilerle bürokrasi dışı temsilciler de girince bu organlar gelişti. Dîvân-ı Hümâyun'da ise böyle bir özellik yoktu. Kurumlaşmamış, belli kurallara bağlanmamış ve ancak zaman zaman toplanan "meşveretler" de bu eksikliği giderememiştir.

Osmanlı Devleti'nde Dîvân-ı Hümâyun'dan başka divanlar da vardı. Vezîriâzam divanı yanında cuma günleri yine onun konağında toplanan ve şer'î davalarla uğraşan, bundan dolayı sadece kazaskerlerin katıldığı cuma divanı, yine buna benzer nitelikte çarşamba divanı en önemli diğer kurul-organlardandır. Her makam sahibi de ayrıca kendi dairesinde divan kurardı. Eyaletlerde de valinin başkanlığında toplanan, merkezdeki ikindi divanının küçük bir kopyası olan eyalet divanları çalışırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Neşrî, Cihannümâ, III, 550, 552; Hezârfen, "Telhîsü'l-beyân fî Kavânîni Âli Osmân" (nşr. R. Anhegger), TM, X (1953), s. 371-372; "Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi", MTM, I/3 (1331), s. 497-544; Uzunçarşılı, Medhal, s. 5, 12, 87, 89, 121; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 1-110; Halil inalcık, The Ottoman Empire: The Classical Age, London 1973, s. 89; Josef Matuz, Das Kanzleiwesen Sultan Süleymans des Prächtigen, Wiesbaden 1974, s. 710; Aydın Taneri, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş

Döneminde Veziriazamlık, Ankara 1974, s. 42 vd.; Ahmet Mumcu, Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun, Ankara 1986; Tevfik Temelkuran, “Divân-ı Humâyun Mühimme Kalemi”, TED, sy. 6 (1975), s. 129-175; Abdülkadir Özcan, “Fatih’in Teşkilât Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, TD, sy. 33 (1982), s. 756; B. Lewis, “Dıwan-ı Humayun”, EI^2 (İng.), II, 337-339.

Ahmet Mumcu

DİVAN KALEMİ

(bk. BEYLİKÇİ).

DÎVÂN-ı KEBÎR

(دیوان کبیر)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) divanı.

Mevlânâ Celâleddin Horasan'da şiir söylemek ve yazmaktan daha ayıp bir iş olmadığını, şiir söylemeye kendisini sevenlerin isteği üzerine başladığını, ülkesinde kalsaydı ders vermek, kitap yazmak ve zâhidlikle vaktini geçireceğini söyler (Fîhi mâ fîh, s. 74-75; Sipehsâlâr, Risâle der Ahvâl-i Celâleddîn-i Mevlevî, s. 70). İlk zamanlarda "tekellüf"le şiir söylemeye istek duyduğunu, şiirlerinin dinleyenlere tesir ettiğini, daha sonra bu isteğin azaldığını, ancak şiirlerinde yine de o tesirin bulunduğunu bildirir. Mevlânâ'nın ilk döneminde söylediği şiirler Şems-i Tebrîzî ile buluşmasından önceki devreye ait olmalıdır. Sultan Veled İbtidânâme'de, Mevlânâ'nın Şems'ten sonra kendini şiire verdiğini söylediğine ve diğer şairlerin şiirleriyle velîlerin ilhama dayanan, Kur'an sırlarını açıklayan şiirlerini kıyasladığına, Enverî ve Zahîr gibi dünyevî şairlerle Senâî, Attâr ve Mevlânâ gibi şairlerin şiirlerini ayrı görmek gerektiğine dair bilgi verdiğine göre Dîvân-ı Kebîr'deki şiirlerin çoğunun Şems ile buluşmasından sonra söylendiğini kabul etmek gerekir.

Mevlânâ'nın Şems ile buluştuktan sonra şiirlerinde genellikle Şems mahlasını kullandığı, Şems'ten önce yazdığı şiirlerindeki Hâmûş mahlasının da Şems'le ilgili olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak Hâmûş mahlaslı şiirler içinde daha çok zâhidâne olanlarının ilk döneme ait şiirler olması muhtemeldir. Öte yandan bazı şiirlerini yaktığı, sebebi sorulunca da, "Gökten geldi, göğe gitti" dediği şeklindeki rivayet doğruysa bu şiirler herhalde Şems ile buluşmasından öncesine ait olmalıdır.

Mevlânâ'nın çeşitli yer ve zamanlarda özellikle semâ sırasında duygularını irticâlen dile getirdiği şiirler, "kâtib-i esrâr" denilen özel kâtipler tarafından anında kaydediliyor ve söylendikleri aruz bahirlerine göre düzenleniyordu. Böylece aruz vezninin yirmi bir ayrı bahrinde söylenmiş, her bahri birer divançe teşkil eden büyük bir divan meydana gelmiştir. Halifesi

Hüsâmeddin Çelebi, Mevlânâ’ya divanlarının sayısının arttığını ve ününün doğuya ve batıya yayıldığını söylerken (Eflâkî, II, 740) bahirlere göre düzenlenmiş bu defterleri kastetmektedir. “Şiir de nedir ki ondan söz edeyim, şairlerin hünerlerinden başka hünerim var benim” diyen Mevlânâ’nın söylediği şiirlerin hiçbirini eline kalem kâğıt alarak bizzat tesbit etmemiş olması, onun şiir söyleme veya yazma endişesi içinde olmadığını gösterir. Özlü bir bilgiye, çok duyarlı bir çağrışım yeteneğine, olağan üstü ve özgün bir buluş kudretine sahip olan Mevlânâ, günlük olaylardan etkilenerek çok defa vecd içinde semâ ederken duyduklarını vezin ve kafiye potasına döküp söylemeye başlardı. Mesnevî’yi didaktik bir eser sayıp asıl lirik şiirlerinin Dîvân’da bulunduğunu söyleyenler bulunmakla birlikte bu iki eser arasında üslûp, ifade ve heyecan bakımından hiçbir fark yoktur.

Mevlânâ Mesnevî’de olduğu gibi Dîvân’da da Horasan’ın halk Farsça’sını kullanmıştır. Şiirlerine giren Arapça parçalar ve beyitler halk Arapça’sı olduğu gibi Rumca şiirleri de XIII. yüzyılda Anadolu’da konuşulan halk Rumca’sıdır. Böyle olmakla beraber şiirlerinde âmiyânelik yoktur. Mısra ve beyit yapısı sağlamdır. Kullandığı kelimeleri değiştirip daha güzellerini, daha âhenklilerini bulmaya imkân yoktur. Mevlânâ’ya göre vezin, kafiye, hatta söz ve ses mânayı kayıtlayan unsurlardır. Mânayı daralttığı için harfi bile kınar; söze sığmayan mânanın vezin ve kafiyeye hiç sığamayacağını söyler. Birçok gazelinde vezinden şikâyet eder. Kafiyeleri çoğunlukla tam

kafiye olmamakla birlikte kulağa hoş gelmeyecek kadar bozuk da değildir. Fikirlerinde olduğu gibi şiirlerinde de şekil ve muhteva bakımından geniş bir hürriyet havası hâkimdir. Klasik Doğu edebiyatında mesneviler dışındaki türlerde beyit hâkimiyeti vardır. Bir beytin diğer beyitle anlam ilgisi yoktur. Gazelin belli bir beyit sayısı vardır. Mevlânâ’nın her şiiri ise bir bütündür. İlk beyitte hangi fikri ele almışsa son beyte kadar o fikri işler. Beyit sayısı da belirsizdir; üç dört beyitlik gazellerinin yanı sıra âdeta bir kaside niteliğini taşıyan doksan beyitlik gazellere de rastlanır. İran’ın ünlü edebiyat tenkitçilerinden Alî-i Deştî, Seyrî der Dîvân-ı Şems (Tahran 1337 hş.) adlı eserinde bu hususlar üzerinde ayrıntılı olarak durmuştur.

Döneminin bütün bilgilerini kavramış, Hint-İran, Yunan-Roma mitolojisini bilen, yeri gelince âyet ve hadislerden faydalanan bir bilgin olan

Mevlânâ'nın şiirlerinde halk unsurlarının önemli bir yeri vardır. Türk atasözleri, gelenekler, töreler, halk deyimleri, halk inançları, eski devirlerin kanaatleri, köyler, şehirler ve sokaktaki delilere taş atan çocuklardan rüşvet yiyen kadılara kadar çok geniş bir sosyal çevre divanın panoramasını belirler.

Şems'in ona Mütenebbî divanını okumasını yasaklaması, Mevlânâ'nın Arap edebiyatı ile ne kadar yakından meşgul olduğunu gösterir. Onun İran edebiyatını bütün incelikleriyle bildiği şüphesizdir. Şiirleri arasında Rûdekî'yi, Minûçihrî'yi, Nâsır-ı Hüsrev'i, hatta Hayyâm'ı, özellikle Senâî ve Attâr'ı hatırlatanlar vardır.

Çok geniş bir hacme sahip olduğundan Dîvân-ı Kebîr adı verilen esere, şiirlerde genellikle Şems, Sems-i Tebrîzî mahlasları kullanıldığından Dîvân-ı Şems veya Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî adı da verilmiştir. Dîvân'ın yazma nüshaları 30.000 beyit ile 50.000 beyit arasında değişir. Asıl muteber nüshaları 43.000 beyitten fazladır. Bu nüshalarda şiirler bahirlere göre sıralanmış, ayrıca her bahirdeki şiirler kafiyelerine göre alfabe sırasına konulmuştur (yazma nüshaları için bk. H. Ritter, s. 144-155). Dîvân-ı Kebîr'in beyit sayısı eski basımlarında 30.000 ile 50.000 arasında değişir (Karatay, s. 33 vd.). Eserin bazı basımları ile yazma nüshalarında Sultan Veled, Cemâleddîn-i İsfahânî, Enverî, Şems-i Tâbesî ve Şems-i Meşrikı'nin gazellerine de rastlanır. Dîvân'daki rubâîler genellikle ayrı bir eser olarak derlenmiştir.

Dîvân-ı Kebîr'in ilmî neşri Bedîüzzaman Fürûzanfer tarafından, dokuz eski yazma nüshasından faydalanılmak suretiyle Külliyyât-ı Şems yâ Dîvân-ı Kebîr (I-VIII, Tahran 1336-1345 hş.) adıyla yapılmıştır. Bu neşrin ilk altı cildinde şiirler, bahirlerine bakılmaksızın klasik divanlardaki tertip üzere kafiyelerine göre alfabe sırasına konulmuştur. 3229 gazel ve terkibibend ihtiva eden bu neşrin VII. cildi nâdir kelimeleri açıklayan sözlük ile âyet, hadis, kişi adları, kabile adları, fırka adları, kitap adları, açıklama, düzeltme ve fihristlerden meydana gelir. VIII. cilt rubâîlere ayrılmış olup 1765 rubâî ihtiva eder. B. Fürûzanfer'in neşri esas alınarak Dîvân-ı Kebîr'in İran'da çeşitli baskıları yapılmıştır (nşr. Pervîz Babâyî, Tahran 1371 hş.).

Reynold A. Nicholson ilk defa İngilizce'ye çevirdiği kırk sekiz gazeli

metinleriyle birlikte Selected Poems from the Divan Shams-i Tabriz (Cambridge 1898) adıyla yayımlamıştır. Mithat Bahari Beytur, İranlı şair ve tezkire yazarı Rızâ Kulı Hidâyet Han'ın Dîvân-ı Kebîr'den yaptığı ve Dîvân-ı Şemsü'l-hakayık (Tebriz 1280) adını verdiği üç ciltlik antolojiyi Dîvân-ı Kebîr'den Seçme Şiirler adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (I-III, İstanbul 1944). Abdülbaki Gölpınarlı eserden seçip tercüme ettiği 282 gazeli çeşitli konu başlıklarına ayırarak Dîvân-ı Kebîr, Gül-deste adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1955). Abdülbaki Gölpınarlı, daha sonra Konya Mevlânâ Müzesi'ndeki 1 Rebîülevvel 770'te (14 Ekim 1368) istinsahı tamamlanmış iki ciltlik nüshayı esas alarak tercüme etmiştir (Dîvân-ı Kebîr, I-VII, İstanbul 1957-1974). Bu tercüme yazma nüshanın düzenine uyularak bahir sırasına göre yapılmıştır.

Dîvân-ı Kebîr'deki rubâîler Türkiye'de ilk olarak Veled Çelebi tarafından yayımlanmış (Rubâiyyât-ı Hazreti Mevlâna, İstanbul 1314), 1942 rubâî ihtiva eden bu eseri M. Nuri Gençosman Mevlâna'nın Rubaileri I-II adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1965). Hasan Âli Yücel 167 rubâînin tercümesini, Farsça'ları da Latin harfleriyle yazılmış olarak Seçme Rubailer adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1932). Âsaf Hâlet Çelebi'nin kendi el yazısıyla metin ve tercümesini ihtiva eden 276 rubâî Mevlâna'nın Rubaileri adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1939). Abdülbaki Gölpınarlı 210 rubâîyi Seçme Rubailer adıyla yayımlamış (İstanbul 1945), daha sonra Dîvân-ı Kebîr tercümesine esas aldığı nüshanın sonunda bulunan 1765 rubâîyi Rubâîler adıyla tercüme etmiştir (İstanbul 1964). Rubâîler son olarak Şefik Can tarafından tercüme edilmiştir (Hz. Mevlânâ'nın Rubaileri, I-II, İstanbul 1991). 2217 rubâî ihtiva eden bu tercümede rubâîlerin Farsça metinleri de yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mevlânâ, Dîvân-ı Kebîr (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1957, I, Önsöz, s. V-XV; a.mlf., Fîhi mâ fîh (nşr. Bedîüzzaman Fürûzanfer), Tahran 1330 hş., s. 74-75; a.mlf., Külliyyât-ı Şems yâ Dîvân-ı Kebîr (nşr. Bedîüzzaman Fürûzanfer), Tahran 1336 hş., I, nâşirin mukaddimesi, s. A-

YV; Eflâkî, Menâkıbü'l-ârifîn, II, 740; Alî-i Deştî, Seyrî der Dîvân-ı Şems, Tahran 1337 hş.; Sipehsâlâr, Risâle der Ahvâl-i Celâleddin-i Mevlevî (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1325 hş., s. 68-70; a.mlf., Zindegînâme-i Mevlânâ Celâleddin-i Mevlevî (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1325 hş., s. 70; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Risâle der Tahkık-i Ahvâl ü Zindegâni-yi Mevlânâ Celâleddin Muhammed Meşhûr be Mevlevî, Tahran 1354 hş., s. 148-156; Karatay, Farsça Basmalar, s. 33 vd.; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1952, s. 267-268; H. Ritter, "Philologika", Oriens, XI (1958), s. 144-155; DMF, II, 2256.

Tahsin Yazıcı

DÎVÂN-ı MEZÂLİM

(bk. MEZÂLİM).

DİVAN RAKAMLARI

İslâm devletlerinde, özellikle İlhanlılar ve Osmanlılar'da maliye ile ilgili hesapları tutmak için kullanılan bir tür şifre rakamlara verilen ad.

Erkam-ı dîvâniyye, siyâkat-i Arabî, rukum-siyâk veya siyâk, siyâkat rakamları adlarıyla da anılmakta olup rakamların okunuşlarının doğrudan doğruya kısaltılmış ve stilize edilmiş yazı ile yazılması esasına dayanır. Öğrenilmesi ve okunması özel bir bilgi gerektirecek niteliğe sahip olan ve gizliliğin esas olduğu maliye ile ilgili muhasebe kayıtlarında kullanılan bu tür rakamların ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle birlikte rakamların harflerle karşılanması usulü Roma dönemine kadar çıkar.

Bugün Türkiye'de ve Batı dünyasında kullanılan rakamlar "Arap rakamları", Araplar'ın kullandığı rakamlar ise "Hint rakamları"dır. Sıfırın kullanıldığı bu rakamlarda onlar, yüzler gibi basamaklar

türetilerek hesap işleri oldukça kolaylaştırılmıştı. Kara tahta ve tebeşirin bilinmediği, kâğıdın da çok değerli olduğu dönemlerde bir tabla içine veya "taht" denilen bir tahta üzerine ince kum dökülerek işlem yapıldığından bu rakamlar "gubâr rakamları" olarak anılırdı. Roma'da olduğu gibi harflere sayı değerleri verilmek suretiyle de rakam yazılabiliyordu. Bu şekilde "cümel-i kebîr" tablosu esasına göre 1000'e kadar yazmak mümkündü. Cümel rakamları ise zîc denilen astronomik tablolarda kullanılırdı. Zamanla rakam ve rakam cümlesi yazıyla ifade edilmeye başlandı ve divan rakamları ortaya çıktı. Bunlar, rakamların doğrudan doğruya eksiksiz bir şekilde yazıyla ifadesi değil kısaltılmış ve formül haline sokulmuş rakam veya rakam cümleleri şeklindeydi. Sonradan ortaya çıkan ve yine maliye kayıtlarını tutmakta kullanılan bir yazı türü olan siyâkatla birlikte yer alınca da buna siyâkat rakamları denildi. Nitekim devrin düz Memlük yazısıyla düzenlenen tereke ile ilgili 796 (1394) tarihli bir belgede eşya değerleri divan rakamlarıyla gösterilmişti (Kâmil Cemîl Aselî, II, 162-163). Çoğunlukla noktasız, köşeli ve zor okunacak bir şekle sahip olup divanda özellikle defterdara bağlı kalemlerde muhasebe kayıtlarında kullanılan bir

çeşit süs görünümündeki siyâkat yazısı, şekil itibariyle kısaltılmış olarak rakamların yazılışına da esas oldu.

Divan rakamlarının İslâm dünyasında kullanılışının Câhiliye devrine kadar gittiği belirtilir. Bu bilgi rakamların yazı ile gösterilmesi usulü için doğru ise de divan rakamları kısaltılmış bir yazı olduğundan bu son şeklin ne zamandan itibaren kullanılmaya başlandığı henüz kesinlik kazanmış değildir. Öte yandan İslâmiyet'in ilk dönemlerinde divan kurumunun kabulü ile divan rakamlarının tutulan kayıtlarda kullanıldığı rivayet edilir. Ancak bu atâ, rızk ve cünd divanlarında Arapça'nın kullanılması durumunda mümkün olabilir. Bilindiği gibi Abdülmelik b. Mervân devrine kadar divan kayıtları yerine göre Pehlevîce veya Rumca tutulmaktaydı. Diğer taraftan İran sahasında kurulan devletlerde bu rakamların kullanıldığı söylenebilir. Moğollar'ın siyâkat rakamlarını kullandıkları, bazıları bugüne ulaşan belgelerden anlaşılmaktadır.

Bu rakamlar Moğol hâkimiyetinin yayıldığı yerlerde de yaygın olarak kullanılmıştır. Nitekim Hindistan'ın, Osmanlı tahrir kayıtlarına benzer tarzda XIX. yüzyıla ait siyâkat yazı ve rakamlarının bulunduğu bilinmektedir. Büyük Selçuklular vasıtasıyla Anadolu'ya girdiği anlaşılan bu rakamlar Anadolu Selçuklu Devleti'ne ait bazı sikkelerde de görülür. Bunların tarihleri kısmen siyâkat rakamları ile yazılıdır (İsmâil Galib, s. 4). Yaygın olarak bu rakamları uygulayan İlhanlılar'da da devlet muhasebesini anlatan ve döneminin otantik belgelerinden örnekleri içine alan eserler vardır. Bu eserler, Ali Felek Alâ-i Tebrîzî'nin (ö. 706/1306) Vezir Muhammed b. Tâceddin Ali es-Sâvecî'nin oğluna istîfâ (defterdarlık ve devlet muhasebesi) sanatını öğretmek üzere yazdığı Saâdetnâme fi't-teressül ve kavâidü'd-defter ile Abdullah b. Muhammed b. Kiyâ el-Mâzenderânî'nin Kitâb fi'l-hisâb ve Risâle-i Felekiyye adlı kitaplardır. Bunların ilki teressül (kitâbet) sanatı ile ilgili bir giriş ve istîfâ için gerekli bilgileri veren bir bölümden ibarettir. Diğeri ise otantik belgelerle desteklenmiş bir devlet muhasebesi öğretimi kitabıdır (Zeki Velîdî, s. 3, 14, 31). Siyâkatten söz etmekle yetinen bir diğer eski hesap kitabı, Uluğ Bey kitaplığı için Cemşîd b. Mes'ûd b. Mahmûd el-Kâşî'nin hazırladığı Miftâhu'l-hisâb'dır. Yazar, bayağı ve ondalık kesirler dışında "ehlü's-siyâk", "erbâb-ı muâmelât" ve "âmmetü'l-enâm"ın kullandığı dirhem, dânek, kırat gibi kesirlerden söz eder.

Saâdetnâme ile Risâle-i Felekiyye, siyâkati bilen ve uzmanlaşmak isteyen kimselere hitap eden eserler olup kayıtları ve rakamları bu konuda eğitilmiş kimseye göredir. Hesap ve defter usulünün İlhanlı-Selçuklu kanalından intikal ettiği bilinen Osmanlılar'da ise II. Bayezid devrinde defterdar kâtiplerinden olduğu anlaşılan Mehmed b. Atmaca'nın Mecmau'l-kavâid'i, "ilm-i hisâb ve kitâbet-i erkam ve tertîb-i muhâsebe"

konusunda müşâhere* kâtibi Yûsuf b. Mehmed'in Risâle-i Ken'âniyye'si ve Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Matrakçı Nasuh'un Umdetü'l-hisâb'ı divan kâtiplerine divan rakamlarını öğretme amacını taşır. Bunlarda rakamlar hakkında bilgi ve bu rakamların tabloları yer alır.

Divan rakamlarını öğrenmek için Arapça sayıları ve bazı işaretleri bilmek yeterlidir. Diğer rakam çeşitlerinde olduğu gibi divan rakamlarında da ilk dokuz rakama ait işaretlerden diğer basamaklardaki rakamlar türetilmektedir. Rakam cümlesi yazılırken birlerden sonraki basamakları türetmek ve birleştirme kolaylığını sağlamak için birler basamağı rakamları iki türlü yazılır. Yerine göre bunların biri veya diğeri kullanılır. Onlar basamağı, birleri gösteren işaretlerin sonlarına sola doğru dönük bir kanat ilâvesiyle yapılır. On binleri göstermek üzere birler işaretlerinin sonuna Arapça "nun" harfi gibi bir işaret eklemek gerekir. İkili çoğul rakamların (20, 200 ve 2000) imlâsına sadık kalmaya çalışılırdı. Yalnız yirmi anlamına gelen "işrîn" sözünün ortada kalan harfleri çizgi haline gelmiştir. 100 işareti Arapça 100'ün karşılığı olan "mie"nin (مائة) ilk hecesiyle temsil edilir. 1000 anlamına gelen "elf" (ألف) ise aynen korunmuştur. 2000'i gösteren işaret "elfey"dir (الفى). Arapça sayı saymada iki basamaklı rakamların okunuşundaki sıraya (birler, sonra onlar) yazılırken de uyulur. On binler için de aynı durum geçerlidir. Divan rakamlarında milyon ve katları "kere" ifadesi ilâvesiyle (on kere 100.000) ve bunun katlarıyla gösterilir. Kere yerine "merre" kelimesi yazıldığı gibi "yük" veya bunun Arapça'sı olan "himl" de kullanılır. Bu son iki kelime 100.000 anlamına gelmekteydi. Yarım ise rakam cümlesindeki birler basamağının altına konan () şeklindeki bir işaretle gösterilir.

Bu rakamlar Osmanlı maliyesinde uzun süre muâmelâtta ve muhasebe defterlerinde kullanıldı. Osmanlılar'da da sadece bu rakamlarla tutulan

rûznâmçe, muhasebe defterleri olduğu gibi her iki rakamın birlikte yer aldığı kayıtlara da rastlanmaktadır. Bu durum hesapların sıhhati, rakamların doğruluğu açısından önemliydi. Hatta bazan bunlarla da yetinilmez, düz ve okunaklı yazı ile rakamların okunuşları aynen yazılırdı. Muhasebe kalemleri dışında tahrir defterlerinde sık olmamakla birlikte bu rakamların kullanıldığı dikkati çekmektedir. Divan rakamlarının maliyede kullanılması Tanzimat dönemine kadar sürdü. Bu rakamların Sadrazam Mustafa Reşid Paşa tarafından kaldırıldığı yazılmaktaysa da bunun II. Mahmud devrinde hemen hemen terkedilmiş olduğu belirtilmektedir (Elker, s. 13).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Felek Âlâ-i Tebrîzî, Saâdetnâme fi't-teressül ve kavâidü'd-defter, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4190; a.mlf., a.e., Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 1756; Muhammed b. Kiyâ el-Mâzenderânî, Risâle-i Felekiyye (nşr. W. Hinz), Wiesbaden 1952, tür.yer.; Mehmed b. Atmaca, Mecmau'l-kavâid, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3176; Yûsuf b. Mehmed, Risâle-i Ken'âniyye, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1979, vr. 3b-4a, 4b-5a; Cemşîd b. Mes'ûd el-Kâşî, Miftâhu'l-hisâb, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1977, vr. 10a-b; Matrakçı Nasuh, Umdetü'l-hisâb, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1987, vr. 5a-b; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Selcûkiyye, İstanbul 1309, s. 4; Hüseyin Kâzımzâde, Les Chiffres siyâk et la comptabilité persane, essai sur l'administration de la Perse, Paris 1913; L. Fekete, Die Siyaqat Schrift in der Turkischen Finanzverwaltung, Budapest 1955, I-II, tür.yer.; Salâhaddin Elker, Divan Rakamları, Ankara 1953; Dündar Günday, Arşiv Belgelerinde Siyakat Yazısı Özellikleri ve Divan Rakamları, Ankara 1974; Kâmil Cemîl Aselî, Vesâiku Makdisiyye târîhiyye, Beyrut 1985, II, 158-163; A. Zeki Velîdî [Togan], "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisâdî Vaziyeti", THİTM, I (1931), s. 3, 14, 31.

Halil Sahillioğlu

DÎVÂN-ı ŞEMS-i TEBRÎZÎ

(bk. DÎVÂN-ı KEBÎR).

DİVANE

(دیوانه)

İlâhî aşkın etkisiyle hayrete düşen, şaşırıp kalan anlamında bir tasavvuf terimi

(bk. BEHLÛL; MECZUP).

DİVANE MEHMED ÇELEBİ

(ö. 951/1544'ten sonra)

Mevlevîliğin yayılmasında önemli rol oynayan Mevlevî şeyhi ve divan şairi.

XV. yüzyılın ikinci yarısında Karahisar'da (Afyon) doğdu. Müridlerinden Şâhidî İbrâhim Dede'nin (ö. 957/1550) Gülşen-i Esrâr adlı eserinin sonunda yer alan menkıbelerle karışık hâtıraları, onun şahsiyeti hakkında orijinal bilgiler vermekle birlikte bu bilgiler biyografisinin tesbitinde yetersiz kalmaktadır. Onunla ilgili ikinci kaynak durumunda olan Sâkıb Dede'nin (ö. 1148/1735) Sefîne-i Mevleviyye'sindeki bilgiler de oldukça karışıktır. Sâkıb Dede'ye göre Divane Mehmed Çelebi, Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'in kızı Mutahhara Hatun ile evlenen Süleyman Şah'ın torununun oğludur. Mutahhara Hatun'un Hızır ve İlyas adlı iki çocuğu olmuştur. Divane Mehmed Çelebi'nin babası Bâlî Çelebi (Abâpûş-i Velî, ö. 890/1485) Hızır Paşa'nın oğludur. Ancak Mevlevîlik tarihinin muteber eseri Eflâkî'nin Menâkıbü'l-ârifîn'inde Sultan Veled'in torunları Hızır ve İlyas'ın

adları geçtiği halde Mutahhara Hatun'un Süleyman Şah ile evlendiği konusunda bir kayıt yoktur. Öte yandan Konya Mevlânâ Müzesi'nde bulunan (nr. 2158) 869 (1464) istinsah tarihli bir Menâkıbü'l-ârifîn nüshasının son varağında yer alan ayrı bir hatla yazılmış şecerede, Hızır Paşa ile Abâpûş-i Velî arasında Mehmed ve Mehmed Paşa adlı iki kişi daha görülür. Bu şecereye göre Divane Mehmed Çelebi'nin babası Abâpûş-i Velî, Hızır Paşa'nın değil Mehmed Paşa'nın torunudur. Aynı şecereye diğer bazı Menâkıbü'l-ârifîn nüshalarında da rastlanılmaktadır (meselâ bk. İÜ Ktp., FY, nr. 1231, vr. 192b; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 320, vr. 193b). Bu durumda Divane Mehmed Çelebi'nin soyu Abâpûş-i Velî, Ahmed Paşa, Mehmed Paşa, Hızır Paşa, Süleyman Şah olarak tesbit edilebilir. Divane Mehmed'in çelebiliği, Süleyman Şah'ın eşi Mutahhara Hatun'un Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'in kızı olmasından gelmektedir.

Babasının şeyhlik yaptığı Karahisar Mevlevîhânesi'nde doğan ve Mevlevî

kültür ortamında yetişen Mehmed Çelebi'yi babası ölümünden bir yıl önce kendi yerine şeyh tayin etti. Mehmed Çelebi ölümüne kadar Karahisar Mevlevîhânesi'nin şeyhi olarak görevini sürdürdü. Müridi Şâhidî, Mevlânâ'nın, "Sevgili âhir zamanda çalgıya düştü, eğlenceye kapıldı, fakat onun iç yüzü tamamıyla mücâhede; görünüşte oyunla, aslı olmayan şeylerle meşgul" anlamına gelen beyti Divane Mehmed Çelebi için söylediğine inanıldığını bildirir. Gönlüne kendisine intisap arzusu düştüğünü, annesini ziyaret için gittiği Muğla'da bir gece Mehmed Çelebi'nin, "Beni bulmak istiyorsan harâbâtî ol" dediğini ve nihayet Kütahya'da ona intisap ettiğini anlatır. Şâhidî, Mehmed Çelebi'nin çârdarb* olduğunu, şarap içtiğini, halk arasında adının kötüye çıktığını, halktan kendisini bu şekilde sakladığını, ondan gördüğü kerâmetleri anlatmasının mümkün olmadığını, "Bizden gördüklerini nazmet" dediğini, ancak bu emri yerine getiremediğini söyler. Şâhidî İbrâhim Dede 1544 yılında kaleme aldığı eserinde şeyhinin ölümünden bahsetmediğine göre Divane Mehmed Çelebi bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır.

Sâkıb Dede, Mehmed Çelebi'nin daha gençlik yıllarından itibaren göğsü açık bir tennûreyle kalenderî abası giyerek dolaştığını, başında bazan Şems-i Tebrîzî'ye mensubiyetini gösteren on iki dilimli taç bulunduğunu ve çârdarb olduğunu söyleyerek Şâhidî'nin verdiği bilgileri doğrular. Ona göre Mehmed Çelebi, Pîr Âdil Çelebi'nin âsitâne çelebiliği döneminde (1421-1460) Karahisar'dan Konya'ya, oradan Hacıbektaş Tekkesi'ne gitmiş, daha sonra yanına kırk Bektaşî abdalı alarak gittiği Irak'ta Necef, Kerbelâ, Bağdat ve Sâmerrâ'da Ehl-i beyt imamlarını ziyaret etmiş ve sekizinci İmam Ali er-Rızâ'yı da ziyaret etmek üzere Meşhed'e gitmiştir. Bu ziyaret, Mehmed Çelebi 1544'te hayatta olduğuna göre Sâkıb Dede'nin belirttiği dönemde değil daha sonraki bir tarihte gerçekleşmiş olmalıdır. Mehmed Çelebi Meşhed'de büyük itibar görmüş, türbedeki iki bayrakla İmam Rızâ'nın imaretindeki büyük bir kazan ve vakıf kapların bir kısmı kendisine hediye edilmiş, ziyaret sırasında, "Rızâ'nın kapısından ayrı düşen göz, güneş çeşmesi bile olsa nursuzdur" diye başlayan Farsça bir rubâîyi irticâlen söylemiş, sağ tarafında Mevlevîler, sol tarafında Bektaşîler bulunduğu halde Meşhed'den ayrılmıştır. Tekrar Bağdat'a dönüp imamları ziyaret ettikten sonra Halep'e giden Mehmed Çelebi, burada Vefâiyye tarikatının kurucusu Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî (ö. 501/1107) soyundan Şeyh Ebû Bekir el-Vefâî'nin (ö. 991/1583) dergâhında kalır. Ebû Bekir'i

kalenderîler gibi tıraş ettirip ona hilâfet verir. Karahisar'a dönerken Konya'ya uğrayıp ceddi Mevlânâ'yı ziyaret eder. Bir süre sonra Mısır'a giderek orada tutuklu bulunan İbrâhim Gülşenî'nin (ö. 940/1534) hapisten çıkarılmasını sağlar. Mısır dönüşü Şam'da İbnü'l-Arabî'nin kabrini ziyaret eder. Sâkıb Dede, Divane Mehmed Çelebi'nin Kanûnî Sultan Süleyman devrinde İstanbul'a, oradan Bursa ve Kütahya'ya gittiğini, Karahisar'a dönüşünden bir süre sonra vefat ettiğini söyler, ancak tarih vermez. Onun kaydettiği bu bilgiler bazı kronoloji hatalarını ihtiva ettiğinden ancak tarihî tenkit süzgecinden geçirildikten sonra kabul edilebilir. Meselâ ona göre Divane Mehmed Çelebi'nin Tomanbay devrinde Mısır'a gidişi, Kanûnî devrinde İstanbul'a gidişinden sonradır. Halbuki Tomanbay, Kanûnî Sultan Süleyman tahta geçmeden önce Mısır'da 1516-1517 yıllarında hükümdarlık yapmıştır. Sâkıb Dede'nin, Mehmed Çelebi'nin İstanbul'da iken İskender Paşa'nın konağında misafir olduğunu, paşanın Galata'da Kule civarındaki bahçesini vakfederek oraya bir mevlevîhâne kurulduğunu söylemesi de yanlıştır. Çünkü bu mevlevîhânenin II. Bayezid devrinde tesis edildiği ve İskender Paşa'nın Fâtih Sultan Mehmed'in Hassa gılmanlarından olduğu bilinmektedir.

Mehmed Çelebi'nin yukarıda anılan soy şeceresinde adı Divane Mehmed Çelebi şeklinde geçmektedir. Rind ve kalendermeşrep bir Mevlevî olan Mehmed Çelebi'nin adına "Divane" lakabı bu tavrından ötürü eklenmiş olmalıdır. Timur istilâsında Mevlânâ'nın türbesinden alınıp götürülen Dîvân-ı Kebîr'i İran'a gidip geri getirdiği için "Sultân-ı Dîvânî" unvanıyla anıldığı şeklindeki rivayetin, pek hoş görülmeyen "Divane" lakabını bu şekle dönüştürmek için uydurulduğu kesindir. Hüseyin Ayvansarâyî'nin, Divane Mehmed Çelebi'nin Konya'da çelebilik makamına geçtiğini söylemesi de yanlıştır (Hadîkatü'l-cevâmi', II, 42).

Mevlevîlik tarihinde Ârif Çelebi ile başlayan Ehl-i beyt sevgisine özel bir önem verme hususu Divane Mehmed Çelebi'de yeni bir boyut kazanmış ve Mevlevîliğin onun tarafından temsil edilen Şems meşrebi Kalenderîlik, Bektaşîlik ve Hurûfîlik'le kaynaşma temayülü göstermiştir. Nitekim Harîrîzâde'nin, Kalenderîliği Mevlevîliğin bir kolu sayıp Divane Mehmed Çelebi'yi Kalenderîliğin kurucusu olarak göstermesi (Tibyân, III, vr. 74b-77ª) yanlış olmakla birlikte bu durumun bir sonucu olmalıdır. Kalenderîliği benimsediği halde Mevlevîliğin esaslarını özenle koruyan Mehmed Çelebi,

Ulu Ârif Çelebi’den sonra Mevlevîliği en çok yayan kişidir. Halep, Burdur, Eğridir, Sandıklı, Mısır, Cezayir, Midilli ve muhtemelen Lazkiye mevlevîhâneleri onun gayretiyle açılmıştır.

Şâhidî’nin Gülşen-i Esrâr’ında Mehmed Çelebi’nin Fenâî, Fânî gibi bazı halifelerinin adına rastlanmaktadır. Şâhidî, Fenâî’nin Mehmed Çelebi doğunca gidip onun ayaklarını öptüğünü ve Mevlânâ’nın Çelebi’nin geleceğini bir gazeliyle müjdelediği şeklindeki rivayeti, Vahdetnâme adlı bir eseri olduğunu söylediği Muarrifoğlu’ndan duyduğunu söyler. Kimliği bilinmeyen ve adı geçen eseri günümüze ulaşmayan Muarrifoğlu da muhtemelen Mehmed Çelebi’nin halifesidir. Fânî Dede ise Lazkiye Mevlevîhânesi’nin şeyhidir. Sâkıb Dede, Divane Mehmed Çelebi’nin Halep’te Ebû Bekir elVefâî’ye, Mısır’da Ahmed es-Sâfî’ye hilâfet verdiğini, Galata Mevlevîhânesi’ne Sinoplu Safâî Dede’yi halife bıraktığını, Veliyyüddin Dede’yi Cezayir’e, Hızır Dede’yi Sakız’a, Nûrullah Dede’yi Eğridir’e,

Alî-i Rûmî’yi Sandıklı’ya, Derviş Hâmid’i Midilli’ye yolladığını kaydeder. Onun halifelerinden olan Şâhidî de Muğla Mevlevîhânesi’nde şeyhlik yapmıştır.

Divane veya Semâî mahlasıyla şiirler söyleyen Mehmed Çelebi, divan edebiyatının önemli şahsiyetleri arasında sayılabilecek bir şair olmasına rağmen şiirleri, etrafında bulunanlarca tesbit edilmediği, tesbit edilenlerin de meşrebi yüzünden derlenip divan şeklinde düzenlenmediği için mecmualarda kalmıştır. Abdülbaki Gölpınarlı, “Belâ dildendir ol dildâr elinden dâdımız yoktur/Gönüldendir şikâyet kimseden feryâdımız yoktur” beytinin Türk divan edebiyatının en güzel beyitlerinden biri olduğunu söyler. Mevlevî mukabelesi son şekliyle düzenlendikten sonra mukakebelenin ihtiva ettiği sembolleri açıklamak amacıyla yazılan ilk manzum risâle Divane Mehmed Çelebi’ye aittir. “Fâilâtün fâilâtün fâilât” vezninde elli iki beyitten meydana gelen bu risâle, Abdülbaki Gölpınarlı tarafından Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi’nde bulunan şiir mecmualarından derlenen yirmi dört adet şiiriyle birlikte yayımlanmıştır (Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, s. 473-493).

BİBLİYOGRAFYA

Eflâkî, Menâkıbü'l-ârifîn, Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 677, 678, 2158; a.e., İÜ Ktp., FY, nr. 1231, vr. 192b; a.e., Süleymaniye Ktp., Hâlef Efendi, nr. 320, vr. 193b; a.mlf., Âriflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1973, II, 343-344; Şâhidî İbrâhim Dede, Gülşen-i Esrâr, Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2182; Sâkıb Dede, Sefîne, s. 15-59; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 42; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 74b-77ª; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 61-63; Gölpınarlı, Katalog, II, 151, 250, 366; III, 170; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 101-112, 473-493; a.mlf., "Divane Mehmet Çelebi ya da Semaî Mehmet Çelebi, Sultan-ı Divanî", TA, XIII, 360; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler, Ankara 1992, s. 203, 204, 232.

Nihat Azamat

DİVANHÂNE

(ديوانخانه)

Saraylarda divanın toplandığı ve resmikabullerin yapıldığı geniş mekân.

İslâm sivil mimari terminolojisinde birden fazla tanımı olan divanhâne terimi, öncelikle devlet başkanı konumundaki kişilerin saraylarında divanın toplandığı, elçilerin kabul edildiği ve çeşitli önemli meselelerin görüşüldüğü mekânları ifade eder. Ayrıca kasır, konak, köşk, yalı türünden geniş kapsamlı meskenlerde de misafir odası olarak kullanılan büyük salonlara divanhâne denilmektedir.

Emevî ve Abbâsîler'de Divanhâne. İslâm tarihinde saltanat kurumunu ve bu kuruma ilişkin gelenekleri tesis eden Emevîler olduğu için Emevî devrine ait saray ve kasırlarda karşılaşılan divanhâne niteliğindeki mekânları, kendi türünün İslâm mimarisindeki ilk örnekleri olarak kabul etmek gerekir. Emevîler'in saltanata ve saray geleneğine ilişkin birçok hususta olduğu gibi bu mekânların tasarımında ve süslenmesinde de Sâsânî ve Bizans uygulamalarından ilham aldıkları görülmektedir. Başşehir Şam'da, Emeviyye Camii ile bağlantılı olarak inşa edildiği bilinen ve asıl devlet yönetim merkezi niteliğini taşıyan büyük saray tamamen ortadan kalkmıştır. Ancak çeşitli kaynaklardan, bu sarayın merkezinde Kubbetü'l-hadrâ adlı âbidevî kubbe ile örtülen bir divanhânenin bulunduğu öğrenilmektedir.

Şam'daki büyük sarayın yok olmasına karşılık Suriye, Filistin ve Ürdün'ün çeşitli yerlerine dağılmış "çöl kasırları" denilen saraylarda, değişik biçimlerde tasarlanmış ve ihtişamlı süslemelerle donatılmış, divanhâne niteliğinde taht salonları ve resmikabul mekânları teşhis edilmektedir. Bunlardan I. Velîd'in (705-715) yaptırdığı Kusayru Amre hamamkasrında soyunmalık bölümü, gereğinde divanhâne vazifesini görecek şekilde planlanmıştır. Söz konusu bölüm, kuzeygüney doğrultusunda uzanan beşik tonoz örtülü üç neften meydana gelmiş ve yan neflerin kuzey ucunda bulunan apsis biçimindeki yuvarlak çıkıntılarla donatılmış iki mekânın arasına, halifenin tahta oturup toplantılara başkanlık ettiği eyvan

yerleştirilmiştir. Kuzey duvarının ekseninde yer alan ve girişin tam karşısına gelen bu taht eyvanı yuvarlak bir kemerle orta nefe açılmaktadır. Soyunmalık-divanhâne bölümünün zemini ve belirli bir seviyeye kadar duvarları renkli taş levhalarla kaplanmış, duvarların üst kesimleri, ayrıca pâyelerin ve tonozların yüzeyleri bol miktarda figüratif unsurun (insan ve hayvan) görüldüğü freskolarla bezenmiştir. Bunlar arasında, özellikle mekânın divanhâne niteliğini vurgulaması açısından önem taşıyan bir kompozisyonun merkezinde, burmalı sütunları olan bir sâyebanın altında tahtına oturmuş halife görülmekte, çevresinde maiyetiyle kuş sürüleri, ayaklarının altında da deniz seçilmektedir. Böylece Emevî halifelerinin denizlerin ve karaların hâkimi, dünyanın efendisi oldukları belirtilmek istenmiştir. Soyunmalık-divanhânenin bazilika tarzı tasarımında görülen Sâsânî ve Bizans etkilerini söz konusu tasvirde de bulmak mümkündür. Aynı anlamı veren taht eyvanının duvarındaki kompozisyonda da yanyana dizilmiş altı adet insan figürü yer almakta ve kıyafetleriyle üzerlerindeki Arapça ve Grekçe yazılardan bunların dördünün Bizans, Sâsânî ve Habeş imparatorları ile Vizigot kralı oldukları anlaşılmaktadır. Diğer iki figürün ise Türk hakanıyla Çin imparatoru veya Hindistan hükümdarı olduğu tahmin edilen bu kompozisyonda Sâsânî saray geleneğine uygun biçimde dünyanın belli başlı hükümdarlarının Emevî halifesine “arz-ı ubûdiyyet” ettikleri gösterilmekte, böylece Emevî hilâfet ve saltanatının gücü sergilenmektedir.

Hişâm b. Abdülmelik (724-743) tarafından yaptırılan Kasrülhayr el-Garbî’de saray kitlesinden soyutlanarak kuzey yönüne yerleştirilen hamamda da soyunmalık bölümünün aynı zamanda divanhâne olarak tasarlandığı ve boyutlarının Kusayru Amre’dekinden daha büyük tutulduğu görülür. Buradan geçilen dikdörtgen planlı, yarım daire biçiminde bir nişle donatılmış mekânın taht salonu olduğu anlaşılmaktadır.

Emevî saraylarının en gösterişlilerinden olan II. Velîd’in (743-744) yaptırdığı Hırbetü’l-mefcer’de de divanhâne, kuzey kesimini işgal eden muhteşem hamamın soyunmalık bölümü ile bağlantılıdır. Tasarımıyla olduğu kadar zemin mozaikleriyle de göz kamaştıran

soyunmalığın kuzeydoğu köşesinden divanhâneye girilir. Küçüklüğüne karşılık sarayın en süslü kısmını oluşturan divanhâne, kare planlı ve kubbeli

bir birimle kuzey yönünden buna bağlanan zemini yükseltilmiş, yarım daire planlı ve yarım kubbeli taht nişinden meydana gelir. Duvarlar ve kubbeyi taşıyan kemerler pandantiflerle, kubbenin içi ise figüratif unsurların çoğunlukta olduğu alçı kabartmalarla kaplıdır. Bu arada asmalar arasında koşuşan çeşitli hayvanlar, süvariler ve av sahneleri bulunmakta, pandantiflerdeki yuvarlak madalyonlar içinde de mitolojik tasvirler göze çarpmaktadır. Kubbe eteği sepet örgülü bir silme ile kuşatılmış, kubbenin iç yüzeyi figüratif ve nebatî motiflerle bezenmiştir. Kubbenin merkezindeki rozetin çevresine altı adet akantus yaprağı, bunların arasına birer erkek büstü yerleştirilmiş, bu süsleme grubu yumurta frizlerinin kuşattığı altı dilimli bir asma dalı frizi ile çerçevelenmiştir. Sepet örgülü silme ile bu friz arasında kıvrık dallardan, stilize yapraklardan ve üzüm salkımlarından oluşan bir dolgu bulunmaktadır. Diğer taraftan taht nişinin zemininde, hiç bozulmadan günümüze ulaşmış bulunan ve Şam Emeviyye Camii avlu revaklarındakilerle beraber Emevî devri mozaik sanatının en parlak örneklerinden birini teşkil eden bir pano yer almaktadır. Antrolaklı bir çerçevenin kuşattığı kompozisyonun merkezinde büyük boyutlu bir meyve ağacı, bunun solunda iki ceylan, sağında bir ceylanı yakalayan arslan görülmekte, hayvan figürleri arasında bodur bitkiler bulunmaktadır. Beyaz zemin üzerine yerleştirilmiş olan bütün bu figürlerde yeşil ve kahverenginin birbirine dönüşen tonları kullanılmak suretiyle kompozisyona derinlik kazandırılmıştır. Gözleme dayalı gerçekçi bir anlatımla verilen hüzünlü bir ifadenin müşahede edildiği bu kompozisyonun benzerlerine Filistin’de Geç Roma-Erken Hıristiyan yapılarının zeminlerinde rastlanmaktadır. Hırbetü’l-mefcer’deki divanhânenin süsleme programında Geç Roma-Erken Hıristiyan, Part ve Sâsânî sanatlarından kaynaklanan çeşitli unsurların uyum içinde bir araya getirilmesi dikkati çeker.

Emevî devrinin sonlarına ait olduğu sanılan, bânisi ve inşa tarihi tartışmalı yarım bırakılmış Kasrü’l-Müşettâ, müstakbel Abbâsî saraylarının tasarımını haber veren üçlü iç taksimatı ile benzerlerinden ayrılır. Divanhâne ile ona bağlı mekânlar, yapının orta kesimindeki, girişten başlayan hol ile küçük avlu geçilerek ulaşılan kare planlı büyük avlunun kuzeyinde bulunmaktadır. Üç nefli bazilika tarzı tasarımıyla Kusayru Amre’dekini hatırlatan divanhânede, birer yuvarlak kemerle avluya açılan neflerin gerisinde taht salonu yer almakta, doğu ve batıdaki kapılardan dikdörtgen planlı küçük avlulara, bunlardan da Emevî saray mimarisinde sıkça görülen beşer

mekânlı dairelere geçilmektedir. Divanhânenin çekirdeğini teşkil eden taht salonu, kubbeli olması muhtemel kare planlı bir mekânla bunu üç yönde kuşatan yarım daire planlı ve yarım kubbe örtülü birimlerden meydana gelmektedir. Yonca yaprağı biçimindeki bu tür mekânlara Filistin yöresinde bulunan birtakım erken hıristiyan yapılarında rastlanmaktadır. Kasrü'l-Müşettâ'da cepheleri teşkil eden dış duvarlar kesme taşla, iç duvarlar ve örtü unsurları tuğla ile örülmüş, divanhânede duvarların yüzeyi renkli taş levhalarla kaplanmıştır.

Abbâsî devrinde hilâfet merkezinin Şam'dan Bağdat'a nakledilmesi, İslâm kültürünü Suriye-Filistin ekseninde yoğunlaşan Geç Roma-Erken Bizans mirasından uzaklaştırarak İran, Horasan ve Orta Asya etkilerine açmış, İslâm sanatının ilham kaynaklarındaki bu değişim diğer plastik sanatlar gibi mimariye, bu arada divanhânelerin tasarımına da yansımıştır. Nitekim Abbâsîler'in ikinci halifesi Mansûr (754-775) tarafından kurulan daire planlı Bağdat'ın ortasında, şehri dört eşit parçaya ayıran ana caddelerin ulaştığı merkezde yer alan Bâbüzzeheb Sarayı'nın divanhânesinde, eski İran ve Horasan mimarisinden kaynaklanan eyvanın önemli bir tasarım unsuru olarak kullanıldığı bilinmektedir. Şam'daki Emevî sarayı gibi şehrin ulucamii ile bağlantılı olan ve ihtişamı binbir gece masallarında, ayrıca birçok Doğu ve Batı menşeli eserde dile getirilen bu saray tamamen ortadan kalkmıştır. Ancak bazı araştırmacılar kaynaklardaki bilgilere dayanarak tahminî restitüsyonlar teklif etmişlerdir. Bu tekliflere göre Part ve Sâsânî saraylarından mülhem olduğu anlaşılan sarayın merkezinde, dört yöndeki eyvanlarla kuşatılmış kare planlı ve kubbeli taht salonu bulunuyordu. Divanhâne kubbesinin Şam'daki Emevî sarayında olduğu gibi Kubbetü'l-hadrâ adını taşıdığı bilinmektedir. Üçüncü halife Mehdî ise (775-785) Dicle'nin doğu kıyısında, Mansûr'un sarayına nisbetle çok daha geniş bir alana yayılan ve âdeta başlı başına bir şehir görünümü arzeden diğer bir saray inşa ettirmiştir. Bu sarayın "Kurşun Ev" olarak anılan divanhânesinin önünden bir su kanalının geçtiği nakledilmektedir.

Abbâsî saray mimarisinin en muhteşem örnekleri Halife Mu'tasım-Billâh (833-842) tarafından 836'da yapımına başlanan Sâmerrâ şehrinin kazılarında ortaya çıkarılmıştır. Yönetimde giderek nüfuz kazanan Türk asıllı ordu ve saray mensuplarını barındırmak amacıyla inşa ettirilen bu şehirde iki adet devâsâ saray kalıntısı bulunmaktadır. Bunlardan Mu'tasım-

Billâh'ın 836'da yaptırdığı el-Cevsaku'l-Hâkanî Sarayı'ndaki divanhâne Bağdat Bâbüzzeheb Sarayı'nın divanhânesini andırmakta, ancak merkezdeki kare planlı ve kubbeli taht salonunun dört yönde eyvan nitelikli bazilika planlı kanatlarla kuşatılmış olduğu görülmektedir. Mütevekkil-Alellah'ın (847-861) oğlu, müstakbel halife Mu'tezBillâh (866-869) için yaptırdığı Belkuvârâ Sarayı'nın tasarımında, Emevîler'in son yıllarına ait Kasrü'l-Müşettâ'nın üçlü taksimatı ve kusursuz simetrisi müşahede edilir. Simetri ekseni üzerinde birbirini izleyen üç âbidevî kapı ve üç avludan geçilerek merkezî kubbeli ve dört eyvanlı divanhâneye varılmaktadır. Divanhânenin zeminine, "Hişâm'ın halısı" adıyla bilinen Emevîler'den ganimet olarak alınmış çok değerli bir ipek halının serildiği, bu altın işlemeli yaygının üzerinde bir Sâsânî hükümdarı ile Emevî halifelerinden II. Yezîd'in tasvirlerinin ve İran dilinde bazı ibarelerin bulunduğu rivayet edilmektedir. Diğer taraftan 775 yılı civarına tarihlenen Uhaydir Sarayı'nda, yine giriş ekseni üzerindeki geniş bir avlunun arkasına yerleştirilmiş olan divanhâne bir eyvanla bunun gerisinde bulunan kare planlı ve kubbeli taht salonundan meydana gelmekteydi. Bütün Abbâsî saraylarında divanhânelerin alçı kabartmalar ve freskolarla süslendiği, Emevî saraylarına nisbetle figüratif unsurların biraz azalarak yerini stilize motiflere bıraktığı görülmektedir.

Asya Türkleri'nde Divanhâne. Türk-İslâm mimarisinin en eski saray yapıları, Batı Türkistan ve Horasan yörelerinde XI-XII. yüzyıllarda Karahanlılar, Gazneliler ve Büyük Selçuklular tarafından inşa edilmiştir. Kerpiç ve tuğladan yapılan bütün bu saraylarda, bir yandan söz

konusu yörelerin merkezî avlulu ve dört eyvanlı şema ağırlıklı sivil mimari geleneği, öte yandan Sâsânî saray mimarisinin -yine eyvan başta olmak üzere- çeşitli tasarım unsurları bütün kuvvetiyle hissedilmekte, ayrıca bu yapıların aynı kaynaklardan ilham alan Abbâsî sarayları ile de ilginç benzerlikler sergiledikleri görülmektedir. Karahanlılar devrinin önemli merkezlerinden Tirmiz'in dışında bulunan sarayda, kare planlı merkezî avlunun doğu kenarında ve sivri kemerli âbidevî girişin tam karşısında divanhâne niteliğindeki taht salonu yer almaktadır. Dikdörtgen planlı, sivri beşik tonoz örtülü bir eyvan şeklinde tasarlanmış olan divanhânenin önünde kalın pâyelere oturan üç kemerden müteşekkil bir revak uzanır. Kendi içinde üç bölüme ayrılan, taht eyvanının orta bölümü yandakilere nisbetle

çok daha geniş tutularak koridor niteliğindeki bu mekânlara on adet kemerli açıklıkla bağlanmıştır; önündeki revak kemeri de yandaki kemerlerden daha geniş ve yüksektir. Divanhânenin süslenmesine büyük özen gösterildiği ve duvar, pâye, tonoz yüzeylerinde süsleme unsuru olarak tuğla ve alçının kullanıldığı görülmektedir. Bu binada testereyle kesilmek ve törpüyle düzeltilmek suretiyle şekillendirilen tuğlalardan otuz çeşit geometrik süsleme şeması oluşturulmuş, oyma tekniğinin uygulandığı alçı yüzeylerde de geometrik, bitkisel ve figüratif unsurlar içeren çok zengin bir program uygulanmıştır. Buradaki alçılarla Sâmerrâ Abbâsî saraylarında bulunanlar arasında olan benzerlik dikkat çekicidir. Özellikle zemini stilize bitki kıvrımlarıyla donatılmış çerçeveler içindeki hayvan ve kanatlı arslan tasvirleri, figüratif süsleme unsurlarının Türk saray mimarisinde baştan beri bulunduğunu ve Anadolu Selçuklu saraylarının süslemesinde görülen benzer unsurların da menşeinin Asya olduğunu kanıtlamaktadır.

Merv’deki Büyük Selçuklu sarayında kare planlı bir avlunun etrafına, simetrik konumda dört adet sivri beşik tonozlu eyvanla bunların aralarına çeşitli biçim ve boyutlarda değişik birimler yerleştirilmiştir. Eyvanlardan birinin arkasında ana giriş, yanlarda yer alan ve diğerlerinden daha derin tutulmuş olan iki eyvanın arkasında da tâli girişlerle dışarı açılan birer mekân bulunmaktadır. Bu komplekste ana girişin karşısına gelen eyvanla gerisindeki birimin divanhâne olması kuvvetle muhtemeldir.

Gazneli Mahmud (998-1030) tarafından Afganistan’ın güneyindeki Büst şehrinde yaptırılan Leşker-i Bâzâr Sarayı’nın tasarımını dört ana yönle çakışan simetri eksenleri şekillendirmektedir. Bir eyvanın içine alınmış olan giriş, dört eyvanlı giriş holü, büyük merkezî avlu ve divanhâne kuzey-güney ekseni üzerinde sıralanır. Merkezî avlu dört yönde birer eyvanla donatılmış, eyvanların arasına saray birimleri yerleştirilmiştir. Avlunun merkezinde dik açı ile kesişen iki eksene göre simetri sergileyen bu eyvanlardan divanhâneye geçit veren kuzey eyvanı diğerlerinden daha geniş ve daha yüksek tutularak taşıdığı ayrıcalık vurgulanmıştır. Horasan menşeli bu düzenleme Karahanlı kervansaraylarında, ayrıca Büyük Selçuklu camilerinde, medreselerinde ve ribâtlarında da kullanılmıştır. Uhaydir Sarayı’nda olduğu gibi büyük eyvandan kare planlı ve kubbeli bir mekâna geçilmekte, ancak burada söz konusu mekân yerine bunun arkasındaki Hilmend nehrine nâzır âbidevî eyvan taht salonu olarak tasarlanmış

bulunmaktadır. Eyvanın ekseninde, batıdan ve doğudan iki ayrı havuza su kanallarıyla bağlanmış sekiz köşeli bir havuz yer almaktadır. Taht eyvanında -Abbâsî saraylarındaki süsleme programının aksine-duvarların alt kesimi freskolarla, üst kesimi alçı kabartmalarla bezenmiştir. Alçı kaplı yüzeylerde insan tasvirli süsleme unsurlarına yer verilmediği, ileride Selçuklu devri sanatında parlak gelişmeler gösterecek olan rûmî dolgulu geometrik motiflere rağbet edildiği görülür. Buna karşılık freskolarla kaplı yüzeyde, gerek Türk-İslâm sanatındaki müstesna yeri gerekse Gazneliler devri kültürüne ışık tutması açısından önem taşıyan bir dizi insan figürü bulunmaktadır. Mekânın niteliğini yansıtan ve burada geçerli teşrifat düzenini belgeleyen figürler, geleneksel Türk kıyafetleri giymiş, "ay yüzlü, badem gözlü" tanımlamasına uygun tiplerde, başları hâleli, sağ ellerinde omuzlarına dayalı gürzler tutan saray muhafızlarına aittir. Koyu renkli bir zemin üzerine tahta doğru yönelmiş vaziyette resmedilen bu figürlerin farklı renklerdeki kaftanları, kemerleri ve silâhları ayrıntılarıyla belirtilmiş, aralarına da kartal veya şahin tasvirleri yerleştirilmiştir. Bu figürlerin benzerlerine bir yandan Doğu Türkistan'daki Uygur duvar resimlerinde, öte yandan Türkler'in etkin olduğu Sâmerrâ şehrinin freskolarında rastlanmaktadır. Gazne'de III. Mesud'un (1099-1115) yaptırdığı sarayda da üstü açık merkezî avlunun çevresinde aynı dört eyvanlı düzenlemenin uygulandığı, ancak divanhâneye bağlanan büyük eyvanın avlunun güney yönüne yerleştirildiği görülmektedir. Divanhânenin tasarımı, Leşker-i Bâzâr Sarayı'ndakinden farklı olarak bir eyvanla bunun arkasında yer alan ve bir taht nişiyle genişletilmiş bulunan kare planlı bir mekândan meydana gelmekte ve Uhaydir Sarayı'nın divanhânesini andırmaktadır; süslemeleri ise hemen tamamen Leşker-i Bâzâr Sarayı'ndakilere benzemektedir.

Artuklular'da Divanhâne. Anadolu Türk mimarisinde tesbit edilebilen en eski divanhâne örneği, Diyarbakır'ın iç kalesinde, Artuklu Hükümdarı Melik Sâlih Nâsırüddin Mahmûd b. Muhammed (1201-1222) tarafından yaptırıldığı anlaşılan sarayın kalıntıları arasında bulunmaktadır. Anadolu dışındaki divanhânelere kıyasla boyut ve tasarım açısından çok daha mütevazi bir nitelik arzeden bu mekânda, Abbâsî ve Gazneli saraylarında uygulanan dört eyvanlı tasarım şeması tekrar ortaya çıkar. Güneyde yer alan ve diğerlerinden daha derin tutulmuş olan eyvanın dibinde, çini kaplı bir setin önünden başlayan selsebilin su kanalları, eyvanların açıldığı merkezî

sofanın ortasındaki havuza ulaşmaktadır. Havuzun köşeleri 45 derece pahlanmış ve

ortasına sekizgen fıskıye çukurunu içeren kare bir göbek oturtulmuştur. Bu sistemin iki yüzyıl daha yeni olmasına rağmen Leşker-i Bâzâr Sarayı'nın taht eyvanındaki sekizgen havuza ve su kanallarına gösterdiği benzerlik dikkat çekicidir. Artuklu sarayı divanhânesindeki selsebil-havuz manzumesi, mekânın iddiasız boyutları ve tasarımı ile tezat teşkil edecek şekilde yoğun bir süslemeyle donatılmıştır. Çeşitli geometrik kompozisyonların yanı sıra antrolak motifleri kullanılmış, malzeme olarak cam küp ve renkli taş mozaik ile çini kaplamaya yer verilmiştir.

I. Alâeddin Keykubad (1219-1237) tarafından Beyşehir gölü kıyısında yaptırılan ve Anadolu Selçuklu devri saray mimarisinin en önemli örneğini teşkil eden Kubadâbâd Sarayı'nın birimleri arasında divanhâne kalıntılarına da rastlanmaktadır. Söz konusu kompleks içinde yer alan ve boyutlarından ötürü "Büyük Saray" denilen yapı, İslâm mimarisinin daha önceki saraylarından farklı olarak tamamen asimetrik bir tasarım sergilemektedir. Büyük Saray'ın divanhânesi, güney ve doğu yönlerinde odalar bulunan zemini taş döşeli avlunun kuzeyinde, dikdörtgen planlı bir giriş holünün arkasında yer alır. Divanhâne, dikdörtgen planlı bir kabul salonu ile bunun kuzeyindeki zemini yükseltilmiş ve tuğla döşenmiş taht eyvanından meydana gelmekte, kabul salonunun doğu ve batı duvarlarına açılmış ikişer kapıdan misafir odaları ve harem birimleri olduğu tahmin edilen mekânlara geçilmektedir. Aynı şekilde daha küçük boyutlardan dolayı "Küçük Saray" adıyla anılan yapıda da simetrik bir düzen içinde yine aynı divanhâne tasarımı ile karşılaşılmaktadır. Yapılan arkeolojik kazılardan özellikle Büyük Saray'ın divanhânesinde, duvarların 2 m. yüksekliğe kadar Türk çini sanatının gelişmesinde önemli bir merhaleye işaret eden nâdide çini levhalarla kaplı olduğu anlaşılmaktadır (geniş bilgi için bk. KUBÂDÂBÂD SARAYI).

Fâtımî ve Memlükler'de Divanhâne. Çepeçevre çöllerle kuşatılmış bulunduğu için inşaat alanının çok kıymetli olduğu Kahire'de tarihî yapılar eski mahallelerin sıkışık dokusu içinde yer almakta, bu yüzden hemen hepsinin dış bahçelerden yoksun bırakıldığı, iç avlularla donatıldığı ve çok defa gayri muntazam bir biçim arzeden arsaların tamamını işgal ettiği

görülmektedir. Sivil mimari örneklerinde günlük hayatın gerekleri, bu hayata hâkim olan gelenekler ve iklim şartları gibi birbiriyle bağlantılı çeşitli etkenlerin biçimlendirdiği karmaşık tasarımlar teşhis edilmekte, bu tasarımların çekirdeğini de gerek harem gerekse selâmlık bölümlerinde "kaa" denilen divanhâneler oluşturmaktadır. Kaalar, "durkaa" denilen merkezî bir sofa ile buna açılan ve sayıları birden dörde kadar değişebilen eyvanlardan meydana gelmektedir. Türk-İslâm mimarisindeki kapalı avlu geleneğine bağlanan durkaaların merkezinde sekizgen biçiminde fıskıyeli bir havuzun yer aldığı zeminin geometrik desenli mozaiklerle süslendiği ve üst örtüsünün de sekizgen prizma veya kubbe biçimindeki aydınlık fenerleriyle donatıldığı görülür. Girişi daima durkaada bulunan kaaların bu bölümünden bir basamakla ev sahibine ve misafirlere ayrılmış olan eyvanlara çıkılır. Bazı yapılarda eyvanların dip duvarına selsebiller yerleştirilmekte ve akan sular minyatür kanallarla durkaanın merkezindeki havuza aktarılmaktadır. Bu tertibin Leşker-i Bâzâr ve Diyarbakır Artuklu saraylarına bağlandığı söylenebilir.

Kaaların havalandırılması ve özellikle sıcaklarda serinletilmesi, "melkaf" tabir edilen ve eski Mısır mimarisinin mirası olan bir tertibatla sağlanmaktadır. Bu sistemde, yapıların üzerine kuzeye yönelik, üstü tek eğimli çatı ile örtülü menfezler yerleştirilmekte ve bunlardan içeri girerek duvarların içindeki kanallardan ilerleyen serin havanın kaalardaki eyvan duvarlarında bulunan deliklerden dışarı çıkması sağlanmaktadır. Eyvanlarda sedirlerin yanı sıra muhtelif dolap hücreleri ve bir kısmı sokağa, bir kısmı da iç avluya açılan pencereler bulunmaktadır. Harem dairesindeki kaaların eyvan pencereleri "meşrebiye" denilen kafesli küçük cumbalarla donatılır. Kahire'deki saray ve konak cephelerine hareketlilik kazandıran bu cumbalar oymalı konsollara oturmakta ve süslemeli saçaklarla gölgelendirilmektedir. Kaaların duvarları belirli bir seviyeye kadar renkli taş levhalarla kaplanır; bu seviyeden tavan eteğine kadar devam eden yüzeyler ise alçı, kalem işi ve ahşap süslemelerle bezenir. Ahşap tavanların merkezine oymalı göbekler, bazan da tavan yüzeyine tezyinî nitelikte küçük kubbeler oturtulmakta ve her zaman tavanlara çoğunlukla yaldızın kullanıldığı yoğun bir süsleme uygulanmaktadır.

Kahire sivil mimarisinde, Türk sivil mimarisindeki kapalı sofalara tekabül eden kaalardan başka Anadolu'da "hayat", "sergâh" ve bazı yörelerde yine

divanhâne denilen açık sofaların muadili “makatlar” da bulunmaktadır. Makatlar, serin kuzey rüzgârlarına yönelmiş bir dizi kemerle iç avluya açılan, diğer üç yönde bina kitlesiyle kuşatılan fevkanî eyvanlardır. Kaaların hem harem hem de selâmlık bölümlerinde yer almasına karşılık makatlar yalnızca selâmlık bölümlerinde bulunmaktadır.

Kahire’deki sivil mimari eserlerinin en eskisi, XII. yüzyılın ilk yarısında Fâtımîler tarafından yaptırıldığı kabul edilen Derdîr Kaası’dır. Büyük bir sarayın kalıntısı olduğu anlaşılan bu kaada eyvanların tonozla örtülmesi bir istisna teşkil etmekte, bundan sonra yapılan bütün kaalarda, durkaa bölümleri gibi eyvanların da ahşap tavanlı olduğu görülmektedir. Memlük devrine ait yapılar arasında Emîr Alınak en-Nâsır (1294), Muhibbüddin el-Muvakka‘ (1336 civarı), Emîr Seyfeddin Beştâk (1337), Emîr Tâz b. Kutgay en-Nâsırî (1352), Yüşbek (XIV. yüzyıl), Sultan Kayıtbay (1468-1496), Ahmed Kethüdâ er-Rezzâz (XV. yüzyıl) ve Emîr Seyfeddin Mâmây (XV. yüzyıl sonları) sarayları ile Zeyneb Hatun Konağı’ndaki (XV. yüzyıl) kaa ve makatlar divanhâne mekânlarının en güzel örneklerini oluşturur. Bu arada gayri müslim mahallelerinin bulunduğu Mısrü’l-Atîka’da (Eski Kahire) Ortodoks Kıptîler’in düğün törenlerini yapmak amacıyla inşa ettikleri Kaatü’l-İrsân ile (XIV. yüzyıl) birtakım manastırlardaki kaalar aynı özellikleri sergilemekte, bu husus Mısır’daki yerli hıristiyan halkın plastik sanatların diğer dallarında olduğu gibi mimaride de tamamen İslâm sanatını benimsediğini kanıtlamaktadır. Diğer taraftan Memlük devrinin sonlarına doğru sultanların ve

emîrlerin, inşa ettirdikleri külliyelerin programına kaa veya makat türünden divanhâneler ekledikleri, böylece dinî mimarinin, eğitim mimarisinin ve su mimarisinin yanı sıra sivil mimarinin de külliyelerin tasarımında devreye girdiği görülmektedir. Bu arada yapılmış olan Kayıtbay (1472-1473), Emîr Saîdüddin Özbek el-Yûsufî (1495) ve II. Kansu Gavri (1503-1504) külliyelerinde makatlarla kaalar cami, medrese, türbe ve sebilküttâb bölümleriyle aynı kitle içinde yer almaktadır.

Mısır’ın Osmanlı Devleti’ne katıldığı 1517 tarihinden Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın Mısır’a hâkim olduğu ve sanata o tarihlerde İstanbul’da çok sevilen Osmanlı ampir üslûbunu hâkim kıldığı XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar geçen süre içinde, az sayıda bina hariç mimarinin tamamında

Memlük üslûbu hemen aynen devam ettirilmiştir. XIX. yüzyıl öncesine ait Osmanlı saray ve konaklarında tasarımın bütünü gibi divanhânelerin iç düzeni de aynen korunmuş, ancak XVII ve XVIII. yüzyıllara ait yapılarda divanhânelerin süsleme programına, Osmanlı mimarisine has bazı unsurlar dahil edilmiştir. Bu unsurların başlıcaları, İznik ve Kütahya çinilerini taklit ederek aynı teknikle Mısır'da yapılan çiniler, Osmanlı üslûbunda natüralist kalem işleri ve Osmanlı baroğunda ortaya çıkan Batı etkili manzara resimleridir.

Kahire'de Osmanlı devrine ait sivil mimari eserleri arasında Abdülvâhid el-Fâsî Konağı (XVI. yüzyıl), halen Gayer-Anderson Müzesi olarak anılan birbirine bağlanmış Kiridliye (1631) ve Emine bint Sâlim konakları, Sühaymî Konağı (1648), Emîr Rıdvan Bey Sarayı (XVII. yüzyıl ortası), Emîr Muhammed b. Tûrân Konağı (1654), Şabşirî Konağı (XVII. yüzyıl), Mustafa Ca'fer el-Kebîr Konağı (1713), Herevî Konağı (1731), Seyyidler Konağı (1755), Misafirhane Sarayı (1779-1789), Ali Efendi el-Lebîb Konağı ile (XVIII. yüzyıl) İbrâhim Kethüdâ es-Sinnârî Konağı'nda (XVIII. yüzyıl sonları) yer alan kaa ve makatlar büyük ölçüde Memlük üslûbunu sürdürmüşlerdir.

Endülüs'te Divanhâne. İslâm dünyasının batı ucundaki Endülüs'ün saray mimarisine göz atıldığında, gerek Emevî gerekse Abbâsî devrinde başlayan ve genelde birbirlerine önemli benzerlikler arzeden Gazneli, Artuklu, Selçuklu, Memlük gibi İslâm dünyasının doğusundaki saray mimarilerinden büyük ölçüde değişik olduğu görülür. Endülüs'teki kuruluşları X. yüzyıldan geriye giden saraylar tamamen ortadan kalkmış olup haklarında pek az şey bilinmektedir. Buna karşılık Kurtuba yakınında III. Abdurrahman (912-961) tarafından inşa ettirilen Medînetüzzehrâ Sarayı hakkında kaynaklardan ve kazı buluntularından dolayı daha fazla bilgi bulunmaktadır. Vâdilkebîr (Guadalquivir) vadisine doğru alçalan setler üzerine inşa edilen bu sarayın kalıntıları arasında, önünde geniş bir teras bulunan dikdörtgen planlı yapının bir tür divanhâne olduğu tahmin edilebilir. Pâye dizileriyle sınırlandırılmış, derinliğine gelişen beş neften müteşekkil bu yapının tasarımı Kurtuba Ulucamii'ni andırır. Buluntular arasında, duvar kaplaması olarak kullanıldığı anlaşılan oymalı taş levhalar dikkati çekmekte, bu tezyinî levhaların içerdiği akantus ve asma dalı motifleri Kasrü'l-Müşettâ'nın giriş cephesindeki süslemeleri hatırlatmaktadır.

Endülüs'te XIV-XV. yüzyıllarda hüküm süren Benî Ahmer (Nasrî) hânedanından I. Yûsuf ve halefi V. Muhammed'in başşehir Gırnata'da inşa ettirdikleri ünlü Elhamra Sarayı, İslâm hâkimiyetinin sonuna doğru Batı İslâm mimarisinin ulaştığı doruğu temsil eder. Doğudaki İslâm saraylarında görülmeyen, ancak biraz Topkapı Sarayı'nı hatırlatan asimetrik yerleşim planlı Elhamra Sarayı'nın "Elçiler Salonu" denilen divanhânesi, dışarıdan bakıldığında kompleksin en yüksek binası olan Comares Kulesi'nin içinde yer almaktadır. 18 m. yüksekliğinde ve 3 m. kalınlığındaki duvarlar içten sedir ağacından yapılmış oymalı bir kubbeyle, dıştan kiremitli çatıyla örtülüdür. Birer küçük oda görünümündeki dokuz pencerenin açıldığı duvarlar, sırlı çiniler ve çeşitli renklere boyanmış alçılarla süslüdür. Girişin karşısına taht eyvanı yerleştirilmiş, yan duvarlara da taht ile uyum sağlayacak biçimde Endülüslü İbn Zemrek'in birer kasidesi yazılmıştır.

Hint-İslâm Sanatında Divanhâne. İslâm mimarisinin doğu sınırını teşkil eden Hindistan'da Bâbürlü hükümdarlarının inşa ettirmiş olduğu Fetihpûr Sikri ve Delhi'deki devâsâ saray komplekslerinin mimari programlarında Dîvân-ı Âm ve Dîvân-ı Hâs olarak adlandırılan iki tür divanhânenin yer aldığı görülür. Dîvân-ı Âm, hükümdarların başkanlığında devlet ricâlinin toplandığı, ülkenin idaresine dair meselelerin konuşulduğu, halkın da icabında huzura çıkarak hacetlerini arzedebildiği bir mekândır. Dîvân-ı Hâs ise hükümdarın, fikirlerine değer verdiği ileri gelen âlimlerle ve sûfîlerle özel görüşmeler yapabilmesi için düşünülmüştür. Ekber Şah'ın (1556-1605) kurduğu Fetihpûr Sikri şehrindeki sarayda bulunan ve Türk-Moğol ustalarının İran ve Orta Asya'dan getirdikleri mimari unsurlarla yerli Hint mimari mirasının özgün bir sentezini sergileyen Dîvân-ı Hâs, yalnız İslâm mimarisinde değil dünyada eşi olmayan bir tasarıma sahiptir. Bütünüyle kesme taştan ve iki katlı olarak inşa edilen yapı, köşeleri dört ana yönü gösterecek şekilde kare bir taban üzerine oturtulup dışarıya ve içeriye açılan galerilerle çepeçevre sarılmıştır. İçeride, galerilerin kuşattığı iki kat yüksekliğindeki kare mekânın merkezinde sekizgen kesitli yekpâre bir sütun yükselmekte, üzerine tahtın yerleştirildiği kıvrımlı konsollarla desteklenmiş yuvarlak platform bu sütuna oturmakta ve çevrede yer alan galerilerin dört ana yöndeki köşelerinden gelen dört köprü platforma ulaşmaktadır. Galerilerin oldukça sade tutulmasına karşılık merkezdeki sütunun yüzeyi geometrik ve nebatî motiflerle yoğun biçimde bezenmiş,

galeriler ve köprüler şebekeli korkuluklarla sınırlandırılmıştır. Mekânı örten kaburgalı tekne tonozun ortasına, yapının merkezini üst yapıya yansıtan sarkıtlı bir göbek yerleştirilmiş, söz konusu tonoz dışarıdan basamaklı bir çatı ile örtülerek köşelerine de “cihâr tâk” (çar-tâk, çardak) şeklinde tasarlanmış kubbeli birer küçük köşk oturtulmuştur.

Fetihpûr Sikri Sarayı’ndaki Dîvân-ı Hâs’ta görülen bu tasarımın özünde -yapıdaki mimari unsurlarda olduğu gibi-bir yandan İslâm öncesi İran ve Türk, öte yandan eski Hint kozmolojilerine bağlanan sembollerin yer aldığı anlaşılmaktadır. Dünyanın eksenini sembolize eden

merkezî sütunun üzerinde (yani dünyanın merkezinde) Ekber Şah oturmakta ve dört yönden gelen yollar onun makamına çıkmaktadır. Ekber Şah’ın bu sarayı inşa ettirdiği yıllarda, Dîn-i İlâhî adı altında, bütün dinlerin yeni bir sentezinden hareketle cihanşümul bir din kurmaya kalkıştığı ve kendini yarı tanrı gördüğü düşünülürse (bk. EKBER ŞAH) “ibadethâne” olarak da adlandırılan bu divanhânenin kendine özgü tasarımı daha iyi anlaşılır. Şeriata bağlılığıyla bilinen Şah Cihan (1628-1657) tarafından Delhi’de 1638’de inşasına başlanan Kırmızı Kale adındaki müstahkem sarayın Dîvân-ı Hâs’ı ise avlulu ve revaklı tasarımıyla Fetihpûr Sikri’dekinin sıra dışı görünümünden tamamen uzak, geleneklere uygun bir mimari niteliktedir.

Osmanlılar’da Divanhâne. İslâm dünyasındaki emsalinden oldukça farklı özellikler arzeden Osmanlı saray mimarisi ve bu arada divanhâneler hakkında bilinenler Fâtih Sultan Mehmed devrinden geriye gitmemektedir. Çünkü ilk Osmanlı sarayı olan Bursa Sarayı bütünüyle ortadan kalkmıştır ve hakkında pek az bilgi bulunmaktadır. Osmanlı saray mimarisi tarihinde özellikleri tesbit edilebilen ilk divanhâne, Edirne Sarayı’ndaki (bk. SARÂY-ı CEDÎD) “Kum Meydanı” veya “Cihannümâ Meydanı” denilen ikinci avluda, Fâtih Sultan Mehmed’in 1451-1452 yıllarında inşa ettirdiği Cihannümâ Kasrı’nda bulunmaktadır. Edirne Sarayı’nın bütünü gibi bu kasır da 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında harap olmuş, günümüze ancak bazı duvar kalıntıları gelebilmiştir. Ortaçağ Avrupa şatolarının etkisi hissedilen kasrın ortasında, güney cephesindeki cümle kapısından geçilen kare planlı bir sofa yer alıyor, yanlarındaki Hırka-i Saâdet Dairesi ile hünkârın ikametine mahsus odalara açılan kapılardan daha büyük olan

karşıdaki kapıyla da "taht-ı hümâyun divanhânesi"ne giriliyordu. Kaynaklardan tahtın, çevresi çini levhalarla kaplı kapının karşısına gelen duvarın eksenine, oymalı korkuluklarla sınırlandırılan ve üç basamakla yükseltilen kısma yerleştirilmiş olduğu öğrenilmektedir. Nakledildiğine göre sâyeban şeklinde tasarlandığı anlaşılan tahtın üstünü, köşelerde yükselen sütunların taşıdığı ve süslü bir alemin taçlandırdığı kubbe örtmekteydi. Ceviz ağacından yapılan taht fildişi, bağa ve sedef kakmalarla göz alıcı biçimde süslenmişti; kubbenin içi yeşil bir kumaşla kaplı idi ve pencerelerde aynı renk kumaştan perdeler bulunuyordu. Yanlardan, aynı boyutlarda ve simetrik konumda biri hazinedar ağaya, diğeri silâhdar ağaya mahsus iki mekânla kuşatılmış olan divanhânenin batı duvarında bir ocak yer alıyordu.

Edirne Sarayı'ndaki Arz Odası ile Kubbealtı'nı da birincisinde hükümdar tarafından elçi heyetleri ve mülkî, askerî, ilmî ricâlin bayram tebrikleri kabul edildiği, ikincisinde Fâtih Sultan Mehmed devrine kadar hükümdarın, daha sonraları vezîriâzamın başkanlığında Dîvân-ı Hümâyun toplandığı için birer divanhâne olarak değerlendirmek gerekir. Fâtih Sultan Mehmed tarafından inşa ettirilen Arz Odası, zaman içinde birçok onarım ve değişiklik geçirmiş olmasına rağmen özgün tasarımını büyük ölçüde koruyabilmişti. Sarayın ikinci avlusuna geçit veren Bâbüssaâde'nin hemen arkasında ve bu kapı ile aynı eksende bulunan Arz Odası'nın kurşun kaplı ahşap çatısı Bâbüssaâde'nin duvarına kadar ilerleyerek aradaki boşluğun üstünü kapatıyordu. Çepeçevre ahşap direkli bir galerinin kuşattığı, dikdörtgen planlı bir mekân olan Arz Odası'nın girişi Bâbüssaâde yönündeki köşede bulunmakta, bunun karşısında aynı eksende diğer bir kapı, kapıların yanında ikişer pencere, içeri girince solda iki dolap nişi ile kuşatılmış bir ocak, sağda helâ-abdestlik mekânları, sol dip köşede ise sâyeban biçiminde taht-sedir yer almaktaydı. Mekânı dışarıdan ahşap çatı, içeriden kubbe örtüyordu. Kubbenin yüzeyi, gülkurusu zemin üzerine fîrûze renkli şemselerle ve karanfil, lâle gibi çeşitli bitkisel motiflerle süslenmişti ve duvarları da nakışlı derilerle kaplı ahşap levhalar örtüyordu. Kapı ve pencere kanatlarının dıştan sedef kakmalı, içten çuha kaplı olduğu ve IV. Mehmed devrindeki bir onarımda duvarlardaki levhaların sökülerek yerine çini kaplandığı bilinmektedir. Ocağın Osmanlı baroğu üslûbunu yansıtan alçı davlumbazı, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında veya XIX. yüzyılın başlarında yenilenmiş olmalıdır. Kubbealtı ise Divan Kapısı'ndan girilen ve

“Divan Meydanı” denilen üçüncü avluda yer almaktaydı. Hangi tarihte inşa edildiği kesin biçimde bilinmemekte, ancak XVIII. yüzyılın ikinci yarısında önemli onarımlar geçirdiği anlaşılmaktadır. Dikdörtgen planlı ve içeriden kubbe, dışarıdan ahşap çatı örtülü mekân olduğu, on iki adet ahşap direğe oturan barok üslûpta kemerlerden müteşekkil bir revakla donatıldığı, girişin karşısındaki duvarda da Fâtih devrinde ihdas edilen usul gereğince hünkârın görünmeden divan toplantılarını takip edebildiği kafesli bir pencerenin bulunduğu bilinmektedir.

İstanbul Topkapı Sarayı’ndaki birçok ana bina gibi Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan Arz Odası konumu, tasarımı ve iç düzenlemesi açısından tamamen Edirne Sarayı’nın Arz Odası’na benzemektedir. Aynı şekilde Bâbüssaâde’nin arkasında bulunan bu mekânın başlangıçta etrafını kuşatan ahşap direkli galeri, yerini III. Mehmed devrinde devşirme sütunları, mukarnaslı başlıkları ve sivri kemerleriyle bugünkü revaka bırakmış, taht-sedir ve madenî ocak yaşmağı dışında kalan bütün iç aksamı ile göz alıcı özgün süslemeleri de 1857’deki yangında ortadan kalkmıştır; bunların yerine daha sonra ampir üslûbunda oldukça sıradan bir tezyinat yapılmıştır.

Topkapı Sarayı’nda günümüzde görülen Kubbealtı, Fâtih Sultan Mehmed’in inşa ettirdiği eski divanhânenin yeterli olmaması üzerine XVI. yüzyılın başlarında yaptırılmıştır. Sarayın ikinci avlusunda sol dip köşede yer alan Kubbealtı, arka arkaya sıralanan kare planlı ve kubbeli üç birimden meydana gelir. Söz konusu birimler, avlunun bulunduğu güney ve doğu yönlerinde, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında bugünkü şeklini alan bir revakla kuşatılmıştır. Süslemeli bir ahşap tavanın örttüğü geniş bir saçakla donatılmış olan bu revakın yerinde daha önce yalnızca geniş saçakların bulunduğu bilinmektedir. Bu birimlerden en öndeki divan toplantılarının yapıldığı asıl Kubbealtı, ortadaki Dîvân-ı Hümâyun Kalemi, arkadaki vezîriâzam dairesidir. Kubbealtı, batıda hareme dahil olan ve kule şeklinde tasarlandığı için “Kule Köşkü” adıyla anılan Adalet Kasrı’na bitişmekte ve iki geniş sivri kemerle revaka, aynı türde bir kemerle de Dîvân-ı Hümâyun Kalemi’ne açılmaktadır. Adalet Kasrı’na bitişik duvarın ekseninde kafesli hünkâr penceresi yer almaktadır.

Topkapı Sarayı’nın Harem Dairesi’nde yer alan, padişahın huzurunda

mûsikili ve rakslı eğlencelerin yapıldığı Hünkâr Sofası da resmî sıfatı bulunmayan bir tür harem divanhânesi olarak kabul edilebilir. XVI. yüzyılın sonlarında inşa edildiği anlaşılan bu mekân, kare planlı esas sofa ile yanlarındaki eyvanımsı iki birimden

meydana gelmektedir. Asıl sofa pandantifli bir kubbeyle örtülmüş, kuzeydoğu köşesine hünkârın oturduğu sâyebanlı taht-sedir yerleştirilmiş, duvarlar birer çeşmeyle donatılmıştır. Hünkâr Sofası'nın, harem kitlesiyle kuşatılmamış olan ve dışarıdan ışık alabilen kuzey yönündeki eyvanının üzerine "şirvan" tabir edilen bir asma kat yapılmıştır. Buradaki zemin katın sultanlarla kadınefendilere, fevkanî şirvanın ise hânende ve sâzendelere tahsis edildiği bilinmektedir. Tasarım itibariyle klasik üslûba bağlanan Hünkâr Sofası'nın duvarlarında, üst yapısında ve şirvan bölümünde görülen yoğun süslemenin çoğunluğu XVIII. yüzyılın ikinci yarısına ait olup barok ve rokoko üslûplarını yansıtmaktadır.

Osmanlı saray mimarisindeki divanhânelere topluca göz atıldığında, bir yandan Türkistan-Horasan-İran-Anadolu ekseninde gelişen Türk-İslâm mimarisinin çeşitli ekollerinde, öte yandan bu eksenin dışında kalmasına rağmen Türk-İslâm mimarisindeki gelişmelerden büyük ölçüde etkilenen Memlük mimarisinde sivil tasarımın bel kemiğini oluşturan merkezî sofalı ve dört eyvanlı şemanın değil, seferler sırasında resmikabullerin yapıldığı otağ-ı hümâyunları hatırlatan tek kubbeli yekpare mekânların tercih edildiği dikkati çekmektedir. Osmanlı saraylarının, belirli bir hiyerarşik düzen içinde kurulmuş çeşitli çadırları andıran kendine özgü yerleşim düzeniyle divanhânelerin bu özelliği arasında ilişki bulmak, her ikisini de Osmanlı düzeninde ve devlet teşrifatında varlığı hissedilen "gaziyân" geleneğine bağlamak mümkün görünmektedir. Ancak merkezî sofalı ve eyvanlı tasarım şeması unutulmamış, sivil mimari geleneğinde resmî nitelikli saray divanhâneleri dışında gerek sarayların bünyesindeki köşk ve kasırların, gerekse konak ve yalı türünden geniş kapsamlı meskenlerin divanhânelerinde XX. yüzyıla kadar yaşamaya devam etmiştir. Hânedanın kullanımına mahsus kasır ve köşklerden verilebilecek en seçkin örnekler şunlardır: Topkapı Sarayı'nda Çinili Köşk (1472-1473), Yalı Köşkü (1592), Revan Köşkü (1635), Bağdat Köşkü (1638), Sepetçiler Kasrı (1643) ve Darphâne Köşkü (1832); Tersane (Aynalıkavak) Sarayı'nda Has Oda Kasrı ile (I. Ahmed devri) Hasbahçe Kasrı (1791-1792); Edirne Sarayı'nda Sultan

Mehmed Kasrı ile (1661) Kum Kasrı (1667); Beşiktaş Sarayı'nda Çinili Köşk (1679-1680), Eski Çırağan Sarayı'nda Yalı Köşkü (1719), Sâdâbâd Sarayı'nda Kasr-ı Neşât (1723), Eski Küçüksu Kasrı (1751), Bebek Kasrı (1725-1726 ve 1784), Defterdarburnu Neşetâbâd Sarayı'nda Selâmlık Köşkü (XVIII. yüzyıl sonları). Ayrıca Anadoluhisarı'nda Amcazâde Hüseyin Paşa Yalısı (1699), Kanlıca'da Yalı Köşkü (XVIII. yüzyıl), Bebek'te Köçeoğlu Yalısı (XVIII. yüzyılın ilk çeyreği), Emirgân'da Şerifler Yalısı (1782-1785 civarı), XVIII. yüzyıl yapısı olan Anadoluhisarı Yasinci Yalısı ile Kandilli Kıbrıslı Yalısı ve XIX. yüzyılın başlarına tarihlenen Bebek Ârifî Paşa Yalısı ile Kuruçeşme Edhem Paşa Yalısı bu arada zikredilebilir. Bunlardan başka yine İstanbul ile Anadolu ve Rumeli'de birçok konak ve yalıda da bu tür divanhânelere rastlanmaktadır. Geniş bir coğrafyaya yayılmış olan bütün bu yapıların divanhânelerinde, kapalı avlu geleneğine bağlanan merkezî sofanın kare, dikdörtgen veya sekizgen planlı ve özellikle erken tarihli örneklerde kubbeli tasarlandığı, bazı çatılı yapılarda da içten bağdâdî kubbelerle örtüldüğü, bir kısım örneklerde ise sofa kubbesinin aydınlık feneriyle donatılarak kapalı avlu fikrinin vurgulandığı görülür. Sofaya açılan eyvanların bir kademe yükseltilerek sedirlerle, dolap nişleriyle ve iki sıra pencerelerle donatıldığı bu divanhânelerde kâh sofanın merkezindeki fıskıyeli bir havuzla, kâh duvarlardaki selsebillerle, bazan da havuz-selsebil manzumeleriyle su unsuruna da yer verilmiştir. Topkapı Sarayı'ndaki Revan ve Bağdat köşkleri gibi günübirlik kullanıma mahsus bazı yapılarda tasarımın hemen tamamı merkezî bir sofa ile buna bağlanan dört eyvandan ibaret olmakta ve bu durum dışarıdan da algılanabilmektedir. İçinde ikamet edilen geniş kapsamlı yapılarda ise söz konusu şemanın merkezindeki sofa, yer aldığı katın tasarımında odak noktasını oluşturmakta, eyvanların arasına oturtulan odaların kapıları bu sofaya açılırken birden fazla katlı yapılarda eyvanlardan birinin içine merdiven yerleştirilmektedir. Böylece geleneksel Osmanlı evinde çok defa yapıyı enine katederek iki tarafa da cephe verdiği için "zülvecheyn" denilen eyvanlı sofalar, kalabalık kabullerin yapıldığı divanhâneler olmanın dışında meskenin dağılım merkezi olma özelliğini de taşırlar.

Osmanlı mimarisinde XVIII. yüzyılın ikinci çeyreğinde baş gösteren Batı menşeli barok etki, dinî mimaride -İstanbul Kocamustafapaşa'daki Küçük Efendi Tekkesi'nin beyzî planlı cami-tevhidhânesi gibi bir istisna dışında-

mekân tasarımına hemen hiçbir katkıda bulunmamış, ancak mimari unsurlarda, süsleme programında ve cephe tasarımında kendini hissettirmiştir. Buna karşılık Osmanlı baroğunun olgunluk çağı olan XVIII. yüzyılın son çeyreği ile XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde, sivil mimaride barok üslûbun alâmet-i fârikası olan beyzî mekân eğilimi birçok divanhânenin tasarımına yansımıştır. İstanbul, Anadolu ve Rumeli'de tesbit edilen bu tür sofa-divanhâne örneklerinin çoğunda dikdörtgen planın yerini beyzîye bıraktığı, daha az sayıdaki örnekte de kareden daireye geçildiği görülür. Genellikle üst katta yer alan sofa-divanhânelerin üzeri çatı altında gizlenen basık beyzî bağdâdî kubbelerle örtülmüş ve bu örtü merkeze oturtulan beyzî bir göbekten eteklere doğru gelişen ışınsal süslemelerle bezenmiştir. Sarayburnu sahilinde 1790'dan az önce inşa edildiği anlaşılan Topkapı Sarayı Şevkiye Köşkü'nün divanhânesi büyük bir ihtimalle bu türün ilk örneğidir. İstanbul'daki diğer hânedan yapılarından Bebek Nisbetiye Kasrı (XVIII. yüzyıl sonları), Acıbadem'de Hünkâr İmamı

Köşkü olarak tanınan av köşkü (III. Selim veya II. Mahmud devri), Kâğıthane'de Çadır Köşkü (1815-1816), Üsküdar Şerefâbâd Kasrı (1816) ve Topkapı Sarayı Gülhane Kasrı da (II. Mahmud devri) beyzî sofa-divanhânelidir. Aynı plan özelliği Çengelköy'deki Sâdullah Paşa Yalısı (XVIII. yüzyılın son çeyreği), aynı semtin sırtlarındaki Köçeoğlu Köşkü (1800 civarı), Beylerbeyi'ndeki Hasib Paşa Yalısı (II. Mahmud devri) ve Kanlıca'daki Prenses Rukiye Yalısı (XIX. yüzyıl) gibi yapılarda da görülür. Bununla birlikte Abdülmecid'in cülûsundan (1839) itibaren yapıların iç ve dış görünümlerine tamamen hâkim olan Batılı havanın gerisinde Tanzimat devri saray, kasır ve köşklerinde geleneksel merkezî sofalı ve eyvanlı divanhânelerin de yaşatıldığı farkedilmektedir. Hânedan yapılarından verilebilecek örneklerin başında Abdülmecid'in yaptırdığı Dolmabahçe Sarayı (1855) gelir. İlk bakışta plan şemasını algılamaya engel olan Batı menşeli yoğun süslemeye rağmen dikkat edildiğinde, sarayın harem ve selâmlık bölümlerindeki bir cephesi denize, diğer cephesi arka bahçeye açılan merkezî sofalı ve dört eyvanlı çeşitli mekânların aslında birer zülvecheyn divanhâne oldukları görülmektedir. Sarayın en büyük ve en yüksek tavanlı birimi olan Muayede Salonu ise aynı zamanda bütün Tanzimat devri saray mimarisinin en muhteşem divanhâne örneğini teşkil etmektedir. Bundan başka Abdülaziz'in yaptırdığı Beylerbeyi Sarayı (1865), Yıldız Sarayı Büyük Mâbeyn Köşkü (1866) ve Çırağan Sarayı

(1871), ayrıca yine Tanzimat devri yapıları olan Salıpazarı ve Arnavutköy'deki Çifte Sultan sarayları, Ortaköy'de Fatma Sultan Sarayı, V. Murad'ın Kurbağalıdere'de ve Kayışdağı yolunda bulunan köşkleri, geleneksel sofa-divanhâne tasarımının görülebildiği diğer örneklerdir. Bunlar arasında Yıldız Sarayı Büyük Mâbeyn Köşkü'nün zemin katında, divanhâne eyvanlarından biriyle bağlantılı olan havuzlu ve selsebilli salon, su unsurunun Osmanlı saltanatının son günlerine kadar saray mimarisinde canlı tutulduğunu kanıtlamaktadır. Bunlardan başka İstanbul Horhor'daki Subhi Paşa Konağı ve Kahire'deki Hidiv İsmâil Paşa'nın yaptırdığı Gize Sarayı gibi Tanzimat devri saraylarını örnek alan birtakım yapılarda da aynı özellik göze çarpmaktadır.

Türk-İslâm sivil mimarisinde, çok defa divanhâne niteliğindeki kapalı (iç) sofaların görüldüğü mesken tipinin yanında "açık sofalı" veya "dış sofalı" denilen diğer bir mesken tipi daha bulunmaktadır. Bu tür meskenlerde avluya açılan, bulunduğu yöreye göre ya ahşap direkli sundurmalarla ya da kâgir taşıyıcılı (sütun/pâye) revaklarla örtülen sofalar yer alır. Diğer mesken tipinde olduğu gibi bunlarda da söz konusu sofalar, mekânlar arasında bağlantıyı sağlamanın yanı sıra sedirli eyvanlarla ve icabında avluya doğru çıkma yapan köşk-sekilerle donatılarak misafirlerin kabul edildiği divanhâne niteliğiyle değerlendirilmektedir. Edirne Sarayı'ndaki Kum Kasrı gibi sınırlı sayıda örnekte kapalı ve açık divanhâneler, kışlık ve yazlık olarak kullanılmak üzere aynı yapının bünyesinde yer alabilmektedir. İster iç sofalı ister dış sofalı olsun tipik Osmanlı meskenini belirleyen bu tasarım İstanbul'un dışında bütün imparatorluk sathına yayılmamış, ancak Anadolu'nun güneydoğu bölgesi dışında kalan kesimlerinde, Rumeli'de ve Ege adalarında birtakım mahallî farklara rağmen ana hatlarıyla uygulanmıştır. Buna karşılık Güneydoğu Anadolu, Irak, Suriye, Filistin, Hicaz, Yemen, Mısır, Trablusgarp ve Tunus gibi, başşehre uzaklığının yanı sıra kültürel kimliklerinin de çok farklı olmasından dolayı Osmanlı kültürünü ve hayat tarzını derinliğine benimseyememiş yörelerde daha önceki sivil mimari (Zengî, Eyyûbî, Memlük vb.) geleneklerinin sürdürüldüğü, bu arada divanhâne tasarımında da değişik çözümlerin yaşatıldığı görülmektedir. Ancak malzemede, yapı tekniğinde, oranlarda, cephe düzeninde ve süslemelerde göze çarpan ayrılıklara rağmen bu yörelerdeki Osmanlı dönemine ait geniş kapsamlı meskenlerin divanhânelerinde, Ortadoğu'da ve Kuzeybatı Afrika'da daha önce

kökleşmiş olan merkezî sofalı ve eyvanlı şemanın yaşatılması sonucu ortaya çıkmış birtakım paralelliklerin bulunduğu da sezilmektedir. Örnek olarak yukarıda temas edilen Kahire kasır ve konaklarından başka Tunus'ta Osmanlı devrinde inşa edilen saray ve konaklar gösterilebilir. Bu yapılarda divanhâneler revaklı avlunun çevresine yerleştirilmekte ve kare veya dikdörtgen bir sofa ile bunu kuşatan üç eyvandan meydana gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Saladin, l'Alhambra de Grenade, Paris 1926, s. 4-5, lv. 14-19; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 46; A. Süheyl Ünver, Edirne'de Fatih'in Cihannüma Kasrı, İstanbul 1953; Rifat Osman, Edirne Sarayı (nşr. A. Süheyl Ünver) (Ankara 1957), Ankara 1989, s. 67-81; R. Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul 1960, s. 69-72; a.mlf., "Arz Odası", İst.A, II, 1078-1082; K. Otto-Dorn, l'Art de l'Islam, Paris 1964, s. 40-60, 67-72, 78-84, 103-106, 108-110, 121-122, 126-129, 140, 169-177, 186, 196-197; J. Revault, Palais et demeures de Tunis (XVIe et XVIIe siècles), Paris 1967, s. 93-332; a.mlf. – B. Maury, Palais et maisons du Caire du XIVe au XVIIIe siècle, Paris 197-583, I, 1-101; II, 1-81; III, 1-170; IV, 1-98; Sedad Hakkı Eldem, Türk Evi Plan Tipleri, İstanbul 1968, s. 31-214; a.mlf., Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1974, I, 2-86, 173-207, 251-318, 335-357; II, 8-14, 28-60, 125-180, 210, 213-229, 238-258, 275-281, 289-305, 311-354, 361-394, 399-402, 423-428, 444-447; a.mlf., Türk Evi: Osmanlı Dönemi, İstanbul 1984-87; a.mlf. – Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimari Araştırma, İstanbul 1981, s. 70-71, 74, 82-83, lv. 38-43, 67-68, 127-130; A. Volwahsen, Islamic Indian, Fribourg 1970, s. 24-25, 38, 130-140; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III-IV, s. 241-262, 715, 736-755; J. Sourdel-Thomine – B. Spuler, Die Kunst des Islam, Berlin 1973, s. 207, 210-212, 218-221, 223-225, 227-280, 294-295, 315-320, lv. XIV, XL, XLI, 33, 51, 58, 124, 286; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehircilik ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 215-246; Ara Altun, Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 215-223; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, New York 1978, II, 261-263 ve tür.yer.; Kemâleddin Sâmih, el-İmâretü'l-İslâmiyye fî Mısr, Kahire 1983, s. 65-79;

C. Lo Jacono, “l’Espagne musulmane”, Histoire et civilisation de l’Islam en Europe, Verona 1983, s. 38-77; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 42, 47-52, 89, 187-192, 292-297; a.e., Ankara 1990, s. 41-47, 299-306; a.mlf., “Diyarbakır Sarayı Kazısından İlk Rapor”, Türk Arkeoloji Dergisi, II/2, Ankara 1962, s. 10-18; Rüçhan Arık, “Kubad-Abad Kızkalesi Kazısı”, V. Kazı Sonuçları Toplantısı (İstanbul 1983), Ankara 1984, s. 301-307; a.mlf., “Kubadabad 1984 Yılı Çalışmaları”, VII. Kazı Sonuçları Toplantısı (Ankara 1985), Ankara 1986, s. 651-656; a.mlf., “Kubad-Abad 1985 Yılı Çalışmaları”, VIII. Kazı Sonuçları Toplantısı II (Ankara 1986), Ankara 1987, s. 303-314; a.mlf., “1986 Yılı Kubad-Abad Kazısı”, IX. Kazı Sonuçları Toplantısı II (Ankara 1987), Ankara 1988, s. 351-364; a.mlf., “1987 Yılı Kubad-Abad Kazısı”, X. Kazı Sonuçları Toplantısı II (Ankara 1988), Ankara 1989, s. 401-420; a.mlf., “1988 Yılı Kubad-Abad Kazısı Çalışmaları”, XI. Kazı Sonuçları Toplantısı II (Ankara 1989), Ankara 1990, s. 371-382; Semavi Eyice, Topkapı Sarayı, İstanbul 1985, s. 16-17; C. Necipoğlu, Architecture, Ceremonial and Power. The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, New York 1991, s. 53-69; Mehmed Refik, “Arz Odası”, TOEM, V (1332), s. 110-116; D. Schlumberger, “Les fouilles de Laskhari Bazar. recherches archéologiques sur l’époque Ghaznevide”, Afganistan, IV (1949), s. 33-34; a.mlf., “Le Palais Ghaznevide de Laskhari Bazar”, Syria, XXIX, Paris 1952, s. 251-270.

M. Baha Tanman

DİVANÎ

(دیوانــی)

Osmanlı idarî teşkilâtında özellikle resmî yazışmalarda kullanılmak üzere geliştirilen bir yazı çeşidi.

Osmanlı Devleti'nde Dîvân-ı Hümâyun'da alınan kararlar, yazışmalar, fermanlar, berat, menşur, biti, buyruldu, hüküm, misal, tevkī', yarlık, nişan, vakfiye ve i'lâm gibi resmî yazılar bu hatla yazılırdı. "Divana mahsus" anlamına gelen bu yazı çeşidi sadece divanda yazıldığı için bu adı almıştır. Bazı rivayetlerde, divan kâtiplerine bu hattı divan dışında yazmayacaklarına dair yemin ettirildiği belirtilmektedir. Osmanlılar'da divanîye "hatt-ı çep", hattatına da "çepnüvîs" denirdi. Divanî, harf karakterlerinden anlaşıldığına göre XI-XII. yüzyıllarda İran'da doğmuş ve XVI. yüzyıla kadar divanlarda kullanılmış olan ta'lik yazısından alınan ilham üzerine Türk hattatları tarafından icat edilmiştir. Nitekim hat konusunda önemli ilk kaynaklardan olan Ṣubḥu'l-aʿşâ ve Câmiʿ-i Mehâsin'de (XV. yüzyıl) bu adda bir yazı çeşidinden bahsedilmemektedir. Fâtih Sultan Mehmed devrinden kalmış olan örneklere bakılırsa divanînin bu tarihten önceki bir dönemde meydana çıkmış olduğu anlaşılır. Fâtih devrine ait divanîlerin sade olmasına karşılık sonrakilerin oldukça tekâmül ettiği görülmektedir. Araştırmacı Nâcî Zeynüddin, divanîdeki süslerin Mâverâünnehir'deki Türkler tarafından Çin yazısından alındığını ve bunun Osmanlılar'a kadar geldiğini ileri sürüyorsa da (Muṣavverü'l-ḫaṭṭi'l-Arabî, s. 380) bu doğru değildir; zira divanîde süs yoktur.

Menâkıb-ı Hünerverân, divanî hattını İran'da güzel yazan hattatlar arasında Hüseyin Baykara, Molla Kâtib Hudâdâd, Molla İdrîs Münşî, Mevlânâ Kasım ve İbrâhim Münşî'yi zikretmektedir.

İstanbul'da Matrakçı Nasuh, Baba (Bâlî) Yûsuf, Amasya'da II. Bayezid'in malî işlerine bakan Tâcî Bey, Acem üslûbunu değiştererek divanî yazısının kaidelerini ortaya koyan ve bu yazıyı güzelleştiren hattatların öncüleri olarak kabul edilmektedir. II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim'in nişancısı

Tâcîzâde Câfer Çelebi de divan kitâbetinde çığır açmış, tuğraî ve divanî yazılarını ıslah etmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında iki defa reîsülküttâblık görevi yapmış olan Tâczâde Mehmed Çelebi ve onun yetiştirdiği Saf Muslî Çelebi, Ayn Ali Çelebi, Hüdhüd Ali, divanî yazısının gelişmesinde rol oynayan hattatlardandır. XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllarda olgunlaşmaya devam eden divanî, tam nisbetlerine ve sanat değerine XIX. yüzyılda Dîvân-ı Hümâyun ve Bâbıâli kalemlerinde, buradan yetişen usta hattatlar elinde ulaşmıştır. 1928 yılına kadar kullanılmış olan bu yazı çeşidi harf inkılâbından sonra ortadan kalkmış, ancak son devrin bazı meşhur hattatları elinde az da olsa celî-divanî levhalarda yaşamaya devam etmiştir.

Divanînin kendine has harf şekilleri vardır. Ayrıca gizliliği korumak ve tahrifatı önlemek maksadıyla harfler ve kelimeler birbirine çok yakın yazılır. Bu yazının özellikleri şöyle sıralanabilir: Satırların son kısımları sivri bir uç şeklinde yukarıya doğru yükselir ve her satırın sonunda sözün bittiğini gösteren bir işaret yukarıdan aşağıya doğru çekilir. Diğer yazıların aksine harfler ve kelimeler ayağa kalkmış bir durumda olup sola doğru eğik bulunurlar. Yatay kısımlar da aynı şekilde sağdan sola doğru eğiktir. Ayrıca harfler öne doğru kıvrılmış vaziyettedir. (ح، س، ص، ع، ق، ك، ل، م، ن، ى) gibi harflerin çanak görünümündeki alt kısımları soldan sağa doğru gerilemiş, (ا، د، ر، و) gibi harfler kendinden sonra gelen harflerle birleşmiştir. Harfler ve kelimeler âdeta birbirine bitişikmiş gibi aralarında mesafe bırakmadan yazılır ve satır sona yaklaşınca satır çizgisinden yükselmeye başlarlar.

Bu özellikleriyle bir azamet hissi uyandıran divanî hattı, daha ilk yazılmaya başlandığı çağdan itibaren bütün Osmanlı ülkesinde kullanılmıştır. Bugün de İran, Afganistan ve Pakistan gibi doğu müslüman ülkeleri müstesna bütün Arap ülkelerinde çok çeşitli yerlerde ve yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu sebeple divanî, Kahire’de Medresetü tahsîni’l-hutûti’l-Arabî’de bu müessesenin kuruluşundan beri öğretilmektedir. XX. yüzyılın başında Mustafa Bek Gazlân (ö. 1938) bu yazıyı en güzel yazan hattatlardan biriydi. Hatta bundan dolayı divanî Mısır’da bazan “hattu Gazlânî” adıyla da anılmıştır.

Divanînin “celî-divanî” ve “divanî kırması” olmak üzere iki çeşidi daha vardır. Bu hattın, süratle yazıldığında bazı kaidelerine pek dikkat edilmeden yazılan şekline divanî kırması denir. Divanîye nisbetle birleşik şekillerinin

daha fazla olması ve bazı harflerin tam olarak yazılmaması dolayısıyla okunması ayrı bir alışkanlık isteyen divanî kırmasının çok karışık olanları yanında oldukça okunaklı olanları da vardır. Sanat tarafı olmayan bu yazı daha ziyade mühimme defterlerinde kullanılmıştır. Divanî ve celî-divanî birbirine çok yakın yazılar olduğundan birini yazan bir hattat diğerini de kolaylıkla yazabilmektedir. Bu yazıların altına imza atma âdeti olmadığından eski devirlere ait divanî ve celî-divanî hattatları hakkında çok az bilgi vardır. Son devirde yaşayan hat ustalarına dair ise oldukça geniş bilgi bulunmaktadır (bk. İbnülemin, tür.yer.). Bu türün en tanınmış hattatları Mümtaz Efendi

(ö. 1871), Vahdetî Efendi, Mehmed Şefik Bey, Nâsıh Efendi, Ferid Bey, Mehmed İzzet Efendi, Sâmi Efendi, Kâmil Akdik, İsmail Hakkı Altunbezer, Mustafa Halim Özyazıcı ve Hamit Aytaç'tır (ö. 1982). Bunlar aynı zamanda celî-divanîde de usta sanatkârlardı.

BİBLİYOGRAFYA

Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 60, 61; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 145, 396; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1306, s. 256; Tâhir el-Kürdî, Târîhu'l-hatti'l-Arabî ve âdâbüh, Kahire 1358/1939, s. 113, 446; Mahmud Yazır, Eski Yazıları Okuma Anahtarı, İstanbul 1942, s. 129; Ayverdi, Fâtih Devri Hattatları, s. 54; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 98, 105, 122, 167, 172, 359, 388, 438, 729, 783; Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Türklerde Yazı Sanatı, Ankara 1958, s. 66; a.mlf., Türk Plastik Sanatları, Ankara 1971, s. 114; a.mlf., "Türk Yazılarının Tedkikine Medhal", DİFM, III/5-6 (1926), s. 133; Nâcî Zeynüddin, Musavverü'l-hatti'l-Arabî, Bağdad 1388/1968, s. 380, 381; Muhittin Serin, Hattat Aziz Efendi, İstanbul 1988, s. 29, 50; Ali Alparslan, "Khatt in Persia", EI² (İng.), IV, 1124.

Ali Alparslan

DÎVÂNÜ’l-HÜZELİYYÎN

(ديوان الهذليين)

Hüzeyl kabilesine mensup şairlerin Sükkerî (ö. 275/888-89) tarafından derlenen şiirlerini ihtiva eden mecmua.

Arap edebiyatında erken devirlerde şairlerin müstakil divanları yanında çeşitli kabilelere mensup şairlerin şiirlerini bir araya getiren divanlar da tertip edilmiştir. Nâsırüddin el-Esed (Mesâdirü’ş-şiri’l-câhilî, s. 543-547), Âmidî’nin el-Mütelif ve’l-muhtelif adlı eseriyle İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’inden çeşitli kabilelere ait seksen civarında divan tesbit etmişse de bunlardan sadece Dîvânü’l-Hüzeliyyîn’in günümüze kadar geldiği bilinmektedir. Bu edebî malzemenin dil, edebiyat, sözlük ve tarih ilmi bakımından büyük önem taşıdığı, gerek elde bulunan Dîvânü’l-Hüzeliyyîn’den, gerekse kaybolan kabile divanlarından yapılan bazı nakillerden anlaşılmaktadır.

Mudarîler’in bir kolu olduğu için Kureyş kabilesiyle yakın akrabalık ilişkisi bulunan Hüzeyl kabilesi, Arap yarımadasınının orta kısmında Tâif ve civarında yabancılardan uzak bir bölgede yaşıyordu ve Arap kabileleri arasında fesahati, belâgati, ayrıca yetiştirdiği şairlerin çokluğu ile ün yapmıştı. Bundan dolayı diliyle istişhâd* edilecek kabilelerden biri olarak kabul edilmiştir. İmam Şâfiî’nin Hüzeyl kabilesi şairlerine ait 10.000 beyit ezberlediği ve başta Asmaî olmak üzere birçok kişinin kendisinden bu şiirleri okuduğu rivayet edilmektedir.

Şiru Hüzeyl, Eşâru Hüzeyl adlarıyla da anılan Dîvânü’l Hüzeliyyîn’i Sükkerî kendinden önceki rivayetlerden de faydalanarak yeniden tertip etmiş ve gerekli gördüğü yerlere şerh yazmıştır. Sükkerî rivayetiyle elimizde bulunan Dîvânü’l-Hüzeliyyîn, onun yazdığı bu şerh münasebetiyle Şerhu eşâri’l-Hüzeliyyîn adıyla da bilinmektedir.

Câhiliye devrine ve daha çok da İslâmî döneme ait 120 şairin 380 parça şiirini ihtiva eden Dîvânü’l-Hüzeliyyîn ilk defa J. G. Kosegarten tarafından

yayımlanmış (London 1854), daha sonra da Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye eseri tahkikli olarak üç cilt halinde neşretmiştir (Kahire 1945-1950). Kitap ayrıca Abdüssettâr Ahmed Ferrâc'ın tahkiki, Mahmud Muhammed Şâkir'in tashihiyle yine üç cilt halinde Şerhu eşâri'l-Hüzeliyyîn adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1963-1965). Bundan başka eserin bazı kısımları muhtelif kimseler tarafından neşredilmiştir (bk. Sezgin, II, 46). Sükkerî'den sonra gelen İbn Cinnî (ö. 392/1002), onun toplayamadığı bazı rivayetleri et-Temâm fî tefsîri eşâri Hüzeyl mimmâ agfelehû Ebû Saîd es-Sükkerî adlı eserde bir araya getirmiştir. Bu eser de Ahmed Nâcî el-Kaysî, Hatice Abdürrezzâk el-Hadîsî ve Ahmed Matlûb tarafından yayımlanmıştır (Bağdad 1962).

BİBLİYOGRAFYA

Sükkerî, Şerhu eşâri'l-Hüzeliyyîn (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1963-65, I-III; Brockelmann, GAL Suppl., I, 41-43; Sezgin, GAS, II, 45-46; Blachère, Târîhu'l-edeb, s. 161-162; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuarâ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 52-68; Maa'l-Mektebe, s. 263-264; Nâsırüddin el-Esed, Mesâdirü'ş-şiri'l-câhilî, Kahire 1978, s. 543-572; G. C. Anawati – O. P., "Textes Arabes Anciens Edites en Egypte au Cours des Annees 1963, 1964 et 1965", MIDEO, VIII (1966), s. 261-264; Nihad M. Çetin, "Sükkerî", İA, XI, 93.

Hulûsi Kılıç

DÎVÂNÜ LUGATİ’t-TÜRK

(ديوان لغات الترك)

Kâşgarlı Mahmud tarafından Araplar’a Türkçe’yi öğretmek ve Türkçe’nin Arapça kadar zengin bir dil olduğunu göstermek maksadıyla yazılan ilk Türk dili sözlüğü.

Kâşgarlı Mahmud Dîvânü lugati’t-Türk’ü 1 Cemâziyelevvel 464’te (25 Ocak 1072) yazmaya başlamış ve birkaç defa gözden geçirip yeni ilâveler yaptıktan sonra 12 Cemâziyelâhir 466’da (12 Şubat 1074) tamamlamıştır. Ardından da eserini, muhtemelen 470’te (1077) Bağdat’ta Halife Muktedî-Biemrillâh’ın oğlu Ebü’l-Kasım Abdullah’a takdim etmiştir. Ancak eserin sonunda bulunan, “Kitaba 464 senesinin Cemâziyelevvel ayının gurresinde başlandı ve dört defa yazıldıktan ve düzenlendikten sonra 466 senesi Cemâziyelâhirinin on ikinci günü bitti” (vr. 319b, varak numaraları 1990 tıpkıbasımına göre verilmiştir) şeklindeki telif tarihinin dışında birkaç yerde, “Kâşgarlı Mahmud der ki, biz bu kitabı yazdığımızda 466 senesinin Muharrem ayı idi, ‘yılan yılı’ girmişti. Bu yıl geçip de 470 yılı olunca ‘yund yılı’ girecekti” (vr. 87b; Dîvânü lugati’t-Türk Tercümesi, I, 346) ve, “Şu kitabı yazdığımız 469 senesi ‘nek yılı’dır” (vr. 257[a]; Dîvânü lugati’t-Türk Tercümesi, III, 156) şeklinde farklı tarihlerin zikredilmiş olması kitabın telifi konusunda tereddütlere yol açmıştır. Konuyla ilgili olarak yazdığı bir makalesinde Kilisli Rifat Bilge, “Yılan yılından sonra yund yılının gelmesi doğrudur. Fakat 466’dan sonra gelen yıl 467’dir, yoksa 470 yılı değildir” diyerek buradaki “seb‘în” (70) ifadesinin bir istinsah hatasından kaynaklandığını, aynı şekilde “469 senesi nek yılı” ifadesindeki 469 rakamının da yanlış olduğunu, çünkü 469’un “biçin yılı”na, “nek yılı”nın ise 465’e tekabül ettiğini belirterek esas

tarihin kitabın sonundaki 466 yılı olduğunu söyler (TM, VI [1939], s. 359). Bunun yanında kitabın halifeye sunuluş yılı olan 470’i (1077) telif tarihi olarak kabul eden araştırmacılar da vardır (Zeki Velidi [Togan], Atsız Mecmua, II/16 [1932], s. 77-78; Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, II, 20; Ercilasun, Büyük Türk Klâsikleri, I, 118).

Türk dilinin ilk sözlüğü olan Dîvânü lugati't-Türk, çeşitli Türk boylarından derlenmiş bir ağızlar sözlüğü karakterini taşımaktadır. Bununla birlikte eser yalnızca bir sözlük olmayıp Türkçe'nin XI. yüzyıldaki dil özelliklerini belirten, ses ve yapı bilgisine ışık tutan bir gramer kitabı; kişi, boy ve yer adları kaynağı; Türk tarihine, coğrafyasına, mitolojisine, folklor ve halk edebiyatına dair zengin bilgiler ihtiva eden, aynı zamanda döneminin tıbbı ve tedavi usulleri hakkında bilgi veren ansiklopedik bir eser niteliği de taşımaktadır.

Kâşgarlı Mahmud eserini yazarken o devrin Türk illerini bir bir dolaşmış ve doğrudan doğruya kendi derlediği dil malzemesine dayanmıştır. Bu bakımdan eserde çeşitli Türk boylarının ağızları üzerinde bizzat müşâhedeye dayanan tesbitler ve karşılaştırmalar yer almaktadır. Müellif, XI. yüzyıl Orta Asya Türk kavimlerini boylarına göre tasnif ettikten sonra bunları konuştukları dil ve ağız farkları yönünden ele almış, Türk boylarının birbirine olan yakınlıkları ve temasları üzerinde de durmuştur. Ayrıca Türk kavimleri içerisinde yabancılar tarafından konuşulan dillere ve onların konuştukları Türk ağızlarına da temas etmiştir.

Ağızların edebî kabiliyetleri göz önünde bulundurulduğunda eserde başlıca iki ağız üzerinde önemle durulduğu görülür. Bunlardan biri, "Türk şivelerinin en incesi ve zarifi yani edebîsi" diye nitelendirilen ve bugün hâlâ Kâşgar ve dolaylarında kullanılan Hâkaniye Türkçesi, diğeri ise "Türk şivelerinin en kolayı" olarak tanımlanan ve daha sonra geniş bir edebiyat meydana getiren Oğuz (Batı) Türkçesi'dir. Dîvânü lugati't-Türk'te esas itibariyle Karahanlı Türkçesi üzerinde durulmakla birlikte Oğuzlar'a da önemli bir yer verilmiştir. Eserde yalnız Oğuzlar'ın bütün boyları ve damgaları ayrı ayrı zikredilmiş ve sözlükte Hâkaniye Türkçesi'nden sonra en çok Oğuz Türkçesi'ne ait kelimeler yer almıştır. Sözlükte ayrıca ağızların fonetik ve morfolojik değişiklikleri üzerinde de durulmuştur.

Dîvânü lugati't-Türk, Türk milletinin yüceliğini anlatmak, Türk dilinin Arapça'dan geri kalmadığını göstermek ve Araplar'a Türkçe'yi öğretmek maksadıyla kaleme alındığı için Türkçe'den Arapça'ya bir sözlük şeklinde tertip edilmiştir. Eserin yalnız madde başları Türkçe, açıklamaları ihtiva eden kısımlar ise Arapça'dır. Sözlük tertip edilirken tamamen Arap imlâ

kurallarına uyulmuş, yani kelimeler ihtiva ettikleri ünsüz sayısına göre sıralanmış, kısa ya da normal uzunluktaki ünlüler hareke ile, uzun ünlüler ise med harfleri olan elif, vav, ye ile (ا، و، ي) gösterilmiştir. Arap harf sisteminde bulunmayan p, ç, g (ince g) harflerini kullanmayan Kâşgarî, o devrin Türkçe'sinde var olan bazı karakteristik sesleri göstermek için yeni işaretler belirlemiştir (meselâ b ile f arasındaki dudak ünsüzü için üç noktalı f ف = w] harfini kullandığı gibi geniz ünsüzünü ınazal n] nun ve kef ile نك = ng] ifade etmiş, kelime başındaki uzun a ünlüsü için de yan yana iki elif [A A] kullanmıştır). Böylece Türkçe kelimelere mahsus bir imlâ sistemi ortaya koyarak kelimelerin telaffuzlarının gerçek değerini korumaya çalışmıştır.

Eser kelimelerin yapıları bakımından sekiz ana bölümden oluşmaktadır. 1. Kitâbü'l-Hemze (vr. 15^a-80^a). Başında hemze bulunan, yani ünlü ile (a, e, ı, i, o, ö, u, ü) başlayan kelimeler bölümüdür (أسْ = us "akıl", آق" = ok, "ok", آلشدى = üleşdi "paylaştı"). 2. Kitâbü's-Sâlim (vr. 80b-203b). Bünyesinde v, y ünsüzleri bulunmayan ve ünsüzleri ses hadisesine uğramayan kelimeler bölümü olup kendi arasında altı kısma ayrılır. a) İki ünsüzden oluşan kelimeler (tap "elverir, yetişir", çit "kamıştan veya dikenden yapılan duvar"). b) Üç ünsüzden oluşan kelimeler (tört "dört", kend "şehir", bulıt "bulut"). c) Dört ünsüzden oluşan kelimeler (kırnak "câriye", başgut "çırak", boğtur- "boğdurmak"). ç) Beş ünsüzden oluşan kelimeler (burunduk "yular", kabırçak "tabut", semizlik "semizlik", külümsin- "güler gibi görünmek"). d) Altı ünsüzden oluşan kelimeler (kömüldürük "at göğüslüğü", koldaşlan- "arkadaş olmak"). e) Yedi ünsüzden oluşan kelimeler (zarguncmud "fesleğen"). 3. Kitâbü'l-Muzâaf (vr. 203b-223^a). Bünyesinde aynı cinsten iki ünsüz bulunan kelimeler bölümüdür (kek "sıkıntı, mihnet", talgag "şiddetli tipi", koğşaş- "gevşemek"). 4. Kitâbü'l-Misâl (vr. 223^a-247^a). "y" ünsüzü ile başlayan kelimeler bölümüdür (yap "yapağı", yin "in", yol- "bırakmak, salıvermek"). 5. Kitâbü Zevâti's-selâse (vr. 247^a-268^a). Ortasında elif, vav, ye üçlüsünden biri bulunan kelimeler bölümüdür (يار = yar "yar", كوج = küç "zulüm", تيت = tıt "çam fıstığı ağacı", قوُق = kovuk "içi boş olan her şey", بيَقْ = bayık "doğru"). 6. Kitâbü Zevâti'l-erbaa (vr. 268^a-300^a). Sonunda elif, vav, ye harflerinden biri bulunan kelimeler bölümüdür (سو = sü "asker", سقَا = saka "dağ yamacı", تُيماق = toymak "doymak", سيدى = sı-dı "kırdı"). 7. Kitâbü'l-Gunne (vr. 300^a-311b). Bünyesinde ng (nazal n karşılığı) ve nç ünsüz grupları bulunan kelimeler bölümüdür (tang "şaşılacak nesne", ming "bin sayısı", singir "sinir"; sakınç

“kaygı”, yükünç “namaz”, sing- “hazmedilmek”, süngüş- “süngüleşmek, savaşmak”). 8. Kitâbü’l-Cem beyne’s-sâkineyn (vr. 311b-319b). Bünyesinde lç, lk, lp, lt; nç, nk, nt; rç, rk, rs, rt, rp; st, şt ünsüz grupları bulunan kelimeler bölümüdür (örtmen “dam, satıh”, ötünç “ödünç”, kökürçkün “güvercin”, yolk- “faydalanmak”, yaltga “bir şeyle alay etme”).

Kâşgarlı Mahmud, kelimeleri yapıları bakımından bu şekilde sınıflandırdıktan sonra her bölümde kelimelerdeki harf

(ünsüz) sayısını esas alarak ayrı bir sıralama düzeni kurmuştur. Ona göre bir kelimede en fazla yedi harf bulunur, ancak yedi harfli kelimelerin sayısı azdır. Bu bakımdan önce iki harfliler, sonra üçlüler, dörtlüler, beşliler, altılılar ve yediliker gelir. Arapça vezinlere göre düzenlenen eserde Türkçe kelimelerin Arapça vezinlere uymadığı durumlarda kendisi yeni ölçüler belirlemiştir. Her bölümde önce isimler, ardından fiiller sıralanmıştır. Fiillerin sıralanmasında da yine iki harfli, üç harfli... oluşlarına dikkat edilmiş, fiilin belirli geçmiş zaman (fi‘l-i mâzî) tekil üçüncü şahsı gösteren çekimli hali madde başı olarak alınıp anlamı verildikten sonra masdar şekli ve geniş zaman kipi de gösterilmiştir. Masdarın verilmesindeki maksat, kökün kalın sıradan mı ince sıradan mı olduğunu göstermektir. Geniş zaman kipinin yazılmasındaki gaye ise ekin ünlüsünün ne zaman düz, ne zaman yuvarlak okunacağına işaret etmektir. Çünkü geniş zaman ekinin ünlüsünün hangi fiillerde düz, hangilerinde yuvarlak olacağının kuralı açık değildir.

Dîvânü lugati’t-Türk’te madde başı olarak alınan kelimelerin sayısı yaklaşık 8000 civarındadır (divandaki söz ve ibare sayısının mevcut tercümelere göre karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bk. Fâzılov, s. 457-462). Kâşgarî başlangıçta, Arap filologu Halîl b. Ahmed’in (ö. 175/791) Kitâbü’l-Ayn’ında yaptığı gibi kullanılmakta olan ve terkedilmiş bulunan bütün kelimeleri kitabına almayı düşünmüşse de halkın günlük dilde kullanmadığı veya pek az kullandığı kelimelerle Türk diline sonradan girmiş olanları sözlüğe almamıştır. Daha ziyade halk arasında kullanılan Türkçe kelimeleri derlemiş, müslüman olmayan bazı Türk boylarının dillerinden derleme yapmamıştır. Her kelimenin hangi ağza ait olduğu belirtilmemekle birlikte bunların bir kısmı zikredilmiştir. Buna göre eserde Oğuz ağzına ait 185, Kıpçak ağzına ait kırk beş, Çigil ağzına ait otuz dokuz, Argu ağzına ait otuz altı, Yağma ağzına ait yirmi üç, Kençek ağzına ait on üç, Tuhsı yedi, Suvar

dört, Hotan iki, Yabaku (Nazman) iki ve Kay ağzına ait iki kelime kaydedilmiştir. Türk adıyla anılan kelimelerin sayısı ise on ikidir.

Eserde madde başı olan kelimelerin açıklamaları yapılırken mânalarının daha iyi anlaşılmasını sağlamak maksadıyla deyimlerden, atasözlerinden ve şiirlerden örnekler verilmiş ve bunların Arapça tercümeleri de yapılmıştır. Ayrıca bazı âyet ve hadislerden deliller getirilmiştir. Sözlüğün çeşitli yerlerinde dağınık halde bulunan atasözlerinin toplam sayısı yaklaşık 290 kadardır. Bunlar bazı araştırmalara konu edilerek makale ya da kitap halinde topluca neşredilmiştir (bk. C. Brockelmann, “Alttürkestanische Volksweisheit”, Ostasiatische Zeitschrift, VIII [1920], s. 49-73; Necib Âsım, “Eski Savlar”, DEFM, II/2 [1338], s. 153-159; II/4 [1338], s. 312-328; II/5 [1338], s. 421-435; II/6 [1339], s. 487-502; a.mlf., Eski Savlar, İstanbul 1338-1340; Avram Galanti, “Eski Savların Eskiliği”, DEFM, II/6 [1339], s. 520-522; Ferit Birtek, Dîvânü lugati’t-Türk’ten Derlemeler I: En Eski Türk Savları, Ankara 1944).

Türk halk şiirinin günümüze kadar gelen en eski örnekleri olarak kabul edilen şiirler ise dörtlük ya da beyit şeklindedir. Genellikle yedili veya sekizli hece vezniyle kaleme alınan ve koşma tarzında kafiyelenen dörtlüklerin çoğu savaşla ilgili olup bunun yanında tabiatı konu alan, av eğlencelerini anlatan şiirler de vardır. Eserdeki şiirlerin kimlere ait olduğu hakkında herhangi bir kayda rastlanmamakla birlikte Çuçu adlı bir Türk şairinden söz edilmektedir (vr. 275b; Dîvânü lugati’t-Türk Tercümesi, III, 238). Bu durumda bazı şiirlerin Çuçu’ya ait olduğu düşünülebilir. Bununla beraber esere alınmış bazı şiir parçalarının millî vezin ve şekillerle Arap şiirinden çevrildiği ihtimalini ileri sürenler de olmuştur (Zeki Velidi [Togan], Atsız Mecmua, II/17 [1932], s. 133-137). Toplam mısra sayısı 764’ü bulan bu şiirler C. Brockelmann, Ali Ulvi Elöve, Fıtrat, İ. V. Stebleva ve Talât Tekin tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

Dîvânü lugati’t-Türk, Türk toplum hayatının her sahasına ait çeşitli bilgileri ihtiva etmektedir. Bu bakımdan eser içinde yer alan âdetler, akrabalık, evlenme, atçılık ve binicilik, aygıtlar, bağcılık ve bahçıvanlık, beslenme, mutfak, yemekler, bitki, coğrafya, dil bilgisi (fiil yapısı, fiilden fiil yapma ekleri), Oğuzca sözler, ses taklidi kelimeler, din (itikadlar, şamanizm), tabiat, dokuma ve bezeme, eğlence, millî oyunlar, müzik, şiir ve dans, ev

eşyası, giyim kuşam, gök bilimi, hayvan adları, hakan, kadın, savaş (savaş tekniği ve silâhlar), spor ve oyunlar (ayak topu, çevgân, yumruk oyunu), tabâbet, tarım, toplum hayatı, Türk evi, ulaşım ve taşıtlar gibi konular yönünden de incelenip değerlendirilmiştir.

Kâşgarlı Mahmud'un eserinde yer alan haritanın ilk Türk dünyası haritası olması bakımından büyük değeri vardır. Haritada Türkler'in oturduğu yerlerle bunların münasebette bulunduğu milletlere de yer verilmiştir. Dağlar kırmızı, denizler yeşil, ırmaklar mavi, kumluk alanları sarı renklerle tesbit edilmiştir. Haritanın esas merkezini Balasagun şehri teşkil etmiş, diğer şehirler ve belli başlı yerler bu şehre göre düzenlenmiştir. Ancak eserde adı geçen bazı yerler (meselâ Çigiller, Suvarlar) haritada gösterilmemiştir. Harita üzerinde birkaç müstakil çalışma yapılmıştır (bk. Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, II, 30).

Eserde toplanan kelimeler konu ve anlam bakımından bir tasnife tâbi tutulmadığı gibi fonetik ve morfolojik bakımından da sınıflandırılmamıştır. Türkçe gramer kuralları da bir tasniften uzak olup kitabın tamamı içine serpiştirilmiş durumdadırlar. Bunlar sonradan bir araya getirilerek makale ve kitap halinde yayımlanmıştır (meselâ bk. Brockelmann, KSz., XVIII [1919], s. 29-49; Necib Âsım, DEFM, IV/1 [1925], s. 45-67; Besim Atalay, Türk Dili Kuralları, Ankara 1931; Gencan, TDl., XXVII/253 [1972], s. 27-52).

Dîvânü lugati't-Türk'ün varlığı XIV. yüzyıldan bu yana bilinmekteydi. Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk'inde, İbn Muhammed'in Tâcü's-sâdât ve

unvânü's-siyâdât'ında (telifi 1363), Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) ʿİkdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zamân'ı ve kardeşi Şehâbeddin Ahmed ile birlikte yazdıkları Târîhu'ş-Şihâbî adlı eserlerinde Dîvânü lugāti't-Türk'ten faydalandıkları araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, XIX-XXI). Ayrıca Kâtib Çelebi de Keşfü'z-zunûn'da Dîvân'dan bahsetmektedir (I, 808).

Bunlardan sonra hakkında başka bir kayda rastlanmayan ve yıllarca ele geçmeyen eser, nihayet II. Meşrutiyet'in ilânını takip eden yıllarda

İstanbul’da bulunmuş ve Ali Emîrî tarafından 30 altına satın alınmıştır (kitabın bulunuşu ve satın alınmasıyla ilgili geniş bilgi için bk. Ülkütaşır, s. 56-82). Eser ilk defa Kilisli Rifat Bilge tarafından incelenerek Arap harfleriyle üç cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1333-1335). Bu ilk yayımdan sonra eser ve müellifi üzerinde yurt içinde ve Batı ilim dünyasında birçok araştırma ve inceleme yapılmıştır. Yurt içinde başta M. Fuad Köprülü, Zeki Velidi Togan, Necib Âsım, Kilisli Rifat Bilge, Besim Atalay, Ahmet Caferoğlu olmak üzere birçok ilim adamı Kâşgarlı Mahmud ve eseri üzerinde çalışmıştır. Batı’da ise Alman, Rus, Macar ve Fransız bilginler Dîvânü lugāti’t-Türk’e dair çeşitli yayınlar yapmışlardır. Bunların içinde en başta gelenleri C. Brockelmann’ın yaptığı çalışmalardır. Brockelmann eserdeki şiirleri, atasözlerini, ses taklidi kelimeleri ve dil kurallarını bir dizi makale halinde yayımladığı gibi (yk. bk.) divanın bir de Almanca indeksini hazırlamıştır (Mittelturkischer Wortschatz, Budapest-Leipzig 1928). Bu indeks eserin tam tercümesi yayımlanıncaya kadar ilim âleminde kullanılmıştır.

Eseri önce Kilisli Rifat Bilge, Abdullah Âtıf Tüzüner ve Abdullah Sabri Karter Türkçe’ye çevirmişlerse de bu çeviriler yayımlanmamıştır. Bunlardan Kilisli Rifat ile Âtıf Tüzüner’in tercümelerinin müsveddeleri Türk Dil Kurumu Kitaplığı’nda, Abdullah Sabri Karter’in tercümesi ise yirmi iki defter halinde Bursa İl Halk Kütüphanesi’nde (El Yazmaları ve Arap Harfli Basma Eserler, Genel, nr. 4449-4470) bulunmaktadır. Daha sonra Besim Atalay önceki tercümeleri de göz önünde bulundurarak eseri üç cilt halinde Türkçe’ye çevirmiş ve bir dizin ilâvesiyle yayımlamıştır (Ankara 1940-1943 [I, 1940; II, 1940; III, 1941; Dizin, 1943]). Bunun dışında Tevfik Demiroğlu 504 sayfalık bir dizin çalışması yapmış, ancak bu dizin yayımlanmamıştır. Çalışmanın müsveddeleri Türk Dil Kurumu Kitaplığı’ndadır. Dehri Dilçin de Arap alfabesine göre eserin dizinini hazırlayıp yayımlamıştır (Arap Alfabesine Göre Dîvânü lugāti’t-Türk Dizini, Ankara 1957).

Divan ayrıca Özbekçe’ye (Salih Muttalibov, Mahmud Kaşgariy: Türkiy Sözler Devani, I-IV, Taşkent 1960-1967), Yeni Uygurca’ya (Türkî Tiller Divanı, Urumçi 1981) ve Robert Dankoff tarafından Compendium of the Turkic Dialects (Dıwān Luġāt at-Turk) adıyla İngilizce’ye (I-III, Harvard 1982-1985 [I-II. c. tercüme, III. c. sözlük]) tercüme edilmiştir.

Dîvânü lugāti't-Türk'ün bilinen tek yazma nüshası Fatih Millet Kütüphanesi'ndedir (Arapça, nr. 4189). Kâşgarlı Mahmud'un yazdığı esas nüshadan 26 Şevval 664'te (1 Temmuz 1266) Muhammed b. Ebû Bekir b. Ebü'l-Feth es-Sâvî tarafından istinsah edilen bu yazma büyük boy 319 varaktır. Daha sonra bu nüsha esas alınarak eserin biri Türk Dil Kurumu (Ankara 1941), diğeri Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı (Ankara 1990) tarafından olmak üzere iki tıpkıbasımı yayımlanmıştır. Ayrıca İngilizce tercümesinde de mikrofişler halinde tıpkıbasımı mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Kâşgarlı Mahmud, Dîvânü lugāti't-Türk (nşr. Kilisli Muallim Rifat), I-III, İstanbul 1333-35; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, XIX-XXI, 346; III, 156, 238; Keşfü'z-zunûn, I, 808; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1980), s. 156-158; a.mlf., Araştırmalar, s. 33-44; a.mlf., "Türk Edebiyatının Menşeleri", MTM, II/4 (1331), s. 71-73; a.mlf., "Dîvânü lugāti't-Türk", a.e., II/5 (1333), s. 381-383; a.mlf., "Millî Kültürümüzün Eski Bir Âbidesi, Dîvânü lugāti't-Türk", Cumhuriyet, İstanbul 24 Nisan, 1 Mayıs 1933; Fıtrat, En Eski Türk Edebiyatı Nemûneleri, Semerkant 1927; C. Brockelmann, Mittelturkischer Wortschatz, Budapest-Leipzig 1928; a.mlf., "Mahmud al-Kascgaris Darstellung der türkischen Verbalbaus", KSz., XVIII (1919), s. 29-49; a.mlf., "Eski Türkistan Halk Edebiyatı" (trc. Köprülüzâde Ahmed Cemal), DEFM, III/23 (1339), s. 109-148; a.mlf., "Volkskundliches aus Alttürkestan", AM, II (1925), s. 110-124; a.mlf., "Mahmud al-Kaschgari über die Sprachen und Stamme der Türken in XI Jahrhundert", KCs.A, sy. 1-3 (1921), s. 26-40; a.mlf., "Naturlaute im mittelturkischen", UJb., VIII (1928), s. 257-265; Ahmet Caferoğlu, İlk Türk Dilcisi Kâşgarlı Mahmut, İstanbul 1938; a.mlf., Türk Dili Tarihi Notları, İstanbul 1943, s. 42-58; a.mlf., Kâşgarlı Mahmut, İstanbul 1970; a.mlf., Türk Dili Tarihi, İstanbul 1974, II, 1948; a.mlf., "Kâşgarlı Mahmut'a Göre Akraba Adları", TDl., XXVII/253 (1972), s. 23-26; Besim Atalay, Dîvânü lûgāt-it-Türk Dizini "Endeks", Ankara 1943; M. Şakir Ülkütaşır, Büyük Türk Dilcisi Kâşgarlı Mahmut, İstanbul 1946, s. 56-82, ayrıca bk. tür.yer.;

E. Rossi, “A Note to the manuscript of the Dıwān Lugāt at-turk”, Charisteria Orientalia J. Rypka (1956), s. 280-284; H. G. Nigmatov, Morgologiya tyurkskogo glagola po materialam slovarya Mahmuda Kaşgarskogo, Leningrad 1970; Ali Çiçekli, Kâşgarlı Mahmut, İstanbul 1970; Banarlı, RTET, I, 250-257; İ. V. Stebleva, Razvitie tyurkskih poetiçeskih form v XI veke, Moskova 1971; Ergaş İ. Fâzılov, “Mahmud Kaşgariy ‘Divan’ı Neşirlerini Kıyâsî Tetkik Ediş Tecribesi”, Bilimsel Bildiriler 1972, Ankara 1975, s. 457-462; Talât Tekin, Ana Türkçede Aslî Uzun Ünlüler, Ankara 1976, s. 270-280; a.mlf., XI. Yüzyıl Türk Şiiri: Dîvânü lugāti’t-Türk’teki Manzum Parçalar, Ankara 1989; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 1981, tür.yer.; Ahmed Bican Ercilasun, “Kâşgarlı Mahmud ve Dîvânü lugāti’t-Türk”, Büyük Türk Klâsikleri, I, 118-131; İpek Bilgen, Dîvânü lugāti’t-Türk’te Söz Yapımı, Ankara 1989; Martin Hartmann, “Dîvânü lugāti’t-Türk’e Ait Birkaç Mülâhaza”, MTM, IV/ 4 (1331), s. 167-170; Hüseyin Namık Orkun, “Dîvânü lugāti’t-Türk’e Nazaran Hakan”, Dergâh, I, İstanbul 1337, s. 123; Avram Galanti, “Eski Savların Eskiliği”, DEFM, II/6 (1339), s. 520-522; Zeki Velidî [Togan], “Dîvânü lugāti’t-Türk’ün Telif Senesi Hakkında”, Atsız Mecmua, II/16 (1932), s. 77-78; a.mlf., “Mahmud Kâşgarî’ye Ait Notlar”, a.e., II/17 (1932), s. 133-136; Necib Âsım, “Türk Dilinin Tarihî Sarfı”, DEFM, IV/1 (1925), s. 45-67; Ali Ulvi Elöve, “Dîvânü lugāti’t-Türk’teki Halk Şiirleri”, Türkün, sy. 6, Bursa 1936, s. 54-59; sy. 7 (1936), s. 65-72; sy. 8 (1937), s. 1-8; sy. 10 (1937), s. 32-40; sy. 11 (1937), s. 29-38; Rifat Bilge, “Dîvânü lugāti’t-Türk’ün Başındaki Makale”, TM, VI (1939), s. 355-358; a.mlf., “Dîvânü lugāti’t-Türk’ün Telifi Tarihi”, a.e., VI (1939), s. 358-360; Abdullah Taymas, “Dîvânü lugāt-it-Türk Tercemesi”, a.e., VII (1940-42), s. 212-252; XI (1954), s. 74-100; Omeljan Pritsak, “Mahmud Kâşgarî Kimdir?”, a.e., X (195-153), s. 243-246; Louis Bazin, “Les tades de rédaction du «Divan” de Kaşgarî”, AOH, VII (1957), s. 21-25; Tahsin Banguoğlu, “Kaşgarî’den Notlar-I: Uygurlar ve Uygurca Üzerine”, TDAY Belleten (1958), s. 87-113; Robert Devereux, “Mahmūd al-Kāshgharī and his Dīvān”, MW, sy. 52 (1968), s. 87-96; Turgut Günay, “Yazılışının 900. Yıldönümüne Doğru Dîvân-ü lugāt-it-Türk”, TK, IX/100 (1971), s. 298-302; Zeynep Korkmaz, “Kaşgarlı Mahmut ve Oğuz Türkçesi”, TDl., XXVII/253 (1972), s. 3-19; Tahir Nejat Gencan, “Dîvânü lugāt-it-Türk’te Dil Kuralları”, a.e., XXVII/253 (1972), s. 27-52; Şükrü Kurgan, “Dîvânü lugāt-it-Türk Üzerine”, a.e., XXVII/253 (1972), s. 60-80; James M. Kelly,

“Divanü lugāt-it-Türk’ün Yeni Baskısı Üzerine” (trc. Hasan Eren), a.e., XXVII/253 (1972), s. 104-109; a.mlf., “Remark on Kaşgari’s Phonology”, UAJ, sy. 42 (1972), s. 178-193; Saim Sakaoğlu, “Dîvânü lugāt-it-Türk Bibliyografyasına Yeni İlâveler”, TKA, XI-XIV (1975), s. 270-280; Sevim Tekeli, “İlk Japonya Haritasını Çizen Türk Kâşgarlı Mahmud”, Erdem, I/3, Ankara 1985, s. 645-651; TA, XXI, 389-392; TDEA, II, 353-356.

Mustafa S. Kaçalin

DÎVÂNÜ’l-MEÂNÎ

(ديوان المعاني)

Ebû Hilâl el-Askerî’nin (ö. 400/1009’dan sonra) şiirde konu, mâna ve üslûba dair eseri.

Câhiliye devri şairleriyle muhadramûn* ve bunları takip eden İslâmî devir şairlerinin şiirlerini daha çok mâna, konu ve üslûp meseleleri açısından ele alan bir eserdir. “Kitâbü’l-Meânî”, “Kitâbü Meâni’ş-şi‘r” ve “Kitâbü Ebyâti’l-meânî” gibi adlarla anılan bu tür eserlerin telifine II. (VIII.) yüzyıldan itibaren başlanmıştır. Bunlardan adı bilinen en eski eser, Mufaddal ed-Dabbî’nin (ö. 170/786-87 [?]) Kitâbü Meʿâni’ş-şi”r’idir.

Kaynaklarda Ebû Hilâl’in Meʿâni’l-edeb, el-Fark beyne’l-meʿânî ve Aʿlâmü’l-meʿânî fî maʿne’ş-şiʿr adlı üç eserinden söz edilmekle beraber Dîvânü’l-meʿânî’nin adı geçmemektedir. Ancak eserin bir nüshasında müellif, yedinci babına yazdığı girişte (I, 368; II, 2) kitabının adının Dîvânü’l-meânî olup on iki bab ihtiva ettiğini açıklamakta ve her babını müstakil bir kitap gibi telif ettiğini ifade etmektedir. Daha sonra Abdülkadir el-Bağdâdî çeşitli münasebetlerle bu esere temas etmiştir (Hizânetü’l-edeb, I, 23, 229, 231; X, 351).

Ebû Hilâl el-Askerî, iyi bir tenkit ve belâgat kültürüne sahip bulunması sebebiyle benzerlerine göre daha muhtevalı olarak telif ettiği, ayrıca az da olsa mensur edebî malzemeye yer verdiği bu eserini, edebiyat ve şiirle ilgilenen kimselerin karşılaştıkları güçlüklere çözüm getirmek düşüncesiyle yazmıştır. Mukaddimesinde bu hususu ifade ederken meşhur olan ve olmayan edebî mahsullerin her bakımdan en güzellerini topladığını ve bunları kendi arasında bir seçime tâbi tuttuğunu belirtmektedir.

Ebû Hilâl, mukaddimede anlattığına göre, kitabında verdiği bilgilerin hepsini ihtiva eden bir başka eser mevcut olmadığı, sadece bazı kitaplarda dağınık halde bilgiler bulunduğu için Dîvânü’l-meʿânî’de bu bilgileri doyurucu bir şekilde topluca vermiş, okuyucuya cazip gelmesi için konuları

manzum ve mensur şekilde işlemiş ve kolayca faydalanılmasını sağlamak amacıyla da kitabı on iki baba ayırmıştır (I, 14).

Dîvânü'l-meʿânî, Câhiliye devriyle ilk İslâmî dönem, Emevî ve Abbâsî dönemi edebiyatlarında nazım ve kısmen de nesir sanatlarını ele almış; ayrıca Müslim b. Velîd, Beşşâr b. Bürd gibi -o zamana göre-muhdes şairlerle daha sonraki Ebü'l-Kāsım İbn Tabâtabâ el-İsfahânî, Ebû Temmâm, Buhtürî, İbnü'l-Muʻtez, İbnü'r-Rûmî ve ayrıca az da olsa şiirlerini bir divanda toplayamayan diğer şairlerin (mukıllûn) çeşitli edebî ve ilmî eserlerde dağınık halde yer alan şiirlerini incelemiştir. Dolayısıyla bu eserde, müellifin Kitâbü's-Sınâʿateyn'i ile birlikte muhdes şairlerin şiirleri bol miktarda yer almış ve bunlar vezin, konu, şekil bakımından değerlendirilmiştir. Eser ayrıca başkasına ait bir sanat, ifade ve şiiri kendisine mal etme (serikāt), şiirle istişhâd etme ve şairlerin birbirinden etkilenmeleri gibi hususlar yanında Ebû Hilâl'in meşhur şairlere dair görüşlerini de ihtiva etmektedir.

Aruz sahasında da önemli bir kaynak olan Dîvânü'l-meʿânî aruz bahirleri, ilel ve zihafât, Arap şiirinde en çok ve en az kullanılan bahirler ve kafiye şekillerine dair başka kaynaklarda pek bulunmayan, Câhiliye devrine ve İslâmî döneme ait çeşitli örneklerle zenginleştirilmiş değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca kitap, şairi bilinmeyen bazı şiirlerin kime ait olduğunun tesbiti, bir şaire nisbet edilenlerin doğruluk derecesi, sıkça kullanılan bazı şevâhidin döneminin tayini, az veya çok kullanılan kafiye şekilleri, vezin ve kafiyeden hareket ederek bahirlerin tesbiti gibi hususlarda orijinal bilgiler veren bir kaynak mahiyetinde olduğundan divanların ve diğer metinlerin neşirlerinde mutlaka başvurulması gereken bir eserdir.

Ebû Hilâl, müstehcen şiir vb. edebî malzemenin (el-edebü'l-mekşûf) rivayetinde mahzur görmez. Beğendiği nesir tarzından örnekler vererek sarf ve nahiv konularına da temas eder, bazı fiillerin yapılarına ve farklı kullanımlarına yer verir (I, 192, 250; II, 187). Ayrıca düzgün konuşabilmek için edebî bilgilerin ve alıştırmanın (mümârese) önemine işaret ederek suskunluğun tutukluk vereceği, sesli okumanın faydalı olacağı gibi bazı pedagojik meselelere de temas eder (I, 150).

Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan (Brockelmann, II, 252)

Dîvânül-meʿânî, Hüsâmeddin el-Kudsî tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1352/1933). Bu neşirde Muhammed Abduh ve Mahmûd eş-Şinkıtî nüshaları esas alınmış olup eserin British Museum'daki bir nüshasına da müracaat edilmiştir. Ancak kitaptan istifadeyi kolaylaştıracak ayrıntılı indeksler yoktur, sadece konu ve şairler indeksi verilmiştir. Nüsha farkları için ciltlerin sonunda yer alan listeler ise pek kullanışlı değildir. Bundan başka Ahmed Süleyman Maʻrûf'un da Min Kitâbi Dîvâni'l-meʿânî adıyla yaptığı bir neşri vardır (Dımaşk 1984).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hilâl el-Askerî, Dîvânü'l-meʿânî (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Kahire 1352/1933, I-II; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, I, 23, 229, 231; X, 351; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 252; Sezgin, GAS (Ar.), II/1, s. 91-96; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 591; C. Zeydan, Âdâb, I, 594; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 42, 81, 82, 91; G. J. Kanazi, "The Works of Abū Hilāl al-ʿAskarī", Arabica, XXII/1, Leiden 1975, s. 64; Hüseyin Varol, "Ebû Hilâl el-Askerî, Dört Eseri, Arap Edebiyatında Darb-ı Meseller ve Önemi", EAÜİFD, sy. 7 (1986), s. 386-390; Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, "Dîvânü'l-meʿânî", MMLADm., LXVI/1 (1991), s. 3-27; LXVI/3 (1991), s. 430-465; Ahmet Turan Arslan, "Askerî, Ebû Hilâl", DİA, III, 489.

Zülfikar Tüccar

Dİ‘VE

(الدعوة)

Nesep iddiası veya nesebin ikrarı anlamında bir fıkıh terimi

(bk. NESEP).

la DIVINA COMMEDIA

(bk. İLÂHÎ KOMEDYA).

DİVİT

Eskiden yazı takımlarının korunması ve kolayca taşınması için kullanılan mahfaza.

Arapça'da "mürekkep hokkası" karşılığı kullanılan devât kelimesi Türkçe'de divit şekline dönüşmüş ve farklı bir mâna kazanmıştır. Divit, mürekkep hokkası ile içinde kamış kalem ve onu açmakta kullanılan kalemtıraş, makta' gibi yazı aletlerinin saklandığı dar ve uzun prizma şeklinde bir gövdeden meydana gelir. Büro mahiyetindeki yerlerde yazı takımı, yazı tepsisi, hattat çekmecesi olarak isimlendirilen kapların içinde topluca bulundurulan yazı edevatı, kâtip veya hattatın yanında taşıyabilmesi için divit içerisine konulur ve bu da bele sarılan kuşağa çapraz olarak yerleştirilirdi. Hokka kısmı çıkıntısı dolayısıyla yukarı

tarafta kalır, böylece divit kuşak arasında kaymadan durabilirdi. Bazan kâtiplerin önünde de yazı takımı yerine kullanılmak üzere bulundurulduğundan -ve belki bu sebeple-Topkapı Sarayı'ndaki divanhânenin yanında sadrazamın yazışmalarını gerçekleştirdiği odaya "divit odası" denilmiştir. Türk-İslâm medeniyeti bürokrasisinde bilhassa Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde, devâtdâr denilen ve her türlü resmî yazı yanında devlet sırlarını taşıyan mektupların kaleme alınmasıyla vazifeli olan memurlar bulunmaktaydı.

Bilinen şekliyle divitin ilk defa ne zaman ortaya çıktığı katiyetle belli değilse de gelişen yazı ve kitap sanatlarının neticesinde ilk olarak Arap âleminde görülmeye başlandığı nakledilmektedir.

Üç boy divit vardır. Bunlardan kuşak arasında taşınabilecek ebatta olanlara "bel diviti", bundan daha küçük ve cübbe kolunun içinde taşınanlara "kol diviti", bel divitinden büyük olanlara da "battal divit" adı verilir. Bel diviti yaklaşık 2530 cm. boyunda, 12-13 mm. eninde ve 3,5 cm. yüksekliğinde bir prizma olup bunun ağzına kabartmalı ve menteşeli bir kapak, dibine de ağızdakinin açılmayan sabit bir benzeri yerleştirilir. Divitin kalemtıraş, makta' ve kalemleri taşıyan kol, gövde, makleme veya kalemdan adı verilen

bu bölümü, ölçülerinden de anlaşılacağı üzere ancak birkaç kamış kalemi ve bir kalemtıraşı tek sıra halinde alabilecek kadardır. 1-2 mm. eninde ve uzun bir plaka halinde olan makta‘ kalemlerle gövde cidarı arasına sığar. Esasen divitlerde kullanılmak üzere küçük, yaprak şeklinde bir makta‘ türü de imal edilmiştir. Bunlar divit hokkasının alt tarafına bilhassa yapılmış bir halkaya zincirle bağlanır; bu takdirde divite ayrıca makta‘ konulmasına gerek kalmaz. Nâdir de olsa divitin, kol veya gövde kısmındaki kalem yuvaları ayrı oluklar halinde imal edilmiş olanlarına da rastlanır ve bunlar oluk sayısına göre adlandırılır (meselâ üç kollu). Divite konulan kalem vb. şeylerin madenî satıhtan incinmesine mâni olmak üzere gövde içine “mifreşe” denilen bir kumaş kaplanır. Kol kısmının kapağa çok yakın yerine ve menteşenin tam aksi yönüne ise mürekkep hokkası yerleştirilir. Yüksekliği ekseriya kalemlik seviyesinde kalan hokka is mürekkebine mahsus olarak tektir; fakat la‘l ve mavi gibi diğer renkli mürekkeplerin konulması için ikinci veya üçüncü hokkası bulunan, yahut siyah ve la‘l mürekkeplere mahsus ortadan ikiye ayrılmış tek hokkalı divitler de yapılmıştır.

Ahşaptan (abanoz, kızıl sandal gibi sert ağaçlardan) ve seramikten mâmul olanları da bulunmakla beraber en yaygın rastlananları madenî divitlerdir. Bunlar da dökme veya dövme suretinde, daha ziyade sarı renkli pirinçten veya beyaz renkli alpaka denilen madenden, bazan da bakırdan imal edilmiştir. Ayrıca gümüş, altın ve tombak divitlere de kıymetli örnekler olarak rastlanır.

Divitin üstü, kazıma tekniğiyle yapılmış tezyinî motiflerle güzelleştirilebildiği gibi çakma yoluyla kıymetli taşlarla süslenen murassa‘ divitler de mevcuttur.

Divit vazifesi görmekle beraber şekli itibariyle ondan ayrılan, dibinde vidalı hokka, üstünde vidalı rıhdan bulunan ve ortasından vida ile açılan silindir biçimindeki yazı takımı mahfazalarına “kubûr” adı verilir ki bunlar kuşak arasında taşınamazlar (bk. KUBÛR).

Zamanımıza kadar gelen divitlerin çoğunda, yapan ustanın küçük bir mühür şeklinde basılmış veya kazıma tekniğiyle yazılmış ismi okunabilmektedir. Ayrıca gümüş divitlerin hokka dibine ve gövdesi üstüne, ayar teminatı

olarak “sah” damgası ve devrin padişahının tuğrası da vurulurdu. Divitlerin üstünde, ayrıca kaynaklarda adına veya mahlasına rastlanan divit ustaları şunlardır (XVI-XIX. yüzyıl): Abdüllatif, Bahâ, Fennî, Ganî, Hüsnü Ârif, Hilmi, İbrâhim, Kumkumacızâde İbrâhim, İzzet, Mehdî, Mehmed (bu ustanın divitleri “Mehmed işi” olarak anılır, çifte Mehmed damgası taşıyanları mevcuttur), Mehmed b. İsmâil, Mustafa (Evliya Çelebi, Türk divitçilerinin pîrinin “cümleye kul oğlu Mustafa Çelebi” olduğunu belirtmektedir), Osman, Hacı Ömer, Recâî, Resmî, Rûmî, Seyyid Hasan, Said, Seyyid Ahmed (Kanbur), Şehrî.

Divit ustalarının Üsküdar’da eskiden Divitçiler adıyla anılan bir mahallede çalıştıkları, dükkânlarının da Beyazıt’taki (Vezneciler) Kâğıtçılar Çarşısı’nda olduğu bilinmektedir.

Tanzimat’tan sonraki erkek kıyafetlerinden kuşağın kalkmasıyla cebe sığmayacak ebatta olan bel diviti revaçtan düşmüş, yazıhanelerde görülen son örnekleri de Batı usulü demir kalem uçlarıyla mürekkep hokkalarının yaygınlaşması neticesinde artık müze ve koleksiyonlardaki yerlerini almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahterî-i Kebîr, İstanbul 1292, s. 253; Türk Lugatı, II, 776; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 578; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 603; Rıfkı Melûl Meriç, Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları, Ankara 1953, s. 74-75; Yazır, Kalem Güzeli, II, 177-179; A. Süheyl Ünver, “Divitçilerimiz ve Eserleri”, TEt.D, sy. 6 (1965), s. 90-97; M. Uğur Derman, “Eski Mürekkepçiliğimiz”, İslâm Düşüncesi, sy. 2, İstanbul 1967, s. 106; a.mlf., “Divitler-Kuburlar”, İlgi, sy. 24, İstanbul 1976, s. 33-35; İ. Gündağ Kayaoğlu, “Divitler”, Antik Dekor, sy. 5, İstanbul 1989, s. 50-54; Pakalın, I, 434, 458; “Divit”, SA, I, 471; R. Ekrem Koçu, “Divit, Divitçiler”, İst.A, IX, 4627-4628; el-Kāmûsü’l-İslâmî, II, 404-405; “Divit”, ML, III, 759.

M. Uğur Derman

DİVİTÇİZÂDE ŞEYH MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED EFENDİ, Divitçizâde).

DİVİTDÂR

(bk. DEVÂTDÂR).

DİVRİĞİ

Sivas iline bağlı ilçe merkezi

Sivas’ın güneydoğusunda, Doğu Anadolu bölgesinin Yukarı Fırat bölümünün İç Anadolu sınırına yakın kesiminde, denizden 1250 m. yükseklikte, Fırat nehrinin kollarından biri olan Çaltı ırmağı ile birleşen derenin vadi tabanında ve yamaçlarında yer alır. Şehrin ilk kurulduğu yer ise kuzeydoğu kısmında Çaltı vadisine çok dik yamaçlarla inen bir tepe üzerinde bulunan kale civarı ve etekleridir.

Eski Yunan kaynaklarında Apblike, Bizans kaynaklarında Tephrice (Tefrike) şeklinde kaydedilen Divriği, Arap kaynaklarında eski kullanılışına yakın olarak Abrik veya Ebrik şeklinde geçer. İbn Bîbî Selcûknâme’de burayı Difrigi (دفركى), XV. yüzyıl Osmanlı kaynakları Divrîk (ديوريك) veya bugünkü kullanışına yakın bir şekilde Divrigi (ديوركى) tarzında yazarlar. XVII. yüzyıldan itibaren bu sonuncusu tercih edilerek yerleşmiş ve bugüne ulaşmıştır. Şehrin ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu bilinmemektedir. Buranın, Mithridates’i yenen Pompeus’un kazandığı zaferin anısına kurduğu Nicopolis şehrinin bir devamı olduğu söylenirse de bu şehrin Suşehri civarında bulunduğu, Divriği’nin ise eski Bizans şehri Tephrice’nin yerinde kurulduğu ispatlanmıştır. Hititler zamanında önemli yerleşmelerin bulunduğu yöre milâttan önce 550’de Persler’in eline geçti. Milâttan önce 334’te kısa süre Makedon işgaline uğradı ve milâttan önce 330’da Kapadokya Krallığı sınırları içinde yer aldı. Kapadokya’nın Roma İmparatorluğu’na bağlanmasından ve 395’te imparatorluğun ikiye ayrılmasından sonra Doğu Roma (Bizans) toprakları içinde kaldı. VII. yüzyılda kısa sürelerle Bizans ve Sâsânîler tarafından işgal edildi. Bu devletler arasında sınır karakolu görevi yapan Divriği, Sâsânîler’in Bizanslılar’a yenilmesinin ardından İslâm ordularının hücumuna uğradı. Divriği’nin belgelere dayanan gerçek tarihi IX. yüzyıl ortalarında Pavlikianlar’la başlar. Doğu paganismine dayanan Râfizî bir hıristiyan tarikatı olarak anılmakla birlikte aralarında çeşitli inançları da barındıran Pavlikianlar Bizans’a karşı müslümanlardan himaye ve teşvik gördüler. Bunların reisi Karbeaz Divriği Kalesi’ni inşa ettirerek bölgeyi kendisine

merkez yaptı. Müslüman Araplar'la Bizans arasında tampon bir devlet durumunda olan ve Araplar'ın yardımıyla Marmara ve Ege'ye kadar ilerleyen Pavlikianlar'ın ne zamana kadar buraya hâkim oldukları belli değildir. Divriği, Anadolu'ya yönelik Türk akınları sırasında Bizanslılar tarafından esaslı bir şekilde tahkim edildi. 1066 yılında Büyük Selçuklu Emîri Gümüştegin'in Murad ve Dicle havzalarına yaptığı akınlar sırasında yıkılan Divriği Kalesi'nin surları yeniden müstahkem hale getirildi. Ardından İmparator Romanos Diogenes, 13 Mart 1068'de çıktığı doğu seferinde Divriği civarında karşılaştığı Türk kuvvetlerini geri çekilmeye mecbur etti.

Divriği yöresinin Türkler tarafından fethedildiği tarih belli değildir. Ancak Malazgirt Zaferi'nden sonra Yukarı Fırat ve Çaltı nehirleri vadilerinin Mengücük Gazi'ye verildiği, onun da Erzincan, Kemah, Divriği ve Şebinkarahisar yöresine hâkim olduğu bilinmektedir. Mengücüklü Beyi İshak'ın ölümünden (1142) sonra Mengücükler biri Kemah-Erzincan, diğeri Divriği olmak üzere iki kola ayrılmış ve İshak'ın oğullarından Süleyman Divriği kolunun başına geçmiştir. Bu kola mensup diğer Mengücük beyleri Emîr Seyfeddin Şehinşah, II. Süleyman Şah, Hüsâmeddin Ahmed Şah ve Melik Müeyyed Sâlih'tir. İlk Anadolu Türk beyliklerinin en eskisi ve en çok yaşayanı, küçük bir Türk beyliği olan Divriği Mengücükleri'dir. Siyasî olaylara fazla karışmayan, daha ziyade toplum ve sanat hizmetlerine yönelen Divriği Mengücük beyleri şehrin imarında önemli rol oynamışlardır. Divriği daha sonra İlhanlı saldırısına uğradı. İlhanlı Hükümdarı Abaka Han 1276-1277'de Memlük Sultanı I. Baybars'a karşı Elbistan üzerine yürürken Divriği'ye uğrayarak surları yıktırdı. Bunun ardından Selçuklu Sultanı III. Alâeddin Keykubad Malatya kuşatmasından bir sonuç elde edemeyip Divriği'ye gelince burası disiplinsiz askerler tarafından yağmalandı (1300-1301). Şehir daha sonra Kayseri ve Sivas yöresinde hüküm süren Eretnaoğulları'nın hâkimiyetine girdi. Kadı Burhâneddin ile Amasya Emîri Hacı Şadgeldi Paşa arasındaki mücadelelerden faydalanan Memlükler tarafından zaptedildi (1391). Sultan Berkuk'un ölümünden sonra yerine küçük yaştaki oğlu Ferec'in geçmesiyle Memlük Devleti'nin idarî işleri bozulunca Yıldırım Bayezid 1398'de Sivas, Malatya, Besni (Behisni), Dârende ve Divriği'yi iki ay muhasaradan sonra Osmanlı topraklarına kattı. Ancak Divriği yaklaşan Timur tehlikesinden dolayı 1401'de tekrar Memlükler'e verildi. Bugün Divriği'de Memlük

döneminden kalma olup 874 (1469-70) veya 894 (1489) tarihli kitâbesi bulunan bir türbede, Memlük Sultanı Seyfeddin Kayıtbay'ın adını taşıyan ve onun devrinde burada bulunan bir Mısır valisi yatmaktadır; bunun yanında daha sonra yapılmış olup halkın Kantabah Camii dediği bir de cami vardır.

Divriği Memlük hâkimiyeti sırasında Halep eyaletine bağlı pek de önemli

olmayan ileri karakol durumundaydı. XV. yüzyılın ikinci yarısında Uzun Hasan'ın, XVI. yüzyılın başında Şah İsmâil'in kuvvetlerinin Anadolu'ya yönelik hareketleri sırasında Divriği sapa bir yerde bulunduğu için saldırıya uğramadı. Divriği'nin kesin olarak Osmanlı idaresine girişi, Yavuz Sultan Selim'in 24 Ağustos 1516 Mercidâbık Zaferi'nden sonradır. Osmanlı idaresine geçmesinin ardından iki kazalı bir sancak merkezi olan Divriği önce Vilâyet-i Arab'a, bir süre sonra da Eyâlet-i Rûm'a bağlanmıştır.

Mengücükoğulları hâkimiyetinden itibaren Türk iskânına sahne olan ve Oğuzlar'ın Salur boyunun yerleştiği Divriği'nin XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde yaklaşık 3700 civarında nüfusu vardı. Müslüman hâne sayısı 498 olup bunun toplam hâne sayısına göre nisbeti % 70'e ulaşıyordu. Şehirde bu sırada farklı etnik grup olarak sadece Ermeniler bulunmaktaydı. 1547'de yapılan tahrire göre şehir on dört mahalleden oluşan bir yerleşim merkeziydi. Mahalleleri Câmi-i Kebîr, Mescidi Süflâ, Mescidi Bezzâz Sinan, Sinaniye (Turbali), Kemankeş, Mescidi Kaya, Pasban, Billûr, Kürtüncü, Ali Çelebi, Arhudsu, Aruncar, Kalealtı ve Ermeniyan adlarını taşıyordu. Bu sonuncuda toplu olarak sadece Ermeniler oturuyordu. Şehrin toplam nüfusu ise 5000 civarındaydı. En kalabalık mahalleleri Câmi-i Kebîr, Mescidi Süflâ, Ermeniyan, Mescidi Bezzâz Sinan, Mescidi Kaya adlı mahalleler teşkil ediyordu (BA, TD, nr. 252, s. 2 vd.; nr. 408, s. 576 vd.).

Harput'u Arapkir üzerinden Zara'ya ve Karadeniz kıyılarına bağlayan yol üzerinde yer alan Divriği'de XVI. yüzyılda beylerbeyi hasına dahil bir boyahane, bir debbâğhâne, bir meyhâne (içki imal edilen yer), bir değirmen bulunuyordu. Ayrıca ekonomik değeri olan başka iş kolları da vardı. Şehre ait yıllık buğday ve arpa hâsılâtı 22.500 akçe idi. Bunun 11.250 akçesi cami, mescid ve mülke tahsis edilmişti. Diğer 11.250 akçesi de sancak beyi haslarına aitti. Bağ, bağçe ve bostan resmi yıllık 13.000 akçe civarındaydı.

XVII. yüzyılda şehir gelişmesini sürdürdü. Cihannümâ'da, Divriği'nin iki saatlik bir mesafe üzerinde uzanan bahçeler içinde büyük bir kasaba olup kalesinin harap halde bulunduğu ve demir cevherinin işlendiği belirtilir. 1649'da Divriği'ye uğrayan Evliya Çelebi'ye göre muhkem kalenin eteğinde uzanan asıl şehrin bağlı bahçeli evleri, üstü kapalı çok süslü bir çarşısı, müteaddit cami, tekke ve hamamı vardı. Şehirde kırk altı mahalle bulunuyor, bunların en meşhurları Ali Paşa, Hâmisi Ağa, Bekir Çavuş ve Keyvan adlarını taşıyordu. Şehirde Ulucami'den başka Kızıl Medrese Camii, Hatib Şemsi Camii, Bezmgâh Camii de yer alıyordu (Seyahatnâme, III, 212-213). XVII ve XVIII. yüzyıllarda devlet nüfuzunun zayıflaması ile Divriği yöresi mahallî hânedanların eline geçti. XIX. yüzyılın sonlarında Divriği Kāmûsü'l-a'lâm'ın verdiği bilgilere göre bir kaza merkezi olup kazanın toplam nüfusu 34.000 dolayındaydı. Merkezin ise 10.000'den fazla ahalisi, on iki camisi, on beş mescidi, üç medresesi, bir kütüphanesi, bir rüşdiye mektebi, dokuz İslâm ve bir hıristiyan sıbyan mektebi, on üç hanı, üç hamamı, 520 dükkânı, beş fırını bulunuyordu. Ayrıca harap haldeki kalesiyle ve geniş bahçeli evleriyle şehir hayli dağınık bir görüntü arzediyordu. XIX. yüzyıl sonunda Vital Cuinet ise buranın 4500'ü müslüman olan 5600 nüfuslu bir kasaba, kısmen terkedilmiş mahallelerle harap evlerden ibaret, bilhassa şehrin ortasından geçen derenin güneydoğusunun birkaç ev ve dükkân hariç bir enkaz yığını halinde olduğunu belirtir.

Cumhuriyet döneminde Sivas'a bağlı bir ilçe merkezi haline getirilen Divriği'nin 1927'de nüfusu 4789 idi. 1937'de önce demiryoluyla ulaşıma kavuşmuş, ardından buradaki demir cevherinin 1939'dan itibaren çıkarılarak Karabük Demir Çelik Fabrikası'na gönderilmesiyle hayat canlanmaya, nüfusu yavaş yavaş artmaya başlamıştır. 1970'te 10.389 olan nüfus 1985'te 15.974'e ve 1990'da da 17.664'e ulaşmıştır.

Divriği tarihî eserler yönünden zengin yörelerimizdendir. Bilhassa 1180-1277

yılları arasında Türk-İslâm sanatının önemli mimari eserlerini veren Mengücükoğulları'nın hâkimiyeti sırasında birçok eser meydana getirilmiştir. Fakat bu nâdide eserlerin çoğu bugün harap haldedir. Divriği

Kalesi'nde günümüzde dikkati çeken tek kalıntı kare planlı atış kulesidir. Dik yamaçlı bir tepe üzerinde dörtgen biçiminde dört kapılı, kesme taştan yapılan kale XIII. yüzyıla Mengücükler dönemine aittir. Kale Camii'nin taçkapı kemerinin üstündeki iki satırlık çiçekli kitâbesinde buranın 1181'de Mengücükoğlu Seyfeddin Şehinşah b. Süleyman tarafından yaptırıldığı yazılıdır. Başka bir kitâbede de mimarının Merâgalı Hasan b. Fîrûz olduğu kayıtlıdır. Divriği'nin önemli eseri olan Divriği Ulucamii ve Dârüşşifâsı, 1228'de Şehinşah'ın torunu Ahmed Şah ve eşi Âdil Melike Turhan tarafından bir külliye olarak yaptırılmıştır. Mimarı Ahlatlı Hürremşah olup abanoz minberi 1241 tarihlidir. Yapı erken dönem taş işçiliğinin önemli örneklerindendir. 592'de (1196) Mengücükoğlu Emîr Seyfeddin Şehinşah için yapılan kümbete, daha sonra hanımının da buraya defnedilmesinden dolayı halk arasında Sitti Melik (Melike) Kümbeti denilmiştir. 1196 tarihli Hâcib Kamerüddin Kümbeti de Mengücüklü hazinedarı Kamerüddin'e aittir. Ayrıca Ahî Yûsuf Kümbeti, Kemankeş (Nûreddin Sâlih) Kümbeti ve Memlükler'e ait Nâib Kümbeti vardır. Diğer eserler arasında Çaltı köyündeki Burmahan Kervansarayı, Handere köyündeki Mircinge Hanı, Hammâm-ı Süflâ ve Bekir Çavuş hamamları sayılabilir.

Divriği, Osmanlı idaresi altına girdikten sonra merkezle aynı adı taşıyan bir sancak haline getirilip Vilâyet-i Arab adıyla oluşturulan beylerbeyiliğe bağlandı. Daha sonra bu beylerbeyilik dağıtılınca Divriği sancağı Sivas, Amasya, Tokat bölgelerini içine alan Rum beylerbeyiliğine dahil edildi ve bu durumunu uzun süre korudu. XVI. yüzyılda Divriği sancağının Divriği ve Dârende adlı iki kazası, bu kazalara bağlı on iki nahiyesi bulunuyordu. Sancak XIX. yüzyılda Sivas sancağının bir kazası haline geldi. XIX. yüzyıl sonlarında dokuz nahiyesi, 125 köyü, toplam 48.907 nüfusu vardı. Cumhuriyet döneminde Sivas'a bağlı bir ilçe oldu. İlçenin merkez bucağından başka Dânişmend, Gedikbaşı, Mürsel (Mursal), Sincan adlı dört bucağı ve 107 köyü bulunmaktadır. İlçenin yüzölçümü 2782 km² olup 1990 nüfus sayımına göre toplam nüfusu 33.105, nüfus yoğunluğu ise 12'dir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 252, s. 2 vd.; nr. 408, s. 576 vd.; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 73-74; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 339; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 624-625; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 210-214; Cuinet, I, 685-689; Ahmed Rifat (Yağlıkçızâde), Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1299-1300, III, 266; Hammer (Atâ Bey), V, 195; M. Fahreddin Başel, Sivas Bülteni, Sivas 1935, s. 33; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 160, 163; II, 262; a.mlf., Anadolu Beylikleri, s. 162-163; a.mlf. – Rıdvan Nâfiz [Edgüder], Sivas Şehri, İstanbul 1928, s. 54, 79, 100; Mükrimin Halil Yınanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 87, 132; a.mlf., "Akkoyunlular", İA, I, 256; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 218; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 71, 88, 112; a.mlf., Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1980, s. 55, 63, 66, 68; E. Honigmann, Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 52, 53, 58; Mehmet Altay Köymen, "Anadolu'nun Fethi ve Malazgirt Meydan Muharebesi", Malazgirt Zaferi ve Alparslan, İstanbul 1971, s. 110; Necdet Sakaoğlu, Türk Anadolu'da Mengücekoğulları, İstanbul 1971, s. 15, 16, 20, 21, 69; a.mlf., Anadolu Derebeyi Ocaklarından Köse Paşa Hanedanı, Ankara 1984, tür.yer.; Sivas 1973 İl Yıllığı, Ankara 1973, s. 52; Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası (haz. Yılmaz Önge v.dğr.), Ankara 1978; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I, Ankara 1988, s. 100, 106, 117, 129, 193; Ersin Gülsoy, XVI. Asrın İlk Yarısında Divriği Kazası (1519-1548) (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Fen-Ed.Fak. Tarih bl.; Zeki Arıkan, "Divriği Sancağı Kanunnameleri", TTK Belleten, LI/200 (1987), s. 761-779; a.mlf., "Divriği Kazası'nın İlk Sayımı (925/1519)", Osm.Ar., XI (1991), s. 49-71; a.mlf., "XVI. Yüzyılda Divriği", TTK Bildiriler X, Ankara 1994; M. Tayyib Gökbilgin, "XV ve XVI. Asırlarda Rum Eyaleti", VD, VI (1965), s. 51-61; Asım Mutlu, "Divriği'nin Mimari Eserleri", Sanat Dünyamız, IX/24, İstanbul 1982, s. 18-19; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2220; IV, 2798; Besim Darkot, "Divriği", İA, III, 596-599; Faruk Sümer, "Mengücükler", a.e., VII, 716-717.

Abdülkadir Balgalmış

DİVRİĞİ ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

DİYAKOVA

Hırvatistan Cumhuriyeti'nde eski bir Osmanlı kazası ve kaza merkezi olan şehir.

Hırvatça Dakovo (Djakovo) adıyla bilinen ve Osijek'in güneyinde bulunan şehir, Osmanlı kaynaklarında daha ziyade Yakova ve Diyakova şeklinde geçer. Bir yerleşim merkezi olarak tarihi 1244 yılına kadar iner. Kasaba 1252'de geçici, 1349'dan itibaren de sürekli olarak Bosna Katolik piskoposluğunun merkezi oldu. Bir geçit yolu üzerinde bulunduğundan sağlam kalesiyle kısa sürede ticarî öneme sahip bir kale-şehir haline geldi. Kalenin Osmanlı hâkimiyetine geçmesi, 1536'da Hırvatistan'a yönelik akınlar sırasında gerçekleşti ve iki yıl sonra burası yeni kurulan Pojega sancağına bağlandı. 1560'a doğru şehir statüsü kazanan Diyakova kısa bir zaman sonra kaza merkezi oldu. 1565'te burada 193 hâne (yaklaşık 1000 kişi), 1579'da 133 hâne (750-800 kişi) bulunuyordu. Şehrin müslüman halkı, 1565 tarihli tahrirde ikisi askerî garnizon, biri de vergi muafiyetine sahip askerî statüde olmak üzere üç cemaat halinde deftere kaydedilmiştir. Bunların tamamı kale içi ile kale dışındaki cami çevresinde yerleşmişlerdi. Bir başka askerî statüdeki küçük grup Çeribaşı Mescidi mahallesinde toplanmıştı. Bu son iki grubun % 46'sını ihtidâ etmiş kimseler oluşturuyordu. Esnaf gruplarının ve diğer şehir halkının oturduğu ikinci bir mahalle ise Ağa Mescidi adıyla anılıyordu. 1579 tarihinde burada sadece dinî hizmetliler ve esnaf zümreleri kaydedilmişti. Bu tarihte şehirde beş mahalle vardı; isimlerinden anlaşıldığına göre bunların üçü ağalar, biri de imam tarafından kurulmuş mescidlerin, diğeri ise çarşıda yer alan mescidin adlarını taşıyordu. Ayrıca bir kervansaray, bir de hamamın yer aldığı şehrin dış mahallesinde (varoş) hıristiyan sanat grubu bulunmaktaydı. 1569 tarihli icmal defterine göre buranın vergi geliri sancak beyi haslarına dahildi.

Diyakova'nın bu gelişmesinde Bosna gazilerinden Memîbeyoğulları ailesinin rolü büyüktür. Evliya Çelebi, buranın ilk defa Arnavut Memî Paşa tarafından fethedildiğini ve ardından kasabanın bu aileye ocaklık olarak verildiğini yazar. Bu bilgi mübalağalı olmakla birlikte Memîbeyoğulları'nın şehirle ilgileri olduğu bilinmektedir. Nitekim bu aileden Koca Gazi

Memî Bey'in 1593'te Sisak'ta ölümünden sonra burası ocaklık olarak onun vârislerine bağışlanmıştır. 1626'da şehirde % 90'ından fazlasını müslümanların oluşturduğu 800 civarında hâne vardı. Bu sayı, şehrin 1687'de Habsburglar tarafından zaptına kadar hemen hemen değişmemiştir. Bu tarihten az önce burayı gören Evliya Çelebi, şehrin kalesinin dağlık bir yerde beşgen şeklinde olduğunu, Hırvat ve Slavon memleketlerinin stratejik öneme sahip noktasında yer aldığını yazar.

XVII. yüzyılın sonlarına doğru şehrin kontrolü, Hacı Paşa, İbrâhim Paşa ve Hasan Paşa adlı nüfuz sahibi üç mahallî idarecinin eline geçti. Bunlardan ikincisi, Evliya Çelebi şehre geldiğinde kendisini ağırlayan Memîbeyoğulları'na mensup Sarhoşzâde İbrâhim Paşa olmalıdır. Diğer ikisinin kimliği ise belli değildir. 1637 tarihli bir seyahatnâmede, kasaba Slavonya'nın en önde gelen şahıslarının ikametgâhı olarak zikredilir. Bu da bir Osmanlı kaynağında Diyakova'dan yanlış olarak bir eyalet diye bahsedilmesinin sebebi olabilir.

İbrâhim Paşa ve Hasan Paşa burada inşa ettirdikleri camilerle şöhret ve nüfuzlarını arttırmışlardı. Şehir merkezinde o sıralarda dört beş mescid bulunmakta iken bu camiler, dış kesimde 100 m. aralıkla biri kuzey tarafında, diğeri güneyde inşa edilmiş olup kuzeydekinin kubbesi kurşun kaplıydı. Her iki paşanın konağı camilerinin yanında bulunmaktaydı. Kuvvetli taş bloklarla inşa edilen hamam bir kaplıca suyunun kenarında yer alıyordu. Kervansaray ise muhtemelen tahta malzemeden yapıldığı için bugüne ulaşmamıştır. Kalenin yanında bulunan caminin ilk tahrirde adı geçen cami olduğu anlaşılmaktadır. Şehrin mahallî idarecisi Hacı Paşa'nın sarayı bu caminin yanındaydı, fakat bu zat buranın bânisi olarak zikredilmez. Ortaçağ'dan kalma katedral kale içinde yer alıyordu ve camiye çevrilmemişti. Nitekim 1666 tarihli bir maaş defterinde kale içinde cami olmadığı belirtilmektedir. Ayrıca 1569 tarihli icmal defterinde, kale içinde sancak beyi haslarına dahil ziraat sahası bulunduğu da görülmektedir. İbrâhim Paşa'ya izâfe edilen kuzeydeki cami, Hırvatistan'da bugüne ulaşabilen az sayıdaki Osmanlı dinî eserlerinden biridir. Burası Osmanlılar'ın ayrılışından sonra kilise haline getirilmiş, son zamanlarda restore edilerek karakteristik vasıflarına yeniden kavuşturulmuştur. Kāmûsü'l-a'lâm'da, XIX. yüzyıl sonlarında Kosova vilâyetine bağlı bir kaza merkezi olarak gösterilen şehrin bu sıralarda 17.000 kadar nüfusu, on

altı camii, iki medresesi, bir rüşdiyesi ve birkaç sıbyan mektebi, Ortodoks ve Latinler'e mahsus kilise ve mektepleri ile han, hamam ve 1000 kadar dükkânı vardı (VI, 4786-4787). Osmanlı hâkimiyetinden ayrıldıktan sonra pek gelişme gösteremeyen şehrin 1961'de 12.077 olan nüfusu bugün 16.000'i aşmış bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 351; nr. 672; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 522-523; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4786-4787; T. Papić – B. Valenčić, Zupna crkva Svih Svetih u Dakovu, Zagreb 1990.

Nenad Moačanın

DİYANET

(bk. DİN).

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

Türkiye'de İslâm diniyle ilgili işleri yürütmek, toplumu din konusunda aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmekle görevli kamu kuruluşu.

Osmanlı Devleti'nde din işleri, başında şeyhülislâmın bulunduğu meşihat makamı tarafından yürütülmekteydi. Ancak meşihatın görev ve yetkileri, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevlerine oranla çok daha geniş bir alanı kapsıyordu. Dinî konularda fetva vermesi, devletin yönetimiyle ilgili temel ilke ve kanunların konulmasında söz sahibi olması yanında ilmiye sınıfı tarafından yürütülen yargı ve eğitim öğretim görevleri de bu makama bağlı olup günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Adalet ve Millî Eğitim bakanlıkları ile Yüksek Öğretim Kurumu arasında paylaştırılmış olan hizmetlerin hemen tamamı meşihat bünyesinde toplanmıştı. Fakat XIX. yüzyıl başlarından ve özellikle Tanzimat döneminden itibaren şeyhülislâmlığın görev ve yetki alanı giderek daraltılmış, daha Cumhuriyet dönemine gelinmeden, şeyhülislâmlığa bağlı olarak ilmiye sınıfının tekelinde bulunan yargı, eğitim öğretim ve vakıflarla ilgili hizmetlerin büyük bir bölümü Adliye, Maarif ve Evkaf nezâretlerine verilmiş, böylece şeyhülislâmlığın görev ve yetki alanı fetva işleri, medreselerdeki öğretim ve şer'iyye mahkemeleriyle sınırlandırılmıştı. İttihat ve Terakkî döneminde çıkarılan bir kanunla (18 Cemâziyelevvel 1335/12 Mart 1917) bütün şer'î mahkemeler ve bağlı kuruluşları da Adliye Nezâreti'ne bağlandı. Daha sonra 14 Şâban 1338 (3 Mayıs 1920) tarihli Bilumum Mehâkim-i Şer'iyyenin Meşihata İâde-i İrtibâtı Hakkında Kanûn-ı Muvakkat ile şer'î mahkemeler tekrar meşihata bağlanmışsa da bu kanun o tarihte Büyük Millet Meclisi hükümeti idaresi altında bulunan bölgelerde geçerli olmamıştır. Bu idare döneminde Osmanlı Devleti'nin son yıllardaki dinî teşkilât yapısında başka bir değişiklik yapılmamış, Meşîhat-ı İslâmiyye'nin uhdesinde bulunan bütün hizmetler, bağlı bulunduğu Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nce yürütülmüştür.

3 Mart 1340 (1924) tarih ve 429 sayılı Şer'iyye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun ile Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti kaldırılarak yerine başvekâlete bağlı Diyanet İşleri Reisliği

ve Evkaf Umum Müdürlüğü kuruldu. Bu kanunla, vekâletin görevlerinden muâmelâtla ilgili dinî hükümlerin resmî uygulamadan kaldırılıp yasama ve yürütme yetkisinin Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne ve onun oluşturduğu hükümete ait olduğu vurgulanmış; İslâm dininin hukuk kuralları (muâmelât-ı nâs) dışında kalan inanç ve ibadetlerle ilgili hükümlerinin yürütülmesiyle ibadet yerlerinin idaresi Diyanet İşleri Reisliği'ne, vakıfların yönetimi ise Evkaf Umum Müdürlüğü'ne verilmiştir. Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti ile bazı özel vakıflar tarafından yönetilen bütün mektep ve medreseler de aynı tarihte çıkarılan 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile Maarif Vekâleti'ne bağlanmıştır.

Günün şartları içinde alelacele çıkarıldığı anlaşılan 429 sayılı kanun başkanlığın teşkilât yapısını belirlememiş, sadece Diyanet İşleri reisinin başvekilin inhâsı üzerine cumhurreisi tarafından tayin edileceğini (md. 3), kuruluşun başvekâlete bağlı olduğunu, teşkilât hakkında bir nizamnâme düzenleneceğini (md. 4), ülke sınırları içindeki bütün cami, mescid, tekke ve zâviyelerin idaresiyle buralardaki görevlilerin tayin ve azillerine Diyanet İşleri reisinin yetkili bulunduğunu (md. 5), il ve ilçe müftülerinin başkanlığa bağlı olduğunu (md. 6) tesbit etmiştir. Ayrıca Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti bünyesinde olup her birinin on birer üyesi bulunan Hey'et-i İftâiyye, Tedkîkat ve Te'lîfât-ı İslâmiyye Heyeti ve Evkaf Şûrası'nca yapılan hizmetleri yürütmek

üzere sekiz kişiden oluşan Hey'et-i Müşâvere kurulmuş, meşihat bünyesinde 1889'da teşkil edilen Tedkîk-i Mesâhif Heyeti de Diyanet İşleri Reisliği'ne bağlanmıştır.

Osmanlılar'ın son döneminde başlayan, dinî idare teşkilâtının görev ve yetkilerinin kısıtlanması faaliyeti bu dönemde de sürdürüldü. 30 Kasım 1341 (1925) tarih ve 677 sayılı Tekke ve Zâviyeler ile Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun gereğince tekke ve zâviyelerin kapatılması sonucu, bu yerlerin yönetimi ve buralarda görevli şeyhler ve diğer hizmetlerle ilgili yetkiler ortadan kalktığı gibi, 8 Haziran 1931 tarih ve 1827 sayılı Evkaf Umum Müdürlüğü'nün 1931 Malî Senesi Bütçe Kanunu ile (md. 6) cami ve mescidlerin idaresi ve imam, hatip, müezzin, kayyim ve diğer hizmetlilerin tayin, nakil, emeklilik ve azillerine dair bütün yetkiler Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne devredildi.

Başkanlık, bu genel müdürlükle koordineli olarak sadece cami hizmetlerinin dinî yönünü takiple yetkili kılındı. Böylece 4081 hayrat hademesiyle yirmi altı cuma ve kürsü vaizi, kadrolarıyla birlikte Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne geçmiş oldu. Bu durum, 23 Mart 1950 tarih ve 5634 sayılı kanun yürürlüğe girinceye kadar sürdü.

Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili hükümleri, 1965 tarihli 633 sayılı kanuna kadar yürürlükte kalan 429 sayılı kanunda, bu kuruluşun teşkilât yapısı ve kadroları gösterilmediği gibi 4. maddede, teşkilâtın görev ve çalışmalarını düzenlemek üzere hazırlanacağı belirtilen nizamnâme de çıkarılmadı. Böylece başkanlık, uzun yıllar bütçe ve barem kanunlarında gösterilen kadro ve idarî yapıya göre hizmetlerini yürütmeye çalıştı. 1924-1926 yıllarına ait bütçe kanunlarının Diyanet İşleri Reisliği bölümünde merkez teşkilâtı, reis, hey'et-i müşâvere ve me'mûrîn-i merkeziyye; taşra (idâre-i vilâyât) teşkilâtı ise müftü, müftü müsevvidi, dersiâm, müstehikkın-i ricâl-i ilmiyye, vâiz, hademe gibi unvanlar maaş yekünü olarak gösterilmiş, kadro dereceleri ve sayıları belirtilmemiştir. Başkanlığın idarî yapısı ve kadroların unvan, adet ve maaş miktarı, ilk olarak 1927'den itibaren bütçe kanunlarında ve 30 Mayıs 1929 tarih ve 1452 sayılı Devlet Memurları Maaşâtının Tevhid ve Teâdülüne Dair Kanun'a ekli cetvelde gösterilmiş; bu cetvel, söz konusu kanunun 2. maddesi gereğince 1935 yılına kadar (2800 sayılı kanun çıkıncaya kadar) başkanlığın teşkilât kanunu sayılmıştır. Buna göre başkanlığın merkez teşkilâtı bünyesinde Müşavere ve Tedkîk-i Mesâhif heyetleri dışında Müessesât-ı Dîniyye, Me'mûrîn ve Sicil (1929'dan itibaren Zat İşleri), Levâzım, Tahrîrat ve Evrak olmak üzere dört müdürlük bulunmaktaydı. Bu müdürlüklerin ilk ikisi, 1931 yılı Haziran ayından itibaren bütün kadro ve personeliyle birlikte Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne devredildi. Taşra teşkilâtı ise müftülüklerden ibaret olup bu tarihlerde büyük iller dışında birçok il ve ilçede sadece müftü bulunuyordu.

Başkanlık, kuruluşundan on bir yıl sonra, 14 Haziran 1935 tarih ve 2800 sayılı Diyanet İşleri Reisliği Teşkilât ve Vazifeleri Hakkında Kanun ile ilk teşkilât kanununa kavuştu. Bu kanunda teşkilâtın yapısı, kadro durumu, merkez ve taşra görevlilerinin nitelikleri ve tayin usulleri gösterilmiş, görevler ise kanunun 2. maddesi gereğince düzenlenen ve 11 Kasım 1937 tarih ve 7647 sayılı kararnâme ile yürürlüğe konan Diyanet İşleri Reisliği Teşkilâtının Vazifelerini Gösterir Nizamnâme ile belirlenmiştir. Her il ve

ilçe merkezinde başkanlığa bağlı bir müftü bulunmasını hükme bağlayan ve mahallinde yapılacak müftü seçimi usulünü belirleyen bu kanun idarî yapıda bir değişiklik getirmedi. Ancak merkez ve taşra teşkilâtı kadroları derece, unvan ve sayı olarak yeniden tesbit edildi; merkez teşkilâtının yirmi dokuz, taşra teşkilâtının 451 olmak üzere toplam kadro sayısı 480 oldu. Müşavere Heyeti'nin üye sayısı ise sekizden beşe düşürüldü. 5 Temmuz 1939 tarih ve 3665 sayılı kanunla ilk defa bir reis muavinliği kadrosu ihdas edildi.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye'de çok partili siyasî hayata geçilmesi,

vatandaşlara din ve diyanetle ilgili isteklerini hükümet ve partilere daha rahat ulaştırma imkânı verdi. Cumhuriyet Halk Partisi hükümeti, o güne kadar bu konuda takip ettiği temel politikasını değiştirerek 1949 yılında İmam-Hatip kurslarını ve Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlâhiyat Fakültesi'ni açtı. 1950 genel seçimlerine birkaç gün kala 5634 sayılı kanun çıkarılarak Diyanet İşleri Başkanlığı yeniden düzenlendi. 29 Nisan 1950 tarihinde yürürlüğe giren bu kanunla merkez teşkilâtındaki bazı birimlerin adları değiştirilmiş, bazı yeni birimler (Hayrat Hademesi ve Yayın müdürlükleri) kurulmuş, ilk defa gezici vâizlik ihdas edilmiş ve bütün vâizler maaşlı kadroya geçirilmiştir. Ayrıca 1931 yılında Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne devredilmiş olan camiler ve cami görevlileriyle ilgili yetkiler başkanlığa iade edilerek 4503 hayrat hademesi başkanlık bünyesine alınmış, köy ve kasabalarda kadrosuz olarak imamlık yapma işi de başkanlık ve müftülüklerin yazılı iznine bağlanmıştır. Diğer taraftan merkez ve taşra teşkilâtı kadroları yeniden tesbit edilmiş, bütçe kanunlarının D ve S cetvellerinde gösterilen hayrat hademesi ve Kur'an öğreticisi kadroları dışında merkez teşkilâtına elli iki, taşra teşkilâtına da 889 olmak üzere toplam 941 kadro tahsis edilmiştir. 2 Temmuz 1951 tarihinde çıkarılan 5806 sayılı kanunla da dinî yayın işinde kullanılmak üzere Dinî Yayınlar Döner Sermayesi kurulmuştur.

1960 İhtilâli'nden sonra yapılan 1961 anayasası, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın genel idare içindeki yerini aynen muhafaza ederek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getireceği hususunu ifade etmiştir. 22 Haziran 1965 tarih ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile, daha önceki on üç kanunda dağınık halde

bulunan hükümler yürürlükten kaldırılarak başkanlıkla ilgili mevzuat tek metinde toplanmış, yeni görevler ve yeni birimler ilâve edilerek teşkilât geliştirilmiş ve günün şartlarına göre daha geniş bir hizmet imkânı sağlanmıştır. Bu kanunun ihtiva ettiği önemli yenilikler, bütün görevler için belli nitelik ve tahsil şartı getirilmesi, Müşavere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu yerine başkanlığın en yüksek karar ve danışma organı olarak üyeleri seçimle belirlenip bakanlar kurulu kararıyla tayin edilen Din İşleri Yüksek Kurulu'nun teşkili, Teftiş Kurulu, Hukuk Müşavirliği, Dinî Hizmetler ve Din Görevlilerini Olgunlaştırma Dairesi, Personel Dairesi, Donatım Müdürlüğü'nün kurulması, bucak ve köy camileri için ihtiyaç karşılanıncaya kadar her yıl 2000 imam-hatip kadrosu verilmesinin hükme bağlanmasıdır. Kanuna bağlı cetvellerde başkanlığın kadroları yeniden tesbit edilerek merkez teşkilâtına 203, taşra teşkilâtına 19.490 olmak üzere toplam 19.693 kadro tahsis edilmiş; bütçe kanunlarına ekli D ve S cetvellerinde yer alan 12.283 adet kadro ile başkanlığın bu tarihteki kadro sayısı 31.976'ya ulaşmıştır.

Daha sonraki yıllarda bakanlar kurulu kararı ile yeni bir birim olarak Araştırma Plan ve Program Bütçe Başmüşavirliği (1971), Dinî Hizmetler ve Din Görevlilerini Olgunlaştırma Dairesi bünyesinde Dış Hizmetler Müdürlüğü (1971) ve Hac İşleri Müdürlüğü (1976) kurulmuş, 1978 yılında Araştırma Plan ve Program Bütçe Başmüşavirliği, Araştırma ve Planlama Dairesi'ne dönüştürülmüş, Dinî Hizmetler ve Din Görevlilerini Olgunlaştırma Dairesi, Din Hizmetleri Dairesi ve Olgunlaştırma Dairesi adıyla ikiye ayrılmış, ayrıca yeni bir birim olarak Koordinasyon ve Değerlendirme Dairesi ile Yurtdışı Din Hizmetleri Müşavirliği kadroları ihdas edilerek yurt dışı teşkilâtı kurulmuştur.

Başkanlığın ilk eğitim merkezi Bolu'da açılmış (1973), bunu sırasıyla Ankara, İstanbul (Haseki), Elazığ (Harput), Antalya, Kastamonu, Manisa, Konya ve Bolu (Akçakoca) eğitim merkezleri takip etmiştir. Bunlardan İstanbul ve Konya eğitim merkezlerinde lisans üstü seviyesinde öğrenim görme imkânı sağlanmıştır.

1978 yılı hac mevsiminde başkanlıkça deneme mahiyetinde bir hac seferi düzenlenmiş, organizasyonun başarılı ve faydalı görülmesi üzerine 1979'da Hac Dairesi kurulmuş ve bakanlar kurulu kararı ile bu tarihten sonra hac

seferlerinin düzenlenmesi Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmiştir. Ancak 1989'dan itibaren bazı seyahat acentelerine de belli bir oranda hacı götürme yetkisi tanınmıştır.

1965 tarih ve 633 sayılı kanun, 1982 ve 2088 sayılı kanunlarla iki defa değiştirilmiştir. Bunlardan 24 Mart 1977 tarih ve 2088 sayılı kanunla, yeter sayıda İmam-Hatip Lisesi mezunu tâlip bulunmadığı için vekâleten göreve alınan yaklaşık 12.000 ilkokul mezunu imam-hatip asalete geçirilmiş, böylece 633 sayılı kanunun öngördüğü nitelik prensibi zedelenmiştir. 26 Nisan 1976 tarih ve 1982 sayılı kanunla yurt dışı teşkilâtı kurulması, hac işlerinin düzenlenmesi, il disiplin kurullarının teşkili, din hizmetleri sınıfının da diğer memurlar gibi Me'mûrîn Muhâkemâtı Hakkında Kanun hükümlerine tâbi olması gibi önemli yenilikler getirilmişse de bu kanun, Anayasa Mahkemesi'nin 18 Aralık 1979 tarih ve E: 79/25-K: 79/46 sayılı kararıyla usul yönünden iptal edilmiş, meydana gelen kanun boşluğunu doldurmak üzere hazırlanan tasarılar henüz kanunlaşmamıştır (1994 yılı başları). Başkanlığın şu andaki organik ve fonksiyonel yapısı, 18 Temmuz 1984 tarih ve 190 sayılı kanun hükmünde kararnâme eki kadro cetveline ve 3046 sayılı Bakanlıkların Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'a göre düzenlenmiş bulunmaktadır. 1982 anayasası Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mevcut konumunu muhafaza etmiş, özel kanunla gösterilen görevleri "laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşünüşlerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek" yerine getireceğini belirtmiştir (md. 136).

Diyanet İşleri Başkanlığı bugün merkez, taşra ve yurt dışı teşkilâtlarından oluşmaktadır. Merkez teşkilâtı başkanlık makamının yanı sıra ana hizmet birimleri, danışma ve denetim birimleriyle yardımcı birimlerden meydana gelir. Başkanlık makamı Diyanet İşleri başkanı ile beş başkan yardımcısından oluşur. Başkan teşkilâtın bütün çalışmalarını

düzenlemek, yürütmek ve denetlemekle görevlidir. Başkan yardımcıları ise başkan tarafından verilen görevleri yaparlar. Başkanlığın ana hizmet birimleri şunlardır: 1. Din İşleri Yüksek Kurulu. Başkanlığın en yüksek karar ve danışma organıdır. Kurul başkanı, başkan vekili, on dört üye ve çeşitli uzmanlardan oluşur. Başkanlığın ana hizmet politikasını tesbit eder, dinî soruları cevaplandırır, dinî konularda inceleme ve araştırmalar yapar,

başkanlıkça yayımlanacak yazılı, sesli ve görüntülü yayınların neşrine karar verir. 2. Mushafları İnceleme Kurulu. Çeşitli kişi ve kuruluşlarca bastırılacak olan mushafları inceleyerek hatasız basımlarını sağlar. 3. Din Hizmetleri Dairesi. İrşad Hizmetleri, Din Hizmetleri ve Vakit Hesaplama şube müdürlüklerinden oluşan bu daire, toplumu din konusunda aydınlatmakla ilgili hizmetleri yürütür. Kamerî aybaşlarını, dinî günleri ve namaz vakitlerini belirler. Gerektiğinde kıble tesbitlerini yapar. 4. Din Eğitimi Dairesi. Kur'an kurslarının ve eğitim merkezlerinin açılış, eğitim öğretim, denetim ve yönetimiyle ilgili işleri yürütür. Din Eğitimi (Kur'an kursları), Hizmetiçi Eğitim ve Program Geliştirme şube müdürlüklerinden oluşur. 5. Hac Dairesi. Hac İşleri, Umre İşleri ve Hac Eğitimi ve Rehberlik şube müdürlüklerinden teşekkül eder. Hacca ve umreye gideceklerin bu seyahatlerle ilgili her türlü muamelelerini planlar ve yürütür. 6. Dinî Yayınlar Dairesi. Derleme ve Yayın, Süreli Yayınlar ve Kütüphane şube müdürlüklerinden meydana gelen bu daire başkanlığın yazılı, sesli ve görüntülü yayım işlerini yürütür. Ayrıca dinî yayınları derler ve başkanlık kütüphanesini yönetir. 7. Dış İlişkiler Dairesi. Dış İlişkiler, Yurtdışı Din Hizmetleri ve Yurtdışı Din Eğitimi şube müdürlüklerinden oluşur. Başkanlığın yurt dışı temaslarını ve yurt dışındaki vatandaş ve soydaşlara götürülecek din hizmetleriyle ilgili işleri yürütür. Başkanlık hizmetleri konusunda inceleme ve temasta bulunmak üzere ülkemize gelen yabancı kişi ve heyetlere rehberlik eder.

Danışma ve denetim birimleri: 1. Teftiş Kurulu. Kurul başkanı, müfettiş ve müfettiş yardımcılarından meydana gelir. 2. Hukuk Müşavirliği. 3. Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Dairesi. Yönetimi Geliştirme, İstatistik, Plan ve Bütçe şube müdürlüklerinden oluşur.

Başkanlığa bağlı yardımcı birimler de şunlardır: 1. Personel Dairesi. Atama, Kadro, Sicil, Tahsis, Disiplin ve Değerlendirme şube müdürlüklerinden oluşur. 2. İdarî ve Malî İşler Dairesi. İdarî ve Sosyal İşler, Malî İşler, Malzeme, Genel Evrak ve Arşiv şube müdürlükleriyle Daire Tabipliği ve Daire Mühendisliği'nden meydana gelir. 3. Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü. Başkanlık yayınlarının basım, yayım, yapım, dağıtım, tanıtım ve satışını sağlar. 4. Bilgi İşlem Merkezi Müdürlüğü. 5. Protokol, Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü. 6. Savunma Uzmanlığı.

Taşra teşkilâtı il ve ilçe müftülükleriyle eğitim merkezlerinden ibarettir. Taşra teşkilâtında yetmiş altı il ve 839 ilçe müftüsü, 1401 vâiz, 194 cezaevi vâizi, 62.567 imam-hatip, 10.546 müezzin-kayyim, 5848 Kur'an kursu öğreticisi müftülüklere bağlı olarak görev yapmaktadır. Müftü yardımcısı, müdür, öğretmen, müftülük murakıbı, büro personeli ve yardımcı personelle birlikte taşra teşkilâtının toplam kadro sayısı 87.185'tir (1993).

Yurt dışı teşkilâtı, işçi yurttaşların ve müslüman soydaşların yoğun olarak bulunduğu Batı ülkeleriyle Orta Asya Türk cumhuriyetlerindeki büyükelçilik ve başkonsolosluklar nezdinde din hizmetleri müşavirlik ve ateşeliklerinden oluşur. Halen 157 sürekli yurt dışı görevli kadrosu bulunmaktadır. Ayrıca yurt dışındaki vatandaşlar tarafından açılan camilerde geçici olarak görevlendirilmiş 800'den fazla görevli mevcuttur.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yürüttüğü kamu hizmetleri şu şekilde sıralanabilir: a) Fetva Hizmetleri. Dinî konularla ilgili olarak yurt içi ve yurt dışından çeşitli kişi ve kuruluşlarca sorulan hususlar merkezde Din İşleri Yüksek Kurulu, taşrada ise il ve ilçe müftülükleri tarafından cevaplandırılmaktadır. b) İrşad ve Tebliğ Hizmetleri. Yurt içinde Din Hizmetleri Dairesi, yurt dışında Dış İlişkiler Dairesi'nce planlanmakta olup yurt içinde müftü, vâiz ve cami görevlileri, yurt dışında müşavir, ateşe ve diğer din görevlileri tarafından yürütülmektedir. Bu hizmetler vaaz, hutbe, konferans, seminer, kurs, panel vb. yollarla yapılmaktadır. c) İbadet ve Cami Hizmetleri. İmâmet, hitâbet, ezan, ikamet, mukabele, dinî gün ve gecelerde mevlid okunması ve özel program düzenlenmesi, cemaatin din konusunda aydınlatılması, isteyenlere Kur'ân-ı Kerîm ve ilmihal bilgilerinin öğretilmesi yanında camilerin bakımı gibi işlerdir. Bu hizmetler imam-hatiplerle müezzin-kayyimler tarafından yürütülmektedir. Türkiye'de 1992 yılı sonu itibariyle 68.203 cami vardır. Bu sayıya her yıl yaklaşık 1500 cami eklenmektedir. d) Eğitim Hizmetleri. Din Eğitimi Dairesi'nce yürütülmekte olan bu hizmetler eğitim merkezleriyle Kur'an kurslarında gerçekleştirilmektedir. Eğitim merkezlerinde görevliler hizmet öncesi ve hizmet içi eğitimi görmektedir. İki devreli olan Kur'an kurslarının ilk devresinde Kur'an'ı yüzünden okuma ve gerekli ilmihal bilgileri öğretilmekte, ikinci devresinde ise isteyenlere hâfızlık yaptırılmaktadır. 1992 yılı itibariyle Kur'an kursu adedi 5614 olup öğrenci sayısı 162.473'tür. e) Yayın Hizmetleri. Toplumu din konusunda aydınlatmak

üzere yazılı, sesli ve görüntülü yayımlar yapılmaktadır. Halen Diyanet Aylık Dergi, Diyanet Çocuk Dergisi ve Diyanet Dergisi adlı süreli yayınlar gerçekleştirilmektedir. Kitap olarak bastırılan ve ilmî eserler, edebî eserler, kaynak eserler, meslek kitapları, halk kitapları ve çocuk kitapları serilerinden oluşan yayınların sayısı 1992 yılı sonu itibariyle 328'e ulaşmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı, 1924 yılından itibaren fiilen, 1961 (md. 154) ve 1982 (md. 136) anayasaları ile de anayasa gereği olarak genel idare içinde yer alan bir kuruluştur. Bu kuruluşa genel idare içinde yer verilmesi, bir taraftan devletin dine müdahale ettiği, diğer taraftan devlet bütçesinden din hizmetleri için harcama yapılmasının laiklik ilkesiyle bağdaşmadığı ileri sürülerek eleştirilmiştir. Nitekim 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun değişik 36. maddesindeki din hizmetleri sınıfıyla ilgili hükümlerin ve 633 sayılı kanunun, anayasanın laiklik ilkesine aykırı olduğu iddiası ile iptali için Anayasa Mahkemesi'nde dava açılmış, bu iddia yüksek mahkeme tarafından, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dinî bir teşkilât değil genel idare içinde yer almış idarî bir teşkilât olduğu, başkanlığın anayasada yer almasının ve mensuplarının memur sayılarak maaşlarının bütçeden karşılanmasının devletin din işlerini yürüttüğü anlamına gelmediği, dinin devletçe denetiminin yürütülmesinin, din işlerinde çalışacak kişilerin yetenekli şekilde yetiştirilerek dinî taassubun önlenmesi ve dinin toplum için mânevî bir disiplin olmasının sağlanması gibi ülke koşullarının zorunlu kıldığı ihtiyaçlara uygun bir çözüm yolu bulmak amacını taşıdığı" gerekçeleriyle reddedilmiştir (15 Haziran 1972 tarih ve 14.216

HARİTA : Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı hizmet binalarının dağılımını gösteren harita (1993)

sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan E: 1970/53-K: 1971/76 sayılı karar). Gerekçedeki, "başkanlık mensuplarının memur sayılarak maaşlarının bütçeden karşılanması devletin din işlerini yürüttüğü anlamına gelmediği" ile "dinin devletçe denetiminin yürütülmesi" ifadeleri arasındaki çelişki açıktır ve bu son ifadeyle, devletin din işlerine müdahale etmek ve dini denetim altında bulundurmak istediği ortaya konmaktadır.

Evkaf ve Şer'iyye Vekâleti'ni kaldırarak Diyanet İşleri Reisliği'nin

kuruluşunu sağlayan 429 sayılı kanunla din ve devlet işleri birbirinden ayrılmışsa da Diyanet İşleri bütün teşkilât ve personeliyle birlikte hükümetin emrine verilmiş, böylece laiklik ilkesiyle bağdaşmayan “devlete bağlı din” sistemi kurulmuştur. Uzun yıllar uygulama da bu yönde olmuş, genel idare içine alındığı halde yeterli bütçe ve kadro verilmediği, ayrıca mevzuatı düzenlenmediği için başkanlığın hizmet ve faaliyetleri sınırlı kalmıştır. Nitekim ezan, ikamet, tekbir ve salânın Türkçe olarak icrası devlet emriyle sağlanmış, 2 Haziran 1941’de kabul edilen 4055 sayılı Türk Ceza Kanunu’nun Bazı Maddelerini Değiştiren Kanun ile 526. maddenin ikinci fıkrasına ilâve edilen, “Arapça ezan ve kamet okuyanlar, üç aya kadar hafif hapis veya on liradan iki yüz liraya kadar hafif para cezasıyla cezalandırılırlar” hükmü, 17 Haziran 1950 tarihine kadar yürürlükte kalmıştır. Ayrıca başkanlık 1950’li yıllara kadar yayın ve irşad faaliyetlerini, 429 sayılı kanunun sınırlandırdığı dar çerçeve içinde yürütmeye mecbur olmuştur.

Bugün Diyanet İşleri Başkanlığı’nın devlet bünyesinde yer almasının ve genel bütçeden din hizmetleri için harcama yapılmasının laiklik ilkesiyle bağdaşmadığını ileri sürenler bulunduğu gibi, siyasî iktidarın emrindeki bir teşkilâtın din konusunda güvenilir olamayacağını, bu sebeple din işlerinin cemaatlere bırakılmasının gerekli olduğunu söyleyenler de vardır. Bunun yanında, din hizmetlerinin uyum içinde yürütülmesinin ancak düzenli bir teşkilâtla mümkün olabileceği görüşünü benimseyen çoğunluk ise başkanlığın, siyasî iktidarların hemen her dönemde karşılaşılan baskı ve müdahalelerini bertaraf edecek ve ondan beklenen hizmetleri en iyi şekilde yerine getirebilecek tarzda -tedrîcen de olsa-ilmî, idarî ve malî özerkliğe kavuşturulmasını istemektedir. Nitekim 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun’un 19. maddesi uyarınca, 1-5 Kasım 1993 tarihleri arasında Ankara’da toplanan I. Din Şûrası’nda Diyanet İşleri Başkanlığı’nın statüsü konusu geniş şekilde tartışılmış, gerekli kanunî düzenlemeler yapılarak bu kuruluşun Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı, Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Genel Müdürlüğü vb. kuruluşlar gibi devlet bünyesi içinde özerk bir yapıya kavuşturulması ve Diyanet İşleri başkanının seçimle belirlenmesi görüşü benimsenmiştir. Şûra ayrıca bu kuruluşun idarî bakımdan hükümet yerine doğrudan cumhurbaşkanlığı makamına bağlı olmasını istemiştir.

Devlet düzeni içindeki yerinin tartışılması bir yana, Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluşundan bugüne kadar gerek Türkiye içinde müslüman halka, gerekse özellikle 1960'lı yıllardan sonra yurt dışındaki müslüman Türk toplumlarına imkânları ölçüsünde din hizmeti vermeye çalışmış; cami hizmetlerini bir disiplin içinde yürütmeyi, bazı dinî grupların daha çok siyasî temellere dayalı iddialarının aksine, toplumu din konusunda temsil etmeyi başarmıştır. Laiklikle daha çok bağdaşacak bir statü değişikliğinin bu kuruluşu umulan etkinliğine kavuşturacağını söylemek mümkündür.

Diyanet İşleri başkanlarından ilk üçü görevde iken vefat etmiş, Tayyar Altıkulaç kendi isteğiyle emekli olmuş, Ankara Üniversitesi'nden izinli olarak başkanlık görevini yürüten Mustafa Said Yazıcıoğlu aslî görevine iade edilmiş, diğerleri ise emekliye sevkedilerek veya başka görevlere nakledilerek görevden alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, Müşavere Heyeti Kararları; Ali Fuad Başgil, Din ve Laiklik, İstanbul 1962, s. 186-192; G. Jaschke, Yeni Türkiye'de İslâmlık (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1973, s. 39-68; Nail Aslanpay, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1973; İlber Ortaylı, Türkiye İdare Tarihi, Ankara 1979, s. 147-149, 165; Nihat Aytürk v.dğr., Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilât Tarihçesi (1924-1987), Ankara 1987; a.mlf.ler, "Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçesi", Diyanet Dergisi, XXV/1, Ankara 1989, s. 33-66; Diyanet İşleri Başkanlığı Biyoğrafik Teşkilât Albümü, Ankara 1989; Hamdi Mert, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Türkiye'nin Manevî Hayatındaki Yeri, Resmî Statü ve Fonksiyonu", Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri (Tebliğ ve Tartışmalar), Ankara 1991, s. 413-435; H. Hüseyin Ceylan, Cumhuriyet Döneminde Din Devlet İlişkileri, İstanbul 1991; Diyanet İşleri Başkanlığı 1991 Yılı İstatistikleri, Ankara 1992; Ramazan Boyacıoğlu, Hilâfetten Diyanete (doktora tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Davut Dursun, Siyasi-İdari Sistemle İlişkiler Açısından Din Bürokrasisi, İstanbul 1992, s. 175-216; Bahri Savcı, "Diyanet İşleri Teşkilatının Gelişmeleri", SBFD, XXII/3 (1967), s. 85-102; Ethem Ruhi

Fığlalı, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Eğitim ve Yayın Hedefleri”, Diyanet Dergisi, XXV/1, Ankara 1989, s. 91-95; İştar B. Tarhanlı, “Laik Türkiye Devletinde Diyanet İşleri Başkanlığı”, Bilgi ve Hikmet, sy. 1, İstanbul 1993, s. 96-113; Ebü’l-Ulâ Mardin, “Kadı”, İA, VI, 45-46.

İrfan Yücel

DİYANET VAKFI (Türkiye Diyanet Vakfı)

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın verdiği hizmetleri desteklemek amacıyla 1975 yılında kurulan vakıf.

Osmanlılar'ın son döneminde ve Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti zamanında din ve vakıf hizmetleri Şer'iyye ve Evkaf Nezâreti'ne bağlı idi. Aynı teşkilât içinde yer aldıklarından vakıflar din hizmetlerine malî destek sağlar, dinî müesseseler de hayır maksatlı vakıfların kurulmasını ve halkın bunlara bağış yapmasını teşvik ederdi. Cumhuriyet döneminde din ve vakıf hizmetlerinin birbirinden ayrılması vakıfların gelişmesini olumsuz yönde etkilemiş, ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı'nın vakıfların malî desteğinden mahrum kalmasına sebep olmuştur. Devlet bütçesinden ayrılan tahsisat ise yetersiz kalmış, bir vakfın aracılığı olmadan devlet daireleri bağış kabul edemediği için hayır sever halkın maddî desteğinin sağlanması konusunda da bir boşluk meydana gelmiştir. Bu boşluğu doldurmak üzere 22 Haziran 1965 tarih ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında

Kanun'un 14. maddesinin (e) fıkrası ile özel bir "şartlı bağış fonu" kurulması hükme bağlanmışsa da kanunî düzenlemenin eksik yapılması sebebiyle bu hükmün uygulanması mümkün olmamıştır. Din hizmetlerini desteklemek üzere Türkiye çapında kurulan dernekler de bu boşluğu dolduramamış, farklı düşüncedeki grupların dernek yönetimlerini ele geçirmesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı birtakım problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Daha sonra vakıfların gelişmesini sağlamak üzere çıkarılan 13 Temmuz 1967 tarih ve 903 sayılı kanunun 3. maddesiyle genel, özel ve katma bütçeli idareler bütçeleri içinde kalan hizmetlerin yerine getirilmesi için tesis edilen vakıflara bakanlar kurulunca vergi muafiyeti tanınacağı hükme bağlanarak vakıf kurma işi teşvik edilmiştir. Kanun yürürlüğe girdikten sonra, genel bütçeli bir devlet kuruluşu olan Diyanet İşleri Başkanlığı hizmetlerini desteklemek amacıyla dönemin Diyanet İşleri Başkanı Lütfi Doğan (Dr.), başkan yardımcıları Tayyar Altıkulaç ile Yakup

Üstün ve hukuk müşaviri Ahmet Uzunoğlu tarafından Türkiye Diyanet Vakfı adıyla bir vakıf kurulmuş ve 20 Aralık 1977 tarih ve 7/14422 sayılı bakanlar kurulu kararı ile de bu vakfa vergi muafiyeti tanınmıştır (13.01.1978 tarih ve 16168 sayılı Resmî Gazete).

Türkiye Diyanet Vakfı'nın gayesi vakıf senedinin 2 ve 3. maddelerinde açıklanmıştır. Bu maddelerde, asıl amacın Diyanet İşleri Başkanlığı'nın verdiği hizmetleri desteklemek olduğu, bu arada toplum için faydalı diğer sosyal hizmetleri yerine getirmenin de hedeflendiği, ancak öncelikle din hizmetlerine ağırlık verileceği belirtilmektedir. Başkanlık, bütçe imkânları ile yerine getiremediği birçok hizmeti vakfın maddî desteğiyle yürüttüğü gibi cami, Kur'an kursu, eğitim merkezi, müftülük hizmet binası, lojman vb. ihtiyaçlarını da büyük ölçüde vakıf eliyle karşılamaktadır. Araştırma merkezleri kurmak, İslâmî ilimler ve İslâm sanatı konularında neşriyat yapmak, Türkiye dışındaki Türkler'in dinî ve kültürel hayatları ile ilgilenmek, yoksullara, düşkünlere ve hastalara yardım etmek, öğrenim bursları vermek, öğrenci yurtları açmak gibi faaliyetler senette öngörülen diğer hizmetlerdir. Vakıf, senedinin 2. maddesine uygun olarak şartlı bağışları da kabul etmekte ve bağışlanan malı hayır severin arzusuna uygun şekilde kullanmaktadır.

Türkiye Diyanet Vakfı'nın organları şunlardır: Genel Kurul, Mütevelli Heyeti, Denetleme Kurulu, Genel Müdürlük, Dış İlişkiler ve Bağlı Kuruluşlar Koordinatörlüğü. Vakfın en üst organı olan genel kurul, senedin 12. maddesine göre Diyanet İşleri başkanı, kurucu üyeler, ilk mütevelli heyeti üyeleri, Diyanet İşleri eski başkanları, vakıf kurulduktan sonra genel kurul üyeliğine kabul edilenlerle mütevelli heyeti tarafından davet edilecek beş müftüden oluşmaktadır. Bu kurulun vakıf senedinin 13. maddesinde sayılmış olan en önemli yetkileri, kendi bünyesine üye kabul etmek ve mütevelli heyetiyle denetleme kurulu üyelerini seçmektir. Mütevelli heyeti vakfın yürütme organı olup görev ve yetkileri senedin 10. maddesinde belirtilmiştir. Heyet, vakfın idare ve temsiline ilişkin bütün işleri yürütmekle görevlidir; bunlar, genel kurul ve denetim kurulunun görev ve yetkileri dışında kalan vakfın bütün işleridir. Yedi kişiden oluşan mütevelli heyeti genel kurul üyeleri içinden iki yıl için seçilir; ancak bunların en az üçünün Diyanet İşleri teşkilâtında görevli olmaması gerekmektedir. Heyetin tabii başkanı Diyanet İşleri başkanıdır. Denetleme kurulu, genel kurul

tarafından seçilen üç üyeden meydana gelir; görevi mütevelli heyetinin çalışmalarını denetlemek ve bu hususta genel kurula rapor sunmaktır. Vakfın diğer iki organı da mütevelli heyetince verilen işleri yapar.

Vakfın Şubeleri. Vakıf senedinin 4. maddesiyle mütevelli heyetine il ve ilçelerde şube açma yetkisi verilmiştir. Şubelerin nasıl açılacağı, görev ve yetkileri ve çalışma usulleri, mütevelli heyetince yürürlüğe konulmuş olan bir tâlimatta gösterilmiştir. Şubeler senette belirtilen hizmetleri, bulundukları il veya ilçelerde kendi maddî imkânları ölçüsünde yerine getirmeye çalışırlar. Bu şubeler, beş veya yedi kişiden meydana gelen bir yönetim kurulu tarafından idare edilir. Yönetim kurulu başkanı il veya ilçenin müftüsüdür; üyelerin yarısı halktan, yarısı Diyanet İşleri Başkanlığı personelinden seçilir. Halen yetmiş altısı illerde, 811'i ilçelerde olmak üzere toplam 887 şube hizmet vermektedir.

Vakfın Sahip Olduğu Gayri Menkuller. Vakfın bütün yurt sathında bir kısmına bağış, bir kısmına satın alma yoluyla sahip olduğu çeşitli gayri menkulleri bulunmakta ve bunların büyük çoğunluğu Diyanet İşleri Başkanlığı hizmetinde kullanılmaktadır. Toplam sayısı 5812 olan bu gayri menkullerin dökümü şöyledir: 1431 cami, 744 Kur'an kursu, 240 müftülük binası, 28 İmam-Hatip Lisesi, 4 eğitim merkezi, 578 lojman, 195 dükkân, 133 büro, 23 depo, 6 yayınevi, 115 yurt

binası, 32 sosyal tesis, 1722 arsa, 368 arazi ve 288 çıplak mülkiyet.

Vakfın Başlıca Faaliyetleri: 1. Hac ve Umre Seferleri. 1979 yılında hükümet tarafından çıkarılan bir kararnâme ile hac ve umre seferlerini düzenleme görevi Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmiş, ancak bu konuda Türkiye Diyanet Vakfı ile iş birliği yapılması öngörülmüştür. Buna göre hac ve umre seyahatlerinin paraya ilişkin bütün işleri vakıfça yürütülür. Hava ve kara yoluyla sefer düzenlenmesi, hacı adaylarının ihtiyacı olan malzemenin temini, Mekke ve Medine'de kalacakları yerlerin kiralanması, sağlık hizmetleriyle ilgili hususlar vakıfça gerçekleştirilir ve bu seferlerde görev alan bütün personelin yolluklarıyla diğer masrafları vakıf tarafından ödenir. Vakıf 1989 yılında, Irak yolu ile hacca ve umreye gidecek vatandaşlara hizmet vermek için, Şırnak ili Silopi ilçesi Habur sınır kapısı yakınlarında 333.000 metrekarelik bir alan üzerinde konaklama tesisleri inşa etmiş,

Suriye yolu ile gidecek vatandaşlara hizmet vermek için de Hatay'ın Reyhanlı ilçesi yakınlarında bulunan Cilvegözü sınır kapısında benzer tesislerin inşasına başlamıştır. Körfez savaşı sırasında Türkiye'ye sığınan mültecilerden 22.000'i hükümetçe Habur Hac Konaklama Tesisleri'nde barındırılmıştır. 1994 yılına kadar toplam 645.867 kişi başkanlık-vakıf organizasyonu ile hacca gitmiştir. Vakıf bu faaliyetlerinden hem gelir sağlamakta hem de vatandaşlara çeşitli hizmetler vermektedir.

2. Kocatepe Camii'nin İnşası. Temeli 1967 yılında atılan ve inşaatı 15 Mart 1981 tarihine kadar Türkiye Diyanet Sitesi Yaptırma ve Yaşatma Derneği tarafından yürütülen Ankara Kocatepe Camii, bu tarihte maddî imkânlarının tükenmesi sebebiyle derneğin kendini feshetmesi üzerine Türkiye Diyanet Vakfı'na devredilmiştir. Kaba inşaatı bitmiş durumda iken vakfa intikal eden cami, kısa sürede tamamlanıp 24.000 kişilik kapasitesiyle Türkiye'nin en büyük camilerinden biri olarak 1986 yılında fiilen hizmete açılmıştır. Vakıf ayrıca Türkiye'nin çeşitli yerlerinde halk tarafından yaptırılan camilere para yardımında bulunmaktadır.

3. Kutlu Doğum Haftası Faaliyetleri. Hz. Peygamber'in doğum yıldönümü, vakıf mütevelli heyetinin aldığı bir kararla 1989 yılından itibaren Kutlu Doğum Haftası adı altında yedi gün süreyle kutlanmaktadır. Bu münasebetle çeşitli illerde Hz. Peygamber ve İslâm dini hakkında konferans, seminer, şiir yarışmaları, konserler düzenlenmekte ve yarışmalarda başarılı olanlara ödüller verilmektedir. Ayrıca hafta dolayısıyla kitaplar çıkarılmakta ve çeşitli hâtıra eşyası hazırlanmaktadır. Bu kutlamalar 1991 yılından itibaren milletlerarası hale getirilmiş, böylece faaliyetlere değişik İslâm ülkelerinden ilim ve din adamlarının katılması da sağlanmıştır.

4. Dinî Yayınlar Fuarı. Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi tarafından 1983 yılından beri her yıl ramazan ayında Dinî Yayınlar Fuarı düzenlenmektedir. Ankara Kocatepe ve İstanbul Sultan Ahmed camilerinin son cemaat mahalleriyle avlularında açılan bu fuarlar, Türkiye'de yayımlanmakta olan dinî ve kültürel muhtevalı kitaplarla sesli ve görüntülü yayınların daha geniş halk kitlelerine tanıtılması amacını gütmektedir. 1994 yılında on ikincisi açılan fuara Ankara'da 115,

İstanbul’da 150 yayınevi katılmıştır. Fuar süresince gerçekleştirilen bazı faaliyetler, özellikle birçok yazarın sohbet toplantıları düzenleyerek

eserlerini imzalaması, vakfın bu faaliyetinin Türkiye’nin dinî ve kültürel hayatına olan katkılarını daha da arttırmaktadır.

5. Burs Tahsisi. Vakfın kurulduğu tarihten bugüne kadar yaklaşık 1500 öğrenciye burs verilmiş olup halen bu imkândan yurt içinde otuz yedi orta öğrenim, 227 yüksek öğrenim ve yirmi sekiz doktora öğrencisiyle dört araştırma görevlisi, yurt dışında ise on altı doktora öğrencisi faydalanmaktadır. Ayrıca İmam-Hatip liselerini birincilikle bitirip yüksek öğrenim için İlâhiyat fakültelerini seçen bütün öğrencilere ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın açtığı hâfızlık yarışmalarında dereceye girip İmam-Hatip liselerine veya orta dereceli diğer okullara devam eden öğrencilere de karşılıksız burs verilmektedir.

6. Öğrenci Yurtları. Bugün Ankara ve Kastamonu’da 300’er kişilik iki kız öğrenci yurdu ile Konya’da 500 kişilik bir erkek öğrenci yurdu faaliyet göstermektedir. Doğrudan vakıf genel merkezince yönetilen bu üç yurdun dışında il ve ilçe şubeleri tarafından irili ufaklı 167 yurt daha işletilmekte olup bunların binalarından 115’inin mülkiyeti Türkiye Diyanet Vakfı’na aittir. Merkez ve şubelerce işletilen yurtlardaki toplam öğrenci sayısı 10.924’tür.

7. Yoksullara, Düşkünlere, Hastalara Yardım Faaliyeti. Türkiye Diyanet Vakfı, gerek zekât ve fitre paralarının gerekse diğer yollardan elde ettiği gelirlerin bir kısmını yoksullara, düşkünlere, borçlulara ve tabii afetlere uğrayanlara yardım olarak harcamaktadır. Her yıl yoksul ailelere yakacak ve yiyecek yardımı yapmayı ve fakir öğrencileri giydirmeyi gelenek haline getiren vakıf, böylece hem toplumda sosyal yardım ve hizmetin gelişmesine yardımcı olmakta, hem de İslâm dininin emirlerinin yerine getirilmesinde müslüman vatandaşlara aracılık etmektedir.

8. Dış Ülkelerdeki Faaliyetler. Birçok Türk vatandaşının çalışmak üzere yabancı ülkelere gitmesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı hizmetleri bu ülkelere doğru genişlemiştir. Türkiye Diyanet Vakfı bu konudaki çalışmalarında Diyanet İşleri Başkanlığı’na malî destek sağlamaktadır. Başkanlık

tarafından özellikle ramazan aylarında dış ülkelere gönderilen irşad ekiplerinin masrafları büyük ölçüde vakıfça karşılanmakta, ayrıca buralara Kur'ân-ı Kerîm ve dinî eserler gönderilmektedir. Vakıf bu ülkelerde satın aldığı veya diğer yollarla mülkiyetine geçirdiği birçok binayı (Belçika'da 21, Almanya'da 13, Fransa'da 5, Hollanda'da 1, İsviçre'de 1, Avustralya'da 2) cami, Kur'an kursu ve kültür merkezi olarak kullanılmak üzere Türk işçilerinin hizmetine bedelsiz olarak tahsis ettiği gibi dinî ve kültürel alanda faaliyette bulunmak üzere kurulmuş derneklerle diğer vakıflara da para yardımında bulunmaktadır.

Öte yandan vakıf, Sovyetler Birliği'nin dağılması ile bağımsızlığına kavuşan müslüman ülkelerdeki dinî hayatı yeniden canlandırmak için bazı çalışmaların içine girmiş ve mütevelli heyeti öncelikle Azerbaycan'da beş, Nahçıvan'da bir, Türkmenistan'da iki, Özbekistan'da altı, Kazakistan'da dört, Kırgızistan'da üç, Tacikistan'da bir, Arnavutluk'ta iki, Moğolistan'da iki, Rusya Federasyonu'nda beş, Kırım'da bir ve Ukrayna'da bir adet olmak üzere toplam otuz üç cami inşa etme kararı almıştır. Halen üçü Azerbaycan'da, ikisi Kazakistan'da, biri Türkmenistan'da olmak üzere altı caminin inşaatı devam etmekte, ayrıca ihtiyaç duyulan yerlere gönderilen din görevlilerinin ücretleri de vakıf tarafından karşılanmaktadır. Bu faaliyetlerden başka vakfın katkıları ile Bakü Üniversitesi'ne bağlı olarak açılan İlâhiyat Fakültesi'nde ders veren ve Azerbaycan dışından getirilen öğretim elemanlarının ücretleri yine vakıf tarafından karşılanmaktadır. Azerbaycan ve Bulgaristan'da açılan İmam-Hatip liselerinin Türkiye'den gönderilen meslek dersleri öğretmenlerinin ücretleri ödenmekte, ayrıca bu okullara para yardımı yapılmaktadır. Kırgızistan'ın Oş şehrinde kurulan İlâhiyat Fakültesi'ne maddî destek sağlandığı gibi binasının da vakıfça onarılması kararlaştırılmıştır. Bu fakülteye kaydını yaptıran altmış öğrenci hazırlık sınıfını Türkiye'de okuyacak ve masrafları vakıfça karşılanacaktır. Türk cumhuriyetlerinden Türkiye'ye gelerek Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an kurslarında okuyan 808 öğrenci ile çeşitli İmam-Hatip liselerinde okuyan seksen iki, yüksek tahsil yapan altmış iki ve yüksek lisans veya doktora yapan dört yabancı uyruklu öğrenciye de burs verilmektedir.

9. İslâm Ansiklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı, Batılı ilim adamlarınca hazırlanan İslâm Ansiklopedisi'nin (Encyclopédie de l'Islam) özellikle

İslâm'ın temel esasları ve dinî ilimlerle ilgili çeşitli konularında ön yargılı olması ve gerçekleri

yansıtmayan bilgiler ihtiva etmesi, öte yandan İslâm'ın din, kültür ve tarihini bir bütün olarak sunan başka bir çalışmanın bulunmaması sebebiyle bir İslâm ansiklopedisi yayımlamayı kararlaştırmıştır. Bunun için 1983 yılında İstanbul'da İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü kurulmuş, beş yıllık bir hazırlık çalışmasından sonra 1988'de ansiklopedinin neşrine başlanmıştır. IX. cildi tamamlanmış olan ansiklopedi yılda iki cilt halinde yayımını sürdürmektedir. Ansiklopedi, 1992'den itibaren bütün birimleri ve personeliyle birlikte İslâm Araştırmaları Merkezi'ne devredilmiş, böylece bu kuruluşun bir yayını haline gelmiştir.

10. İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM). Vakıf senedinin 3. maddesine göre 1980 yılında doğrudan mütevelli heyetine bağlı olarak İstanbul'da İslâm Araştırmaları Merkezi kurulmuştur. Mütevelli heyetince yürürlüğe konulan tâlimata göre İslâm Araştırmaları Merkezi'nin görevleri şunlardır: a) İlmî araştırmalar yapmak, çalışmalarını özellikle İslâmî ilimler alanında yoğunlaştırarak telif, tercüme eserler yayımlamak, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin yayımını sürdürmek; b) Konferans, seminer vb. ilmî toplantılar düzenlemek, başka kurumlarca düzenlenenlere temsilci göndermek; c) Araştırmacı yetiştirmek ve bu maksatla gerekli programları hazırlayıp uygulamak; d) Vakıf adına lisans üstü öğrenim yapacak kişileri seçmek, yüksek lisans ve doktora konularını tesbit edip çalışmalarını takip etmek; e) Araştırma kütüphanesi ve dokümantasyon merkezi kurmak; f) Yurt içinde ve yurt dışında çeşitli kişi ve kuruluşlardan gelen sorulara cevap hazırlamak, ilmî-dinî konularda kamuoyunu aydınlatacak yazılar yayımlamak. İslâm Araştırmaları Merkezi, büyük bir kısmı çeşitli üniversitelerde görev yapmakta olan seksen iki ilim adamı, kırk dört araştırmacı adayı ve altmış sekiz idarî-teknik personelden oluşan 194 kişilik bir ekiple çalışmalarını sürdürmektedir.

11. Ticarî Amaçlı Faaliyetler. Vakıf ticarî nitelikteki işlerini yürütmek üzere doğrudan kendine bağlı iki işletme ile dört şirket kurmuştur. 1982 yılında Ankara'da kurulan Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, vakıf yayınlarının bastırılıp yurt içinde ve dışında pazarlanmasını sağlar. Bugüne kadar kendi matbaasında bastırdığı 133 kitapla 129 sesli ve

5 görüntülü yayını piyasaya süren işletme, pazarlama işini büyük illerde açtığı on yayınevi vasıtasıyla yapmaktadır. Ramazan aylarında Ankara ve İstanbul'da açılan Dinî Yayınlar Fuarı da bu işletme tarafından organize edilmektedir. Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları İşletmesi 1988'de İstanbul'da kurulmuş olup özellikle İslâm Ansiklopedisi'nin basımı işleriyle meşgul olmaktadır. 1983 yılında Ankara'da kurulan GİNTAŞ Gıda, İnşaat, Neşriyat ve Turizm Anonim Şirketi daha çok vakfın inşaat işlerini yürütmekte, bunun yanında seyahat acentası ve soğuk hava tesisleri işletmeciliği de yapmaktadır. Halen Türk cumhuriyetlerinde cami, Kur'an kursu ve kültür merkezi inşaatlarını sürdüren şirket, vakfa ait Habur Hac Konaklama Tesisleri'ni de işletmektedir. Bunlardan başka eski ahşap sanatlarımızı canlandırmak ve kündekârî kapı, minber, kürsü, rahle gibi doğramacılık eserlerinin yapımını yeni nesillere öğretmek amacıyla Ankara'da bir atölye açmıştır. Şirket Bakü'de Azerbaycan Ansiklopedisi ile birlikte GÖYTÜRK adında bir şirket kurmuş ve bu şirket vasıtasıyla bir matbaayı faaliyete geçirmiştir. TEMSAŞ Bakım, Onarım, Pazarlama, Temizlik Sanayi ve Ticaret Anonim Şirketi 1989'da İstanbul'da kurulmuştur. Temizlik sektöründe faaliyet gösteren şirket, özellikle İstanbul'daki birçok tarihî caminin modern usullerle temizliğini yapmaktadır. KOMAŞ Kocatepe Modern Mağazacılık İşletmeleri Sanayi ve Ticaret Anonim Şirketi, Kocatepe Camii altındaki süpermarketi işletmek ve mağazacılık konusunda faaliyet göstermek üzere 1990'da Ankara'da kurulmuştur. 1993 yılında İstanbul'da kurulan DİVANTAŞ Diyanet Vakfı Neşriyat, Pazarlama ve Ticaret Anonim Şirketi, İslâm Araştırmaları Merkezi tarafından hazırlanan İslâm Ansiklopedisi başta olmak üzere vakfın bütün yayınlarını yurt içinde ve dışında pazarlama faaliyetini yürütmektedir.

Ahmet Uzunoğlu

DİYARBAKIR

Güneydoğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Dicle havzasının yukarı kesiminde, nehrin sağ yakasında denizden yüksekliği 650 m. olan yüksek bir platoda, önemli ticaret ve ulaşım yolları kavşağında kurulmuştur. Şehrin eski adı Amida olup bu isim hakkında çeşitli rivayetler varsa da kelimenin nereden geldiği kesin olarak bilinmemektedir. İslâmî dönemde bu isim Âmid şeklini almış ve XVII. yüzyıla kadar hem şehir hem de onun merkez olduğu sancağın adı olarak kullanılmıştır. Osmanlılar döneminde bazan Kara Âmid adıyla da anılan şehrin daha sonraki adı olan Diyarbekir ise müslüman Araplar bölgeyi fethettikten sonra, Rebîa Arapları'nın iki büyük kabilesinden biri olup Dicle kenarlarında yaşayan Bekir b. Vâil kabilesinin yayıldığı topraklara verilen Diyâr Bekr veya Diyâr-ı Bekr adına dayanır. Bu bölge için ne

zamandan beri kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte VIII. yüzyıldan itibaren kaynaklarda geçtiği tesbit edilen Diyâr-ı Bekr Osmanlı hâkimiyeti döneminde Diyarbekir şeklini alarak Âmid şehri ve sancağı merkez olmak üzere teşkil edilen beylerbeyiliğin adı olmuş, XVII. yüzyıldan sonra ise şehir merkezi için kullanılmaya başlanmış, 1937'de Diyarbakır şekline çevrilmiştir.

Tarih. Irak ve İran'ı Akdeniz ve Karadeniz'e bağlayan yolların kavşağında kurulan şehrin milâttan önce 2300'den beri bir yerleşim merkezi olduğu, kalesinin bir kısmının milâttan önce IV. yüzyıldan kaldığı sanılmaktadır. Milâttan sonra 349'da Doğu Roma İmparatoru II. Konstantinos Sâsânîler'e karşı şehrin etrafını surla çevirterek burasını bölgenin askerî ve idarî merkezi haline getirdi. Ancak şehir 359 ve 502'de Sâsânî işgaline uğramaktan kurtulamadı.

Diyarbekir, 639'da el-Cezîre bölgesinin fethiyle görevlendirilen İyâz b. Ganm'ın ordusunun sol kanadına kumanda eden Hâlid b. Velîd tarafından zaptedildi; rivayete göre Hâlid b. Velîd'in oğlu Süleyman ve sahâbeden Sa'saa bu sırada şehid oldu. Süleyman'ın türbesinin İçkale'de,

Sa‘saa’nınkinin de şehrin ortasında Ulucami ile Hasan Paşa Hanı arasında bulunduğu, bu türbenin aynı adı taşıyan cami ile birlikte 1926’da ortadan kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Sa‘saa’nın, Muâviye zamanında el-Cezîre bölgesinin bir kısmına âmil tayin edilen Kûfe eşrafından Sa‘saa b. Sûhân olması ihtimali üzerinde de durulmaktadır (İA, III, 606). İslâm fethiyle birlikte Diyarbekir adı verilen bölgenin en önemli şehirleri Âmid, Meyyâfârikın (Silvan), Mardin, Hısnıkeyfâ (Hasankeyf) ve Erzen idi. Ayrıca burada pek çok kasaba ve kale de bulunuyordu.

Diyarbekir bölgesi Abbâsîler devrinde, Emevî Halifesi Abdülmelik zamanından itibaren bu yöredeki Araplar arasında taraftar bulan Hâricîler’in isyanı ile karışıklıklar içine düştü. Bunun ardından çıkan Ermeni isyanları Emîr Buga tarafından bastırıldı (851). 868’de Diyarbekir bölgesi âmili Ebû Mûsâ Îsâ b. Şeyh b. Selîl eş-Şeybânî isyan ederek istiklâlini ilân edip Şeyhoğulları emirliğini kurdu. Otuz sene kadar bölgede hâkim olan bu emirlik, 899’da Halife Mu‘tazıd-Billâh’ın Âmid’i kuşatıp ele geçirmesiyle son buldu. Bu arada şehrin Harput kapısı (Dağ kapısı) civarındaki surlar da yıktırıldı. Surlar ancak X. yüzyıl başlarında Bizans tehdidi karşısında Halife Muktedir-Billâh, veziri İbnü’l-Furât ve Âmid şehri âmili Yahyâ b. İshak el-Cercerâî tarafından tamir ettirilmiş (297/909), mühendis olarak da Âmidli Ahmed b. Cemîl görev yapmıştır. Bu kuvvetli tahkimat sebebiyle çevredeki kaleler teker teker Bizanslılar’ın eline düştüğü halde Âmid müslümanların elinde kaldı. 930’da Diyarbekir ve Diyârırebîa valiliğine getirilen Hamdânîler’den Nâsırüddevle Hasan’ın 935’te el-Cezîre valiliğine tayini üzerine yerine geçen kardeşi Seyfüddevle el-Hamdânî Ali zamanında Bizanslılar’a karşı başarılı mücadele ve müdafaada bulunuldu. 966 Eylülünde de bizzat İmparator Nikaphoros Phokas idaresindeki kalabalık Bizans ordusunun şehri muhasarası sonuçsuz kaldı. 967’de Seyfüddevle’nin ölümü üzerine kısa bir süre oğlu ve bir âzatlısı tarafından idare edilen bölge, az sonra Musul Hükümdarı Ebû Tağlib el-Gazanfer’e bırakıldı. Şehir 973 ve 974’te Bizanslılar tarafından kuşatıldıysa da alınamadı. Bunun ardından 978’de Irak’ta Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle’nin hâcibi Ebü’l-Vefâ tarafından ele geçirildi; 983’te Halep Hükümdarı Sa‘düddevle’nin hâkimiyeti altına girdi. 984’ten itibaren Diyarbekir bölgesi Humeydiyye kabilesinin bir kolu olan Hârbuhtî oymağının işgaline uğradı. Bu oymağın reisi olan Bâz’ın yeğeni Ebû Ali Hasan b. Mervân (ö. 387/997) burada Mervânoğulları emîrliğini kurdu. Bu

hânedandan Nasrüddevle'nin uzun süren saltanatı esnasında (1021-1061) şehrin surları tamir edildi, Dicle Köprüsü yaptırıldı; âlimler, şairler, İbn Butlân gibi hekimler de burada toplandı. Böylece şehir İslâm âleminin en büyük merkezlerinden biri haline geldi. Bu devirde yavaş yavaş Hâricîlik yerine Sünnîlik yayılmaya, Hanbelî, Mâlikî ve Şâfiî, nihayet Hanefî mezheplerinde büyük fakihler şehirde görev yapmaya başlamışlardır. Nitekim şehirde bulunan Mesûdiye Medresesi içindeki 1194 tarihli kitâbeye göre burada dört mezhebin fakihleri bir arada öğretim faaliyetinde bulunmaktaydılar.

Nasrüddevle zamanında 1046 sonlarında Âmid'e gelen Nâsır-ı Hüsrev şehrin yekpâre bir kaya üzerinde kurulduğunu, çevresinde kara taştan sur bulunduğunu, kale kapılarından doğudakine Dicle, batıdakine Rum, kuzeyindekine Ermen, güneyindekine de Tel Kapısı adı verildiğini, şehrin ortasında nereden geldiği bilinmeyen bir su olduğunu belirterek Ulucami, surlar, bunların yükseklik ve genişliği hakkında bilgi verir. Aynı tarihlerde Nasrüddevle, Doğu Anadolu'ya akınlar yapan Tuğrul Bey'in tâbiiyetini kabul etti ve bölgeye Türkmen reislerinden bazıları yerleştirildi, Âmid Kalesi'ne de Türk muhafızlar konuldu. Nasrüddevle'nin 1061'de ölümü üzerine iki oğlundan büyüğü Saîd Âmid'e, küçüğü Nizâmüddevle Nasr Meyyâfârikın'e hâkim olmuş, fakat 1070'te sultan Alparslan Âmid'e geldiğinde ikisi birlikte onu karşılayarak itaat arzetmişlerdi. 1084'te Melikşah, Fahrüddevle Muhammed b. Cehîr'i Diyarbekir'in zaptı ile görevlendirdi; bir süre kuşatmadan sonra kendisi Meyyâfârikīn üzerine yürüyen Fahrüddevle'nin oğlu Zaîmürrüesâ Ebü'l-Kāsım kaleyi ve şehri Mayıs 1085'te aldı. Fahrüddevle Melikşah tarafından Diyarbekir valiliğine getirildi. Bölgedeki kale ve şehirler Türkmen emîrlerine, boy ve oymaklarına iktâ edildi. Selçuklular'ın ilk devirlerinde Âmid'de idarecilik yapan kişilerin isimlerine kale kitâbelerinde ve Ulucami'de rastlanmaktadır.

Melikşah'ın ölümünden sonra Mervânîler'den Nâsırüddevle Mansûr 1093 Nisan ayında şehri ele geçirmeye teşebbüs ettiyse de başarılı olamayarak Diyârırebîa'ya kaçtı ve orada vefat etti; naaşı Âmid'e getirilip hanımının yaptırdığı türbeye gömüldü. 1095'te Âmid Türk emîrlerinden Sadr'a verildi. Onun kısa bir süre sonra ölümü üzerine kardeşi İnal bu şehre emîr tayin edildi ve 1183'e kadar buraya hâkim olacak İnaloğulları hânedanını kurdu. Bu sülâle zamanında 1119'da Ulucami yanmış, sonra tamir edilmiş,

1122’de de Ergani’de bakır madeni keşfedilerek işletilmesine başlanmıştı. 1142’den sonra ise Âmid Emîri İl Aldı’nın veziri Nisanoğlu Müeyyedüddin idareyi ele geçirdi, ardından da kendi neslinden gelenler İnaloğulları Beyliği sona erinceye kadar Âmid’i yönettiler. 1151’de bu beylik, Mardin ve Meyyâfârikīn Artuklular’ın hâkimiyetini kabul etti. Daha sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî, Hısnıkeyfâ Artuklu Emîri Nûreddin Muhammed’in tahrikleri sonucu 579 (1183) yılı başında Âmid önlerine gelerek şehri kısa bir kuşatmadan sonra ele geçirdi. Bu seferde bulunan İmâdüddin el-Kâtib el-İsfahânî’nin bildirdiğine göre o tarihte şehirde halı, kilim ve çadır imal ediliyor, ayrıca çok zengin bir de kütüphane bulunuyordu. Bu kütüphane daha sonra Mısır’a götürülmüş, şehrin idaresi de Nûreddin

Muhammed’e verilmiştir (Şeşen, III, 302). Bu kuşatma esnasında Mardin, Ahlat, Erzen ve Bitlis hâkimleri de elçiler göndererek Selâhaddin’e bağlılıklarını bildirdiler. Ağustos 1185’te Meyyâfârikīn’in Selâhaddin tarafından alınması, Hısnıkeyfâ’nın da onun tâbiiyetini kabul etmesiyle bütün Diyarbekir çevresi Eyyûbîler’in hâkimiyetine girmiş oldu. Aynı tarihte Nûreddin Muhammed’in vefatı üzerine yerine oğlu II. Sökmen geçti. Bu hükümdar zamanında Âmid’de Mesûdiye Medresesi yaptırılmış ve babası gibi o da şehrin surlarını tamir ettirmişti.

Âmid 5-18 Ekim 1232 tarihleri arasında tekrar Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Kâmil I. Nâsırüddin tarafından kuşatılarak alındı. 638 (1240-41) yılında da Anadolu Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Keyhusrev Âmid’i zaptetti. Burası 1257’de kısa bir süre için Meyyâfârikīn Hâkimi el-Melikü’l-Kâmil II. Nâsırüddin’in eline geçtiyse de 1259’da Hülâgû tarafından alındı ve Moğollar’a tâbi olan Anadolu Selçuklu Devleti’ne geri verildi. Bununla birlikte Moğollar bütün Diyarbekir havalisine hâkim oldular. 1303’te Gazan Han Diyarbekir bölgesini Mardin Artuklu Sultanı el-Melikü’l-Mansûr II. Necmeddin Gazi’ye verdi, 1317’de ise şehirde büyük bir isyan çıktı. Bunun sebebi, güneybatıdan sürekli yapılan Moğol akınları yüzünden çevrenin yağmalanması, şehirde fiyatların iki katına yükselmesi, köylünün tarlalarını terkederek başka yerlere göç etmesi, hıristiyan halktan alınan vergilerin arttırılmasıdır. Ayaklanma Artuklu Hükümdarı Şemseddin Sâlih tarafından bastırıldı, ancak bu arada şehir büyük bir tahribata uğradı. Ertesi sene görülen kıtlık Âmid ve çevresinde büyük zararlara yol açtı. 739 (1338-39) yılında Musul, Sincar, Erbil ve Mardin’in de dahil olduğu

Diyarbekir bölgesinin yıllık gelir ve gideri, bir İlhanlı belgesinde 134.800 ve 144.800 dinar olarak gösterilmiştir. İlhanlı Devleti'nin dağılmasından sonra Celâyirliler ve Çobanlılar arasında mücadelelere sahne olan Diyarbekir yöresine 1343-1353 yılları arasında Sutayoğulları'ndan İbrâhim Şah hâkim olduysa da onun ölümü üzerine bölge Celâyirliler'in idaresine girdi.

25 veya 26 Nisan 1394'te Timur tarafından zaptedilerek yağma edilen şehir 1401'de Karayülük Osman Bey'e verildi ve böylece bölgede Akkoyunlu hâkimiyeti başlamış oldu. 1409, 1411 ve 1418'de Karakoyunlu Hükümdarı Kara Yûsuf Bey burayı kuşatıp almaya teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı. 1423'te oğlu İskender, 1433'te Mısır Memlük Sultanı Barsbay aynı âkıbete uğradı. Karayülük Osman Bey'in 1435'te ölümünden sonra Âmid Akkoyunlu şehzadeleri Ali Bey, Hamza Bey ve Ali Bey'in oğlu Cihangir Bey'in eline geçmiş, aralarındaki mücadelelere sahne olmuştu; Karakoyunlular da Cihangir Bey zamanında Âmid'i birkaç defa muhasara etmişler, fakat alamamışlardı. Uzun Hasan Bey zamanında Karakoyunlu ülkeleri tamamen Akkoyunlular tarafından işgal edildikten sonra devletin merkezi Âmid'den Tebriz'e nakledildi. Bununla beraber Âmid bu devletin Diyarbekir vilâyetinin merkezi olma özelliğini korudu. Yâkub Bey ve Kāsım b. Cihangîr Âmid'de valilik yaptılar. 1504'te çok kısa bir süre Âmid'i ele geçiren aynı aileden Elvend'in ölümü üzerine Zeynel Bey b. Ahmed Bey b. Uğurlu Mehmed bu çevrede hükümran olmuş, fakat bu da çok kısa sürmüş, Elvend Bey'in divan reisi Emîr Bey Âmid'i idaresi altına almıştır. 1507'de Şah İsmâil'in Dulkadıroğlu Alâüddevle Bey üzerine yaptığı sefer sırasında Emîr Bey Şah İsmâil'e itaatini sunarak idaresi altındaki yerleri ona teslim etti. Safevî hükümdarı da Diyarbekir valiliğini Ustaclu Muhammed Han'a verdi. Ancak onun Âmid şehrine girmesi iki sene sonra gerçekleşebildi; çünkü şehrin idaresi daha önce ağabeyi Emîr Bey tarafından kendisine bırakılmış olan Kayıtmaz burayı terketmedi. 1510'da Alâüddevle Bey'in Âmid'i ele geçirme teşebbüsleri ise Ustaclu Muhammed Han'a yenilmesiyle sonuçsuz kaldı. 23 Ağustos 1514 Çaldıran Savaşı'nda Safevîler'in yenilmesi, muharebe sırasında yöre valisi Ustaclu Muhammed Han'ın ölmesi, meşhur tarihçi İdrîs-i Bitlisî'nin Doğu Anadolu'daki faaliyetleri sonucu yöredeki Sünnî beylik ve aşiretlerin birer birer Osmanlı tâbiiyetini kabul etmeleri üzerine Âmid ahalisi de ayaklanarak şehirdeki Safevî kuvvetlerinin bir kısmını öldürdü, bir kısmını

da şehirden çıkardı. Halk Osmanlı Hükümdarı Yavuz Sultan Selim'e biatini bildirdi. Bu olay üzerine Âmid bir yıl kadar Safevî kumandanlarından Kara Han tarafından kuşatıldı. Şehre Osmanlılar, dergâh-ı âlî müteferrikalarından aslen Âmidli olan Yiğit Ahmed kumandasında takviye gönderdiler. Fakat şehir ancak Bıyıklı Mehmed Paşa ve Rum Beylerbeyi Şâdî Paşa idaresindeki esas Osmanlı birliklerinin yetişmesi üzerine kurtarılabildi. Kara Han'ın kuşatmayı kaldırarak Mardin istikametine çekilmesiyle 10 Eylül 1515'te şehir Osmanlı idaresine girmiş oldu.

Osmanlı idaresine girdikten hemen sonra yapılan tahrire göre 1518'de şehir dört kapı ve bunlara göre adlandırılmış dört mahalleye (Bâb-ı Mardin, Bâb-ı Rûm, Bâb-ı Cebel ve Bâbü'l-Mâ) sahipti. Bu mahallelerde 1220 müslüman, 1093 gayri müslim aile ile (hâne) 237 vergi mükellefi mücerred (bekâr) oturmaktaydı. Mahallelerden en kalabalığı Bâbü'l-Mâ adını taşıyanıydı ve burada gayri müslimler çoğunluktaydı. Aralarında yirmi sekiz hâne, üç mücerred nüfusa sahip küçük bir yahudi grubu da yer alıyordu. Şehrin nüfusunun % 54'ünü müslümanlar teşkil etmekteydi. Aynı tarihte şehirde bir darphâne, bir kirişhâne, birer de boyahâne, macunhâne, tabakhâne, bozahâne ve başhâne bulunuyordu. Şehirdeki boyahânenin yıllık gelirinin 150.000

akçe olması, şehirde dokumacılığın ne kadar ileri gitmiş olduğunu gösterir (BA, TD, nr. 64, s. 216 vd.). Bu gelir 1568'de 213.617 akçeye yükselmiştir. Ayrıca Diyarbekir beylerbeyiliğine bağlı pek çok yerde de boyahâneler vardı. Diyarbekir'in bilhassa kırmızı kök boya ile boyanmış iplikleri meşhurdu.

1540 tarihli Tahrir Defteri'ne göre Âmid'in nüfusunda büyük bir artış olmuş, müslüman nüfusun % 13 oranında artmasına karşılık gayri müslim nüfustaki artış nisbeti % 95'e ulaşmıştı. Bunun sebebinin Hazro, Sasun, Atak, Genç, Muş, Eğil, Hısnıkeyfâ gibi yerlerden şehre göçler ve yerleşmeler olmasıdır. Buralardan gelen gayri müslimler cemaatler halinde birer kiliseye bağlı olarak kaydedilmiştir (BA, TD, nr. 200, s. 34-55). Bunlar yirmi altı cemaat teşkil etmişler, yahudiler de Nastûrî kilisesine mensup olarak gösterilmişlerdir. Bu tarihte şehirde kırk iki müslüman mahallesi vardı. Bunlar adlarını Câmi-i Kebîr ile birer Akkoyunlu eseri olan Şeyh Matar Camii'nden, Hacı Abdurrahman, Hoca Ahmed, İbrâhim Bey

gibi mescidlerden almışlardır. Diğer bir mahallenin ismi Balıklı Tekke'dir. Bu tekkenin Uzun Hasan Bey'e ait bir zâviye olduğu bir belgede belirtilmektedir (BA, MAD, nr. 19.661, s. 3). Burada artık sur kapılarına göre adlandırılmış mahalle isimlerine rastlanmamaktadır. En kalabalık mahalleler Câmi-i Kebîr ve Hoca Ahmed mahalleleridir. 1540'ta kapanan darphâne 1575'te tekrar açılmıştır. 15 Eylül 1548'de Kara Âmid'e gelen Fransız seyyahı Chesneau'nun şehrin nüfusunun ekseriyetinin Ermeni ve Ya'kubî olduğunu söylemesi, hıristiyan nüfusun çevreden vuku bulan göçlerinden kaynaklanmış olmalıdır.

Şehirde Osmanlı ümerâsı tarafından yaptırılan cami, han ve benzeri eserlere fetihle birlikte rastlanmaktadır. Bunlardan birisi Fâtih Paşa Camii adını taşımakta olup Bıyıklı Mehmed Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Şehrin 1514-1515'te Kara Han tarafından kuşatılması sırasında yardıma gelen Yiğit Ahmed Bey de bir mescid yaptırmış, bunun etrafında bir mahalle oluşmuştur. XVI ve XVII. yüzyıllarda Âmid'de Diyarbekir beylerbeyileri Hüsrev Paşa 1521-1528, Hadım Ali Paşa 1534-1537, İskender Paşa 1551, Behram Paşa 1564-1572, Melek Ahmed Paşa 1587-1591 ve Defterdar Ahmed Paşa da 1594 yıllarında birer cami inşa ettirmişlerdir. Deliller Hanı (1527, Hüsrev Paşa), Hasan Paşa Hanı (1574-1575), Çifte Han da aynı yüzyıldan kalan önemli yapılardır. Şehrin iç kalesinde biri Artukoğulları'ndan kalan, diğeri Bıyıklı Mehmed Paşa tarafından yaptırılan ve XVII. yüzyılda Evliya Çelebi'nin övgü ile söz edip 150 odalı, birkaç divanhâneli olarak tanımladığı iki saray vardır. Artuklu Sarayı'nın, 1766'da bu şehri ziyaret eden Carsten Niebuhr'un tepe üzerinde, sadece temel duvarları kalan eski sahiplerin sarayı olarak tanımladığı yapı olduğu anlaşılmaktadır. Bu tepe halen Virantepe adını taşımaktadır. XVIII. yüzyıl sonlarında Diyarbekir'de içerisinde cami, pek çok konakların, hizmetli odalarının bulunduğu büyük bir saraydan bahsedilmektedir. Ancak bu sarayla Bıyıklı Mehmed Paşa Sarayı arasındaki ilişki bilinmediği gibi bu sonuncusunun da izi kalmamıştır. Sadece yeri İçkale'nin kuzeydoğu köşesi olarak belirlenebilmektedir. Matrakçı Nasuh'un Irakeyn Seferi dönüşünde (1535) Kara Âmid'i tasvir eden minyatüründe İçkale'de görünen büyük yapılar bu saraya ait olmalıdır. Şehirde, önünde avlusu ile görünen Ulucami dışında beş cami farkedilmekte, birçok başka büyük bina da görülmektedir. Aynı yıl 10 Ekim'de Kanûnî Sultan Süleyman bu şehre gelmiş ve bir süre kalmıştır (Celâlzâde, vr. 276[a]). İçkale'de birisi Dicle'ye açılan Oğrun kapı,

diğeri değirmenlere giden Küpeli kapı, son ikisi de şehre açılan Fâtih ve Saray kapıları bulunmaktaydı. XIX. yüzyıl başlarında Oğrun kapının adı Aşağıkale kapısı veya İçkale kapısına, Küpeli kapı'nınki de Yeniçarşı kapısına dönüşmüş, saray kapısı da Fettah kapısı adını almıştı.

Şehrin XVI. yüzyılda doğuda Van-İran, güneydoğuda Mardin-Musul-Bağdat, güneybatıda Siverek-Urfa-Halep, kuzeybatıda Malatya-Sivas karayollarının merkezi durumundaki konumu, buraya ticarî bir önem ve iktisadî bir güç kazandırmıştır. Buradan geçen transit mallar arasında siyah ve beyaz esirler, İran (Yezd), Avrupa (Frengî), Rum (Anadolu) kumaşları, ipekliler, demir ve benzeri madenî eşyalar, baharat, sabun, çeşitli yiyecek maddeleri önemli bir yer tutuyordu. Bunların her birinden alınacak vergiler kanunnâmelerde belirtilmiştir. Transit mallardan bazan Van'da bâc (gümrük) alınması Âmid hazinesinin zararına olduğundan şikâyetlere yol açmış, önlenmesi istenmiştir (BA, MAD, nr. 2775, s. 1430).

Aynı yüzyılda Âmid şehrinde bir de güherçile imalâthanesi bulunmakta, buradan Halep ve Trablusşam'a işlenmiş güherçile gönderilmekteydi (BA, MD, nr. 5, s. 380; BA, MAD, nr. 2775, s. 196). 1566'da Erciş Kalesi'nin yeniden yapılışında kullanılmak üzere gereken toplar (50 adet darpzen) Diyarbekir'de döktürülmüş, bu iş için Hısnıkeyfâ'dan toprak, Kiğı'dan demir getirtilmiş, şehrin kalesinin mahzenlerindeki kalay da kullanılmıştır (BA, MD, nr. 5, s. 317; BA, MAD, nr. 2775, s. 709).

Diyarbekir'de bağcılığın da geliştiği, 1540'ta şehirdeki meyhânenin yıllık gelirinin 270.000 akçeye ulaşmasından anlaşılmaktadır. Bu tarihlerde meyhâne şarap imal edilen yerdir ve gayri müslim unsurlar tarafından işletilmektedir (BA, TD, nr. 200, s. 58). Ayrıca hayvancılık merkezi durumunda olan şehirdeki koyun pazarı mukataası 1566'da İbrâhim adlı bir Ermeni tarafından idare edilmekte ve buradan İstanbul'a Türkmen koyunları gönderilmekteydi. XVI. yüzyılın ikinci yarısında vilâyet hazinesinin çok zengin olduğu, 1560'ta Rumeli Beylerbeyi Mustafa Paşa'ya ödünç olarak 100.000 altın, 1565 yazında da Basra'ya "kul mevâcibi" için 30.000 sikke filori gönderilmesinin emredilmiş olmasından anlaşılmaktadır (BA, MAD, nr. 2775, s. 25 ve 1430; MD, nr. 3, s. 263).

1613'te buraya gelen Polonyalı Simeon indiği Hasan Paşa Hanı'nı üç katlı,

kâgir, 500 beygiri barındırabilecek iki ahırlı, şadırvanlı, pek çok odalı bir yapı olarak tarif eder. Bunun yanında Kuyumcular Hanı olduğunu, şehirde iki Ermeni kilisesi bulunduğunu, aşçı, kebapçı, ekmekçi, bakkal, kasap gibi esnafın çoğunu, hancıların, darphâne ve gümrük hizmetlerinde çalışanların önemli bir kısmını Ermeniler'in oluşturduğunu, Şemsîler'in de Mardin kapısındaki ibadethânelerinde cumartesi günleri toplanarak eğlendiklerini yazar. Ayrıca bunların bir kısmının idarecilerin zoru ile kiliselere bağlandığını, bir kısmının da başka yerlere göç ettiğini belirtir. Nitekim Şemsîler'in Süryânî kilisesine bağlandıklarını XVIII. yüzyıl sonlarında İnciciyan da doğrular. Simeon Diyarbekir'in meyvelerini, özellikle kavununu metheder, bunların İstanbul'a saraya gönderildiğini söyler (Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi, s. 98-101).

Evliya Çelebi, 1655-1656'da Âmid'in kırk yedisi müslüman, yedisi Ermeni elli dört mahallesi olduğunu belirtir; şehrin bir kısım camilerinden, mescidlerinden, medrese ve hanlarından bahseder. XVII. yüzyılın ilk yarısında yaptırılan Nasuh Paşa Camii ve ona bitişik medreseden (Servisehî Hatun), Kara Mustafa Paşa Camii'nden söz etmez. Onun bahsettiği Hüsreviye Medresesi, Beylerbeyi Hüsrev Paşa'nın cami ile birlikte yaptırdığı, XVI. yüzyılda ünlü âlim ve tarihçi Muslihuddîn-i Lârî'nin de müderrislik yaptığı medresedir. Evliya Çelebi, Hasan Paşa Hanı'ndan başka Mardin kapısı dibindeki Bezirgân Hanı'ndan, içerisinde pek çok esnafı barındıran 1008 dükkânlı bir bedestenden de bahseder. Bu yapı, harap olduğu için 1900 tarihlerinde Diyarbekir Valisi Hâlid Bey tarafından tamir ettirilen, 800 dükkânlı ve "çarşû-yı kebîr" diye tavsif edilen bina olmalıdır. Bezirgân Hanı da Hüsrev Paşa'nın 1527-1528'de yaptırdığı binadır.

Şehirde Gülşenî ve Nakşibendî tarikatları yaygındır. Gülşenî tarikatının kurucusu İbrâhim'in babası Âmidli olup kendisi de bu şehir yakınlarında doğmuş, 1533'te vefat etmiştir. XVII. yüzyıl ortalarında Âmid'de 146 saray ve pek çok hamam bulunduğu da verilen bilgiler arasındadır. Diyarbekir'in tarım mahsulleri yanında kuyumculuğu, kılıç, bıçak, hançer işçiliği, kırmızı bezi, "gülşeftâlû" sahtiyanı da meşhurdu. Aynı tarihlerde Diyarbekir'e gelen Tavernier kırmızı marokenlerinden övgüyle söz eder.

1766'da Âmid'i ziyaret eden Carsten Niebuhr şehrin bir planını yapmıştır. Bu tarihte İçkale'deki Oğrun kapısı kapatılmış ve şehirde on altı minare

sayılabilmiştir. Bunların çoğu yuvarlak, birkaçı dört köşelidir. Bundan da Osmanlı yapılarının çoğaldığı anlaşılabilir. Niebuhr, dokuz yıl kadar önce yani 1757’de şehirde büyük bir kıtlık olması yüzünden halkın ekserisinin başka yerlere göçtüğünden, şehirdeki evlerden 16.000’inin meskûn olduğundan, çoğunun da boş bulunduğundan bahseder. Caddeler taş kaplama ve temizdir. Şehirde Ermeniler, Ya‘kubîler, yahudiler (çok az) olmakla beraber bunlar nüfusun ancak dörtte birini teşkil ederler. Şehrin surlarının batısında mezarlıklar ve yazın içlerinde kar saklanan yığınlar vardır.

1816’da Diyarbekir’e gelen Buckingham şehrin nüfusunu 50.000 kişi olarak tahmin eder; bunun büyük bir çoğunluğunu asker, devlet memuru, tüccar ve sanatkâr olmak üzere Türkler’in oluşturduğunu, Ermeniler’in ikinci sırada bulunduğunu, Ermeniler’in yarısının (500 aile) Katolikliği kabul ettiğini yazar. Niebuhr zamanında da şehirde bir Katolik dinî cemaatin olduğu bilinmektedir. Niebuhr onların yanında kalmıştır. Buckingham Süryânîler’in 400 aile kadar olduğunu, yahudilerin Bağdat, Halep ve İstanbul’a göç ettiklerini ve onlardan ancak birkaç düzine ev kaldığını, az sayıda da Rum bulunduğunu belirttikten sonra şehirde yirmi beş cami, iki Ermeni, içerisinde iki İtalyan rahibin oturduğu bir Katolik, birer Süryânî ve Rum kilisesiyle bir küçük sinagogun mevcut olduğundan da bahseder. Şehirde ayrıca yirmi hamam, on beş kervansaray veya han bulunduğunu bildirerek bunlardan bazılarının isimlerini verir. Diyarbekir’in özellikle ipeklilerinden, pamuklu dokumalarından, deriden yapılmış eşyalarından söz eder ve dokuma tezgâhlarının Hasan Paşa Hanı’nda toplandığını belirtir (Buckingham, s. 213-215).

Şehir XVIII. yüzyılda salgın hastalıklar dolayısıyla oldukça sıkıntılı günler yaşadı. 1712’de, 1762’de ve yüzyılın sonunda üç büyük veba salgını oldu, pek çok kişi hayatını kaybetti; aynı salgın 1816 ve 1827’de tekrarlandı. 1843’teki kolera salgını ise uzun bir süre devam etmiş, bu sebeple vergilerin azaltılması istenmişti. Son büyük kolera salgını Ağustos 1879’da meydana gelmiştir. Bölgenin mâruz kaldığı tabii âfetler arasında kıtlık da vardır. 1805, 1810, 1817 ve 1845 yıllarında peşpeşe kısa aralıklarla kuraklık olması ve iyi ürün alınamaması köylerin boşalmasına sebep oldu. Şehirdeki esnaf da bu âfetlerden etkilendi, çevre şehirlere mal gönderilemez oldu (Yılmazçelik, s. 211-215). 1825-1843 arasında yollarda asayişsizlik hüküm

sürmekte, kervanlar sık sık soyulmaktaydı. Şehirde ise zaman zaman aynı yüzyılda askerî gruplar ayaklanmışlar, bazı işyerlerinin tahribine sebep olmuşlardı.

Diyarbekir'de XVII-XIX. yüzyıllarda valilik yapan bazı paşalar çeşitli hayır eserleri bırakmışlardır. Nasuh Paşa (1606-1611), Silâhdar Murtaza Paşa (1631-1633), Kara Mustafa Paşa (1644 ve 1650), İsmâil Hakkı Paşa (1868-1875) birer cami, Köprülü Abdullah Paşa (1717-1720) bir dârülkurrâ, Sarı Abdurrahman Paşa (1763-1766) bir kütüphane yaptırmıştır. Süleyman Paşa da (1815-1816) şehir surlarını tamir ettirmiştir. Bu tamirde, o tarihlerde çevredeki asayişsizliklerden dolayı şehri koruma altına alma düşüncesinin rolü olmalıdır.

1900 yıllarında vali bulunan Hâlid Bey ise büyük çarşı dışında pek çok cami, mescid ve medreseyi yeniden yaptırmış, bazılarını da tamir ettirmiştir. Aynı tarihte Diyarbekir vilâyetinin ihracatının 242.800, ithalâtının 274.100 Osmanlı lirası olduğu, ihraç malları arasında koyun, keçi gibi kasaplık hayvanların, buğday, pirinç, yağ gibi yiyecek maddelerinin; ithal malları arasında da ipek, kalay, çivit, petrol, kahve, şeker, boya ve sabunun bulunduğu görülmektedir. Şehirden ipekli ve keten dokumaların ihracının çok azaldığı da tesbit edilebilmektedir. Bu durum ve boya ithali şehirdeki dokuma sanayiinin gerilediğini gösterir. Yabancı memleketlere Diyarbekir'den mazı, deri, yapağı, ipek kozası, kürk ihraç edilmektedir.

Diyarbekir Eyaleti ve İdarî Yapı. Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra Âmid merkez olmak üzere Diyarbekir beylerbeyiliği kurularak 4 Kasım 1515'te Bıyıklı Mehmed Paşa'ya verildi. Mayıs 1517'de Mardin Kalesi'nin de Osmanlılar'ın eline geçmesiyle Diyarbekir bölgesindeki Hısnıkeyfâ, Ergani, Ruha (Urfa), Siirt gibi bütün kaleler ve önemli merkezler aynı idare altında toplanmış bulunuyordu. 1518 yılında yapılan tahrire göre Diyarbekir beylerbeyiliğine bağlı on iki sancak vardı: Âmid, Mardin, Sincar, Berriyecik, Ruha, Siverek, Çermik, Ergani, Harput, Arapgir, Kiğı ve Çemişkezek (BA, TD, nr. 64). Kısa bir süre sonra Âmid ve Mardin birleştirilmiş, Berriyecik bir kaza olarak Mardin sancağına bağlanmış, Musul,

Deyrirahbe, Âne ve Hît sancakları da Diyarbekir beylerbeyiliğine dahil edilmiş, böylece on dört sancaklı bir beylerbeyilik haline gelmiştir. Bu beylerbeyilikte 1522 yıllarında 16 kale, 29 şehir (nefs), 2876 karye, 1039 mezraa, 17 ada ve 465 dolap (bedesten içindeki küçük dükkân) vardı. Bu son iki yerleşim mahalleri Deyrirahbe, Âne ve Hît sancaklarında bulunuyordu. Bunlar Fırat üzerinde veya kenarındaki küçük yerleşim birimleriydi. Aynı tarihte beylerbeyiliğe bağlı sancaklardaki devlet görevlileri, müstahfız, dizdar gibi askerlik hizmetindekiler, vakıf mensupları da dahil olmak üzere 101.691 hâne dolayında idi (BA, TD, nr. 998, s. 279). Bu sancaklar dışında bazı resmî belgelerde birer sancak olarak gösterilen, fakat yurtluk-ocaklık sistemiyle idare edilen Atak, Palu, Eğil, Çapakçur, Sasun, Tercil, Kulp, Bitlis, Cizre, Genç, Cüngüş, Hısnıkeyfâ gibi birimler de beylerbeyiliğe bağlıydı. Bağdat'ın fethinden sonra Âne ve Hît ile Musul sancaklarının Bağdat beylerbeyiliğine, Urfa'nın da bazan Diyarbekir'e, bazan da Rakka eyaletine bağlandığı ve onun merkez sancağını oluşturduğu görülmektedir. XVI. yüzyıl ortalarından sonra Bitlis de Van beylerbeyiliğine bağlanmıştır.

XVII. yüzyılın ortalarında ise Cizre (Cezîre-i İbn Ömer), Eğil, Genç, Palu ve Hazo birer hükümet olarak Diyarbekir beylerbeyiliğine bağlı gösterilmiştir. Hazo Harput değil Sasun'un bir başka adıdır (Birken, s. 189; Bruinessen-Boeschoten, s. 123-125).

1670-1671'de Diyarbekir valiliği yapan Silâhdar Ömer Paşa'nın adamlarının eyaletteki sancaklardan, bu arada Eğil, Palu gibi hükümet türü idareye sahip bulunan birimlerden cerîme ve öşür toplamaları, bir kısmından da "tahvil parası" almaları, bu tür idarî yapıya sahip olan mahallerin merkezî otorite ile bağlarını göstermesi bakımından çok ilgi çekicidir (Kunt, s. 20-21).

Evliya Çelebi'ye göre Diyarbekir beylerbeyiliği seferde cebelü*leriyle 30.000 asker çıkarmaktadır, bunun 2000'i Âmid sancağındandır.

Diyarbekir vilâyeti XIX. yüzyılda birçok değişikliğe uğradı; son olarak 1869'da Diyarbekir, Ma'mûretülazîz (Elazığ), Siirt ve Mardin sancaklarından müteşekkildi. Evvelce birer sancak olarak Diyarbekir vilâyetine bağlı pek çok yer de kaza haline getirildi. Ergani, Palu ve

Malatya’nın Ma‘mûretülazîz; Siverek, Lice, Silvan ve Re’sül‘ayn’ın Diyarbekir; Cizre ve Nusaybin’in Mardin sancaklarına bağlanması bu duruma iyi birer örnek teşkil eder.

İkinci Meşrutiyet döneminde Diyarbekir vilâyeti biri merkez, diğerleri Siverek, Mardin ve Ergani olmak üzere dört sancağa ayrıldı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 64, s. 216 vd.; nr. 200, s. 34-55, 58; nr. 998, s. 279; BA, MD, nr. 3, s. 263; nr. 5, s. 317, 380; BA, MAD, nr. 2775, s. 25, 196, 709, 1430; nr. 19.661, s. 3; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehhap Tarzi), İstanbul 1967, s. 12-14; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, s. 238, 279, 280; tıpkı basım, vr. 102ª; Celâlzâde, Tabakātü’l-memâlik, vr. 276ª; Muhyî-yi Gülşenî, Menâkıb, bk. İndeks; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 29-31; Le voyage de Monsieur d’Aramon (nşr. Ch. Scheffer), Paris 1887, s. 92-93; Polonyalı Simeon’un Seyahatnâmesi 1608-1619 (trc. H. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 98-101; M. von Oppenheim, Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien, Leipzig 1909, s. 71-100; M. van Berchem – J. Strzygowski, Amida, Heidelberg 1910; F. Sarre – E. Herzfeld, Archäologische Reise im Euphrat und Tigris-Gebiet, Berlin 1911, II; S. Flury, Islamische Schriftbänder Amida-Diarbekr, Paris 1920; Gabriel, Voyages, s. 85-205; J. Sauvaget, “Recueil d’inscriptions arabes”, a.e., s. 310-338; Diyarbekir Salnâmesi 1286 ve 1318; Ali Emîrî, Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid, İstanbul 1327; a.mlf., Osmanlı Vilâyât-ı Şarkiyyesi, İstanbul 1337, s. 57-70; Barkan, Kanunlar, s. 130-148; Basri Konyar, Diyarbekir Yıllığı, Ankara 1936; C. Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien (nşr. Dietmar Henze), Graz 1968, II, 400-405; E. Honigmann, Bizans Devleti’nin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, bk. İndeks; J. S. Buckingham, Travels in Mesopotamia, London 1971, s. 213-215; Metin Sözen, Diyarbakır’da Türk Mimarisi, İstanbul 1971; H. Petermann, Reisen im Orient 1852-1855, Amsterdam 1976, II, 28-30; Andreas Birken, Die Provinzen des Osmanischen Reiches, Wiesbaden 1976, s. 189; Ara Altun, Anadolu’da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978,

tür.yer.; J. B. Tavernier, Les six voyages en Turquie et en Perse (nşr. S. Yerasimos), Paris 1981, II, 24-27; İ. Metin Kunt, Bir Osmanlı Valisinin Yıllık Gelir-Gideri, Diyarbekir 1670-71, İstanbul 1981; Suraiya Faroqhi, Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia 1520-1650, Cambridge 1984, s. 52-53, 153, 164, 185, 223; M. Mehdi İlhan, “Diyarbakır Fatihi ve Beylerbeyi Bıyıklı Mehmed Paşa”, Atatürk ve Diyarbakır, Diyarbakır 1981, s. 137-162; a.mlf., “1518 Tarihli Tapu Tahrir Defterine Göre Âmid Sancağından Timâr Dağılımı”, TED, XII (1981-82), s. 85-100; a.mlf., “Some Notes on the Settlements and Population of the Sancak of Amid according to the 1518 Ottoman Cadastral Survey”, TAD, XIV (1983), s. 415-436; a.mlf., “Bıyıklı Mehmed Paşa’nın Doğu Anadolu’daki Askerî Faaliyetleri”, TTK Bildiriler, IX (1988), s. 807-817; a.mlf., “Onaltıncı Yüzyıl Başlarında Amid Sancağı Yer ve Şahıs Adları Hakkında Bazı Notlar”, TTK Belleten, LIV/209 (1990), s. 213-222; a.mlf., “Studies in the Medieval History of Diyarbekr Province: Some Notes on the Sources and Literature”, a.e., LIII/206 (1989), s. 199-240; G. Väth, Die Geschichte der artuqidischen Fürstentümer in Syrien und der Ğazīra’l-Furātīya (496-812/1102-1409), Berlin 1987; Martin van Bruinessen – Hendrik Boeschoten, Evliya Çelebi in Diyarbekir (nşr. Klaus Kreiser), Leiden 1988; Tuncer Baykara, Anadolu’nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu’nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 102-103, 117, 198, 255; T. A. Sinclair, Eastern Turkey: an Architectural and Archaeological Survey, London 1989, III, 161-195; İbrahim Yılmazçelik, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbekir (doktora tezi, 1991), Fırat Üniversitesi; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, Ankara 1991, bk. İndeks; a.mlf., “Onaltıncı Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbekir”, BTTD, sy. 7 (1968), s. 76-80; a.mlf., “İmâd es-Serâvî ve Eseri”, TD, sy. 20 (1965), s. 73-86; a.mlf., “Diyarbekir Beylerbeyiliği’nin İlk İdarî Taksimatı”, a.e., sy. 23 (1969), s. 23-34; a.mlf., “XVI. Yüzyılda Güney-doğu Anadolu’nun Ekonomik Durumu”, Türkiye İktisat Tarihi Semineri (nşr. Osman Okyar – Ünal Nalbantoğlu), Ankara 1975, s. 71-102; a.mlf., “Yurtluk-Ocaklık Deyimleri Hakkında”, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 269-277; Ramazan Şeşen, “İmâd al-din al-Kâtib al-İsfahânî’nin Eserlerindeki Anadolu Tarihiyle İlgili Bahisler”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 249-369; Ali Sevim, “Diyarbekir Bölgesinin Büyük Selçuklu İmparatorluğu’na Katılması”, Atatürk Konferansları V: 1971-1972, Ankara 1975, s. 299-307; Halil İnalcık, “Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere-Pazar

Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü”, Gelişme Dergisi, II, Ankara 1981 (özel sayı), s. 1-65; Mehmet Ali Ünal, “XVI ve XVII. Yüzyıllarda Diyarbekir Eyaletine Tabi Sancakların İdarî Statüleri”, Ziya Gökalp Dergisi, sy. 44 (1986), s. 31-40; Jean-Louis Bacqué-Grammont, “Un rapport de Fîl Yaʿkûb Paşa, Beylerbey du Diyâr Bekir, en 1532”, WZKM, LXXVI (1986), s. 35-41; a.mlf., “Cinq lettres de Husrev Paşa, Beylerbey du Diyâr Bekir (1522-1532)”, JA, CCLXXIX (1991), s. 239-265; a.mlf., “Quinze lettres d’Uzun Süleymân Paşa, Beylerbey du Diyâr Bekir (1533-1534)”, Anatolia Moderna, I, Paris 1991, s. 137-186; Yılmaz Kurt, “XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Diyarbekir Eyâletinde Sanayi ve Ticaret”, TİD, V (1990), s. 191-200; Mükrimin H. Yınanç, “Diyarbekir”, İA, III, 605-626; M. Canard – Cl. Cahen, “Diyār bakr”, EI[2] (İng.), II, 343-345; D. Sellwood, “Amida”, EIr., I, 938.

Nejat Göyünç

Bugünkü Diyarbakır.

Dicle vadisinin sağ tarafında bulunan Diyarbakır şehrinin kurulduğu düzlükle Dicle nehri arasındaki zemin, doğu ve güneydoğuda kayalık ve dik bir kenar meydana getirmektedir. Kurulmuş olduğu yerde topografyanın gösterdiği bu elverişli şartlar şehrin etrafını kuşatan surların biçimini de tayin etmiştir. Şehrin her tarafı tarihî surlarla çevrilmiş olduğu halde lav akıntılarının sona erdiği bazı kesimler yüksek yarlar halinde bulunduğundan (Fis kayası adı verilen yerde olduğu gibi) buralarda sur yapmaya gerek görülmemiştir. Kabaca dikdörtgen biçimindeki Diyarbakır surları, Anadolu’daki benzeri yapıların en büyüğü ve en sağlam şekilde ayakta kalmış olanıdır. Bu surların kuşattığı alanın doğu-batı doğrultusundaki uzunluğu 1700 m., kuzey-güney doğrultusundaki genişliği ise 1300 metredir. Duvarlarının kalınlığı yer yer 3-5 metreyi bulan surların toplam uzunluğu 5 kilometredir. Surların üzerinde yerden 8-12 m. yükseklikte bulunan ve “devriye yolu” adı verilen bir yol bütün şehri çevreler. Bu yolu dışarıya doğru 70 cm. kalınlığındaki bir mazgal duvarı korumaktadır. Surların üzerinde çeşitli şekillerde (yuvarlak, dört köşe, bazıları çok köşeli) yetmiş sekiz burç sıralanır. Surun güneybatıdaki dönemeç yerine de üç takviye burcu eklenmiştir (Ulu Beden, Yedi Kardeş, Kiçi Burcu).

Bu surlar, sur içi ve sur dışı olmak üzere günümüz Diyarbakır şehrini birbirinden ayırır. Sur içindeki kesim, daha çok tarihî eserler ve dar sokaklar boyunca sıralanmış kendine özgü Diyarbakır evleriyle dikkati çeker. Surlar içindeki kesimin kuzeydoğu köşesinde İçkale bulunur. Bu köşe şehirden yarım daire şeklinde bir duvarla ayrılmıştır. İçkale'nin içinde de Virantepe denilen yerde surlarla çevrili bir kesim daha bulunmaktadır. İçkale'de, Dicle tarafına doğru açılan küçük bir gizli kapı ile (Oğrun kapı) kuzeyde gene dışa açılan Fetih kapısı, şehre doğru açılan Saray ve Küpeli adlı kapılar vardır. İçkale içindeki önemli tarihî eserler, Hz. Süleyman veya Nâsıriyye Camii adlarıyla da bilinen Kale Camii (1160), Artukoğulları dönemine ait saray kalıntıları (1203), Osmanlı döneminden kalan ve XIX. yüzyıla ait olan bazı resmî yapılarla eski bir kilisedir.

Eski Diyarbakır'ın asıl yerleşme ve ticaret alanı sur içinin İçkale dışında kalan kesimleridir. Burada kuzeydeki Dağ Kapı'dan (Harput Kapısı) güneydeki Mardin Kapısı'na kadar doğru bir çizgi şeklinde uzanan cadde (Gazi caddesi) eski Diyarbakır'ın can damarıdır. Şehrin başlıca ticaret yerleri bu cadde ile bu caddeyi kesen ve batıdaki Urfa kapısı ile doğudaki Dicle kapısı arasında uzanan cadde (batı kesimindeki adı Melek Ahmed Paşa caddesi, doğu kesimindeki adı Balıkçılarbaşı caddesi) üzerindedir. Bu yollara açılan ikinci derecedeki eksenler üzerinde de ticaret yerleri sıralanır. Kuzey-güney doğrultusundaki Gazi caddesinin Dağ Kapı yakınında batıdan gelen Ali Emîrî caddesiyle kesiştiği yerde oluşan Dörtyol çevresi şehrin modern çarşısının çekirdeğini teşkil eder. Dörtyol mevkii, hem şehrin çeşitli semtlerine giden yolların çıkış noktası olması, hem de ticaretle uğraşanların başlıca toplanma yeri durumunda bulunması sebebiyle şehrin en canlı kesimini oluşturur. Ana ticaret ekseninin hemen hemen ortasına rastlayan ikinci Dörtyol mevkii (Balıkçılarbaşı Dörtyol) eski çarşı geleneğinin sürdürüldüğü yerdir. Bu çevrede Yemeniciler çarşısı, Demirciler çarşısı, Ayakkabıcılar çarşısı, Buğday pazarı ve eski ev eşyalarının satıldığı Sipahi pazarı gibi belli meslek gruplarının bir araya gelerek oluşturduğu ayrı ayrı çarşılar yer alır.

Sur içinde iş merkezinden mahallelere geçilince sokakların çok daraldığı göze çarpar. Evlerin bitişik düzende sıralandığı bu sokakların bazıları ancak yüklü bir hayvanın geçebileceği kadar dar tutulmuştur. Gölge kesafetinin

çok fazla olduğu bu dar sokaklarda Diyarbakır'ın aşırı yaz sıcaklarının etkisi azalmış olur (en sıcak ay ortalaması 31°, şimdiye kadar rastlanan en yüksek sıcaklık 21.7.1937 tarihinde 46°.2). Esasen eski Diyarbakır'da sadece sokaklarda değil bu sokaklara açılan evlerin inşa tarzında da hep iklim ve coğrafya şartları düşünülerek hareket edilmiştir. Diyarbakır evlerinde, şehrin yaz sıcakları ile kış soğuklarının evin içinde mümkün olduğu kadar az hissedilmesi için özel düzenlemeler yapılmış ve bu evlerin iç avlusuna birer havuz eklenmiştir. Günümüzde pek azı orijinal şekliyle ayakta kalan bu evlerden Cahit Sıtkı Tarancı'nın evi ile Ziya Gökalp'in evi restore edilerek müze haline getirilmiştir. Aynı şekilde Mustafa Kemal Paşa'nın 1916-1917 yıllarında 16. Kolordu kumandanı sıfatıyla görev yaparken bir süre kaldığı ev de Atatürk Müzesi olarak düzenlenmiştir. Diyarbakır şehrinde mevcut çok sayıda tarihî eser de sur içindeki kesimde bulunur. İçkale dışında kalan kesimde bulunan birçok cami arasında en büyüğü ve en ünlüsü Ulucami'dir. İslâm fethinin ardından eski bir kilise yerinde inşa edilen bu cami Selçuklu döneminde Sultan Melikşah'ın emriyle 1091 yılında onarılmıştır. Çok geniş bir alan kaplayan bu camiden başka Ömer Şeddad Camii (halk arasında Hz. Ömer Camii denir, inşa tarihi 1150-1151), Nebî Camii (Peygamber Camii, 1530), Safâ Camii (İparla Camii, XV. yüzyıl), Hoca Ahmed (Ayni Minare Camii, 1499), Şeyh Mutahhar (halk arasında Şeyh Matar, 1500), Lala Bey (XV. yüzyıl), Şeyh Yûsuf (XVI. yüzyıl), Fâtih Paşa (1516-1520), Hüsrev Paşa (1521-1528), Ali Paşa (1534-1537), İskender Paşa (1551), Behram Paşa (1564-1572), Melek Ahmed Paşa (1587-1591), Defterdar (1594), Nasuh Paşa (1606-1611), Kürt İsmâil Paşa (1868-1875) camileri şehrin önemli camileridir. Ayrıca çok sayıda mescid (1056 tarihli Mervânî Mescidi, XVI. yüzyıla ait Cağaloğlu Mescidi,

Salos Mescidi, Kavvâs-ı Kebîr ve Kavvâs-ı Sagır mescidleriyle XVII. yüzyıla ait Dabanoğlu Mescidi) şehrin sur içindeki mahallelerine dağılmış vaziyettedir. Akkoyunlu dönemine ait İbrâhim Bey Mescidi, Tâceddin Mescidi, Hacı Büzürg Mescidi bunlar arasında en tanınmış olanlarıdır.

Eski bir kültür merkezi olan Diyarbakır'da medrese mimarisinin de güzel örneklerine rastlamak mümkündür. Bunlardan bazıları günümüze ulaşmamış olsa da Zinciriye Medresesi (1198), Mesûdiye Medresesi (1194), Ali Paşa Medresesi (1537), Muslihüddîn-i Lârî Medresesi (XVI. yüzyıl)

ayakta kalan eserlerdendir. Sur içinde bulunan tarihî eserler bu sayılanlarla sınırlı değildir. Bunlara çok sayıda türbe ve han da ilâve edilebilir. Türbelerden Sultan Şücâ (1208-1209), Şeyh Yûsuf el-Hemedânî (XV. yüzyıl), Şeyh Abdülcelîl (XVI. yüzyıl), Lala Bey (XVI. yüzyıl), yapım tarihleri belli olmayan Sarı Saltuk ve Zincirkıran türbeleri, halk arasında Karadeniz türbesi olarak tanınan Mîr Seyyaf Türbesi (yapım tarihi belli değil), Fâtih Paşa (1522), İskender Paşa (1565'ten önce) ve Özdemiroğlu Osman Paşa (1585) türbeleri en tanınmış olanlarıdır. Hanlar arasında, Mardin Kapısı'ndan şehre girilince ana cadde üzerinde bulunan Delilller Hanı ile (Hüsrev Paşa Hanı da denir, 1527-1528) bunun biraz kuzeyinde aynı cadde üzerinde bulunan Hasan Paşa Hanı (1574-1575), bunun biraz güneyinde sokak içindeki Çifte Han (XVI. yüzyıl) ve Ulucami yakınında bulunan Yenihan (1788-1789) en iyi şekilde korunarak günümüze ulaşmış olanlardandır. Bunlardan Deliller Hanı restore edilerek 1990 yılında turistik bir otel haline getirildi.

Sur içine sıkışıp kalan Diyarbakır'ın sur dışına çıkarak genişlemesi projesi, ilk defa XIX. yüzyılın ikinci yarısında burada valilik yapan Hatunoğlu Kürt İsmâil Paşa tarafından düşünüldü ve sur dışında vilâyet konağı, hastahane, kışla gibi bazı binalar yaptırıldıysa da şehir halkı alıştığı sur içinde kalmayı tercih etti. Diyarbakır'ın sur dışında tam anlamıyla genişlemesi Cumhuriyet döneminde mümkün olmuştur. Cumhuriyet'in ilk yıllarında 1925'teki Şeyh Said isyanının ilk hedeflerinden biri olan Diyarbakır şehri 7 Mart 1925 tarihinde kuşatılmış, fakat isyancıların surlardan içeriye girmesi mümkün olmadan şehir bu tehlikeyi birkaç saat süren kuşatma ile atlatabilmiştir. Diyarbakır halkının henüz surlar içinde yaşadığı bu dönemde yapılan ilk sayımda (1927) nüfusun 31.511 olduğu tesbit edildi. 1928 yılında kurulan ve çalışma alanı Ağrı, Diyarbakır, Elazığ, Urfa, Bitlis, Van, Hakkâri ve Mardin illerini içine alan Birinci Genel Müfettişlik'in merkezi Diyarbakır oldu. Kendisine geniş bir alanın bir anlamda idare merkezi rolünü veren bu olayın ardından 23 Kasım 1935'te demiryolunun buraya ulaşmasından sonra Diyarbakır geniş bir alanın ticaret merkezi olma rolünü üstlendi.

Şehrin ve bu şehrin merkez olduğu ilin adı 1937 yılına kadar Diyarbekir iken bu tarihte Atatürk'ün direktifiyle Diyarbakır olarak değiştirildi.

1935 sayımında nüfusu 34.642'ye ulaşan şehrin sur dışındaki gelişmesi ise

demiryolunun Diyarbakır'a ulaşmasından sonra başlamıştır. Genel Müfettişlik ve bazı devlet dairelerinin sur dışına çıkmasıyla bu yoldaki yayılma hareketi başladı, fakat bu yayılma 1950 hatta 1955 yılına kadar çok zayıf kaldı. 1950 yılına kadar Bağlar semtindeki yazlık evlerden başka Yenişehir semtinde bazı resmî binalar, lise, birkaç öğretmen evi ve yirmi civarında memur evi yapılmıştı. 1940'ta 42.555 olan nüfus 1945'te biraz gerilemiş (41.087), 1950'de 45.053'e, 1955'te de 61.224'e yükselmiştir. Fakat bu nüfusun büyük bir kısmı hâlâ sur içinde oturuyordu. 1955'lerden başlayarak sur dışındaki Yenişehir kesimi hızla gelişmeye, çok katlı blok apartmanlarla dolmaya başladı. Şehrin sur dışındaki gelişmesi batıdaki İstasyon, kuzeybatıdaki Bağlar ve kuzeydeki Ofis semtine doğru olmuştur. Bu gelişmeler sırasında sur içindeki ticaret merkezine ek olarak Yenişehir kesiminde de yeni ticaret merkezleri doğdu (Elazığ caddesi gibi). Alan üzerindeki gelişmeye paralel olarak şehrin nüfusu da hızla artarak ilk defa 1965 yılında 100.000'i geçti (102.653) ve 1970'te 150.000'e çok yaklaştı (149.566). 1970'teki nüfusun % 60'ı sur dışında, % 40'ı sur içinde yaşıyordu.

Sanayi faaliyetlerinin gelişmesi (Tekel içki fabrikası, halı ve yünlü fabrikası, un, çeltik, buz, tuğla, kiremit, bisküvi fabrikaları...), şehrin Dicle Üniversitesi (Kuruluşu 1973) adlı bir kültür kurumuna kavuşması ve Olağanüstü Hal Bölge Valiliği'nin de merkezi olması Diyarbakır'ın daha da hızlı büyümesine yol açmış, nüfusu 1985'te 305.940, 1990'da 381.144 olmuştur. Otuz mahalleye (on beş mahalle sur içinde, on beş mahalle sur dışında) yayılmış olan bu nüfusun % 74'ü sur dışındaki Yenişehir'de, % 26'sı sur içindeki eski Diyarbakır'da yaşıyordu.

Sur içinin tarihî eserler bakımından zenginliğine karşılık sur dışındaki kesim bu yönden hayli fakirdir. Buradaki önemli eserler arasında, Dicle üzerindeki on

gözlü köprü ile (1064-1065) bu köprüye bakan Gazi Köşkü sayılabilir. Diyarbakır şehrinin idarî merkez, kültür, ticaret ve sanayi merkezi olma özellikleri yanında sahip olduğu tarihî eserlerin bolluğu sebebiyle turistik merkez olma özelliği de son yıllarda çok belirginleşmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1992 yılı istatistiklerine göre Diyarbakır'da il ve ilçe merkezlerinde 200, kasaba ve köylerde 1119 olmak üzere toplam 1319 cami

bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise 99’dur.

Diyarbakır şehrinin merkez olduğu Diyarbakır ili Malatya, Elazığ, Bingöl, Muş, Batman, Mardin, Şanlıurfa ve Adıyaman illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Bismil, Çermik, Çınar, Çüngüş, Dicle, Eğil, Ergani, Hani, Hazro, Kocaköy, Kulp, Lice ve Silvan adlı on üç ilçeye ayrılmıştır. 15.355 km² genişliğindeki Diyarbakır ili sınırları içinde 1990 sayımının sonuçlarına göre 1.094.996 kişi yaşıyordu. Nüfus yoğunluğu ise 71 idi.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Necdet Sözer, Diyarbakır Havzası, Ankara 1969; Metin Sözen, Diyarbakır’da Türk Mimarisi, İstanbul 1971; Utkan Kocatürk, Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi (1918-1938), Ankara 1983, s. 432; Ortalama, Ekstrem Sıcaklık ve Yağış Değerleri Bülteni, Ankara 1984, s. 220; 1990 Genel Nufus Sayımı (nşr. DİE), Ankara 1991; Emrullah Güney, Diyarbakır ve Yöresinde Doğa-Kültür Turizmi, Diyarbakır 1991; Şevket Beysanoğlu, Kültürümüzde Diyarbakır, Ankara 1992; Hasan Reşit Tankut, “Diyarbakır Adı Üzerine Çalışmalar”, Türk Dili-Belleten, sy. 29-30, İstanbul 1938, s. 69-112; Ahmet Ardel, “Güneydoğu Anadolu’da Coğrafi Müşahedeler”, Türk Coğrafya Dergisi, sy. 21, İstanbul 1961, s. 140-148; Besim Darkot, “Diyarbekir”, İA, III, 601-605.

Metin Tuncel

DİYARBAKIR ARKEOLOJİ ve ETNOĞRAFYA MÜZESİ

İslâm öncesi ve sonrasında bölgede gelişen çeşitli medeniyetlere ait eserlerin toplandığı şehir müzesi.

1934 yılında açılan müze, 1986'da yeni binasına taşınıncaya kadar faaliyetini, Ulucami'nin batısındaki Artuklu Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Mahmud zamanında (1201-1222) yaptırılmış olan Sincariye (Zinciriye) Medresesi'nde sürdürmüştür. Bu tarihten itibaren modern müzecilik anlayışıyla inşa edilmiş özel binasına geçen müzede, başlıcaları Neolitik çağ, Hurri-Mitanni, Asur, Grek, Roma, Part, Sâsânî, Bizans, Emevî, Abbâsî, İnaloğlu, Nisanoğlu, Artuklu, Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Osmanlı olmak üzere yirmi altı uygarlığa ait 11.000'i aşkın eser sergilenmektedir. Bunların içinde Bizans lahitleri, Roma heykelleri, çivi yazılı Asur stelleri, Urartu çanak çömlekleriyle süs eşyaları ve Grek, Roma, Bizans sikkeleri en ilgi çekici İslâm öncesi eserleridir.

İslâmî eserlerin büyük kısmını etnografik eşya teşkil etmekle birlikte daha çok araştırmacılara hizmet veren yazma kitaplar, şer'î sicil defterleri, mezar taşları, çoğu Artuklular'a ait olan zengin sikke koleksiyonları ve Selçuklu taş kabartmaları ile pişmiş toprak kapları büyük önem taşımaktadır. Etnografik eşya, özellikle Diyarbakır yöresindeki Türk kültürüne ve halkın son yüzyıllardaki günlük yaşantısına ışık tutacak zenginliktedir. Bu eserler arasında ahşap kapılar, kapı tokmakları, ev inşaatında kullanılan demir malzeme gibi mimari parçalarla sedef kakmalı sandık, fildişi ve sedef işlemeli komodin, sandalye ve sehpalar, halı ve kilimler, halı yastıklar, divan örtüleri ve çok zengin bir kumaş eşya koleksiyonu özellikle dikkat çekecek çeşitliliktedir. Kumaş eşyanın çoğunluğunu ise kadın ve erkek kıyafetleri, gümüş simli bindallılar, üçetekler, kadın başlıkları, yemeniler ve çoraplarla gümüş başlık, gümüş ve altın kolye, kemer gibi bu kıyafetlerin aksesuarları teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Önder, The Museums of Turkey, Ankara 1983, s. 62; H. Cansever, “Diyarbakır Müzesi”, Bilgi, nr. 115, İstanbul 1956, s. 16.

Necdet İnal

DİYARBAKIR ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

DİYARBEKRÎ

(الديار بكري)

Kādî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî (ö. 990/1582)

Osmanlı müelliflerinden, tarihçi ve fıkıh âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Diyarbakır'da doğduğu tahmin edilmektedir. Diyarbekrî daha sonra Mekke'ye göç etmiş ve buranın kadılığına tayin edilmiştir. İbnü'l-İmâd ile Brockelmann ise onun Medine'de kadılık yaptığını ileri sürerler. Kaynakların büyük bir kısmı Diyarbekrî'nin Mâlikî mezhebine mensup olduğunu ifade etmekle beraber Hanbelî olduğunu söyleyenler de vardır. Diyarbekrî 9 Safer 990'da (5 Mart 1582) Mekke'de vefat etti. 966 (1559), 982 (1574) yıllarında öldüğünü söyleyenler de vardır (Ömer Ferruh, I, 495). İbnü'l-İmâd, Diyarbekrî'nin çok cömert olduğunu ve bayramlarda binlerce kişiye yemek ikram ettiğini, Ayderûsî de Mekke'nin ileri gelenleri arasında yer aldığını ve faziletli bir insan olduğunu kaydeder.

Eserleri. 1. Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs. Diyarbekrî'nin en önemli eseridir. Kâtib Çelebi ve ona dayanan F. Wüstenfeld siyer, megāzî ve tefsirle ilgili çok sayıda güvenilir kaynaktan faydalanılarak hazırlanan bu eserin 8 Şâban 940'ta (22 Şubat 1534) tamamlandığını söylerler. Ancak eserin çeşitli matbu nüshalarının Osmanlı Padişahı III. Murad'ın tahta çıkışına (982/1574) dair bilgileri de ihtiva ettiği dikkate alınarak daha sonraki bazı olayların bizzat müellif ya da müstensih tarafından ilâve edildiği ileri sürülebilir. Târîhu'l-hamîs esas itibariyle bir siyer kitabı olup bir mukaddime, üç bölüm ve bir hâtimeden

meydana gelmiştir. Mukaddimede göklerin ve yerin, Hz. Âdem ile Havvâ'nın yaratılışı, meşhur peygamberler ve filozoflar, İran kisrâları, Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlü, Mekkî ve Medenî âyetler, Kâbe, Hz. Peygamber'in nesebi ve amcaları anlatılmaktadır. Birinci bölümde Hz. Peygamber'in doğumundan peygamber oluşuna kadar, ikinci bölümde

peygamber oluşundan hicrete kadar, üçüncü bölümde hicretten vefatına kadar meydana gelen olaylar, seriyye ve gazveler anlatılmaktadır. Hâtimede ise Hulefâ-yi Râşidîn, Emevî ve Abbâsî halifeleri ve her halife devrinde ölen meşhur simalar hakkında bilgi verilmektedir. Eser ayrıca Fâtımî halifeleri, Eyyûbîler, Moğol istilâsı, Memlükler ve III. Murad'ın tahta çıkışına kadar Osmanlı tarihiyle ilgili çok kısa bilgiler ihtiva etmektedir. Ansiklopedik bir tarih kitabı olarak bilinen Târîhu'l-hamîs, başta Moğultay b. Kılıç'ın er-Ravżü'l-bâsim fî sîreti Ebi'l-Kāsım adlı eseri olmak üzere pek çok kaynaktan faydalanılarak ilmî bir metotla kaleme alınmış, özellikle siyerle ilgili konulardaki çeşitli rivayetler değerlendirildikten sonra en doğru olanları tercih edilmiştir. İstanbul kütüphanelerinde çeşitli yazma nüshaları bulunan eser (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 897, 898; Ayasofya, nr. 3040; Fâtih, nr. 4347-4351; Hacı Beşir Ağa, nr. 112; Hamidiye, nr. 938; Hüsrev Paşa, nr. 388-389; Köprülü Ktp., nr. 1035, 1046) birkaç defa basılmıştır (Kahire 1283, 1302, 1312; Beyrut 1966). Otto von Platen, eserin Hz. Ömer'in faziletine dair kısmını Almanca kısa bir mukaddime ile birlikte Geschichte der Todtung des Chalifen adıyla yayımlamıştır (Berlin 1837). Petermann da Ling Arab Grammatica (1867) adlı kitabında eserden kısa bazı pasajlara yer vermiştir. Târîhu'l-hamîs'in 1116'da (1704) Mahmûd b. Mustafa tarafından el-Müntehab min Kitâbi'l-Hamîs min tertîbi nüzûli'l-Kurʾân adıyla ihtisar edilen bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Pertev Paşa, nr. 613/8) bulunmaktadır (diğer yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, Suppl., II, 514). 2. Risâle fî mesâhâti'l-Kaʿbeti'l-muʿazzama ve'l-Mescidi'l-harâm (Vasfun dakīkun li'l-Kaʿbe ve'l-Mescidi'l-harâm). 947 (1540) yılında tamamladığı bu eserin yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1142/2), Mekke Mektebetü'l-Harem (Tarih, I, 201; II, 201), Medine Mektebetü'l-Mahmûdiyye (nr. 177), İskenderiye Mektebetü'l-belediyye'de (nr. 52) kayıtlıdır. 3. Ehebetü'n-nâsik ve'l-hâc li-intifâʿihî bihâ lede'l-ihtiyâc ʿale'l-mezâhibi'l-erbaʿa (Keşfü'z-zunûn, I, 203; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 319).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkadir el-Ayderûsî, en-Nûrü’s-sâfir, s. 340-341; Keşfü’z-zunûn, I, 203, 725; İbnü’l-İmâd, Şezerât, VIII, 419-420; Sicill-i Osmânî, II, 183; Osmanlı Müellifleri, III, 118-119; Serkîs, Muʿcem, I, 897; Brockelmann, GAL, II, 381; Suppl., II, 514; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 280-281; Hediyyetü’l-ârifîn, I, 319; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 47-48; Babinger (Üçok), s. 98-99; C. Zeydan, Âdâb, III, 324; Ömer Ferruh, Meʿâlimü’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1985, I, 495-498; İsmâil Ahmed Hâfız, “ed-Diyârbekrî ve âsâruh”, ed-Dâre, sy. 2, Riyâd 1984, s. 153-166; Moh. Ben Cheneb, “Diyârbekrî”, İA, III, 626.

Abdülkerim Özaydın

DİYET

(الدية)

İslâm hukukunda adam öldürme ve yaralamalarda mağdur tarafa ceza ve kan bedeli olarak ödenen mal.

Arapça’da “ödemek, vermek” anlamındaki vedy kökünden türeyen diyet, İslâm hukukunda bir şahsın haksız olarak öldürülmesi, sakat bırakılması veya yaralanması halinde ceza ve kan bedeli olarak ödenen mal veya parayı ifade eder.

İnsanlık tarihinde öldürülen şahsın yerine kan bedeli (blood-money) ödenmesi uygulamasının uzun bir geçmişi vardır. Şahsî intikam hakkı ve kısas ilkesi İbrânîler’de hâkim, eski Yunan, Mezopotamya, Roma ve Germen hukuklarında oldukça yaygın olmakla birlikte belli farklılıklarla da olsa diyet de bilinmekte ve uygulanmaktaydı. Diyetin, tarih boyunca toplumun içinde bulunduğu şartlara bağlı olarak ziraî alet, aile fertlerinden bir veya birkaç kimse, ehlî hayvan veya para olarak ödendiği bilinmektedir. Öte yandan toplumların şahsî intikamdan ihtiyarî diyete, oradan da cebrî kısas ve diyet uygulamasına geçmeleri, Doğu ve Batı toplumlarında benzeri bir seyir takip ederek hayli zaman almıştır. Avrupa’da Roma ve Anglosakson hukuklarının ön planda tuttuğu Ahd-i Atîk’e ait kısas ve bedenî ceza telakkisinin kilisenin tesiriyle giderek zayıflaması neticesinde af veya tövbe gibi dinî-ahlâkî nitelikteki tedbirler ön plana çıkmaya, bunun sonucu olarak da öldürmelerde şahsî intikam hakkından belli bir bedel karşılığında vazgeçme usulü yerleşmeye başladı. Ancak ödenen bu bedel öldürülenin cins, sınıf, statü ve vasfına göre farklılık gösteriyordu. VII. yüzyıldan itibaren Alman hukukunda öldürülen için kan bedeli ödenmesi ve buna ait esaslar kanun haline getirildi.

Arap yarımadası, öteden beri kısas ve diyetin en fazla bilindiği ve uygulandığı bölgelerden biri olma özelliği gösterir. İslâm öncesi dönem Hicaz-Arap toplumunda siyasî birlik ve merkezî otorite mevcut değildi. Bu sebeple sosyal düzeni sağlamada kabile ve gruplar arası güç dengesinin, kan

bağına dayalı üniter yapının, gelenek ve örfün, hakemlerin, kabile büyüklerinin ve şehir eşrafının önemli rolleri vardı. Kısas ve diyet genelde iki ayrı kabileye mensup şahıslar arasında meydana gelen cinayetlerde söz konusu olmaktaydı. Cinayet işlendiğinde her

iki tarafın kabilesi kollektif bir hak ve sorumluluk anlayışıyla hareket ediyor, öldürülenin intikamını almak kabilenin bütün üyelerini ilgilendiren ortak ve kutsal bir görev sayılıyor, bundan kaçınmak ise hem ar hem de uğursuzluk sebebi telakki ediliyordu. Kısas ve diyet bu ortamda, kabile ve aileler arasındaki sonu gelmeyen savaşları ve kan davalarını önleyici, kabilenin ortak görevini sona erdirici bir role sahip olmuştur.

Câhiliye döneminde savaşta esir düşenler, kaçırılan kadın ve çocuklar belli bir bedel (fidye) ödenerek kurtarılırdı. Adam öldürmelerde de katilin kabilesi kendi arasında kan bedeli toplayarak maktulün kabilesine öder, böylece karşı tarafın intikam hissini yatıştırmaya, kabilenin uğradığı iktisadî ve askerî güç kaybını telâfi etmeye ve katilin hayatını kurtarmaya çalışırdı. Öte yandan suçlu tarafın maktulün kabilesine nisbetle çok güçlü olması halinde diyet, istemeyerek razı olunan bir kabullenme ve zorunlu seçim görünümündedir. Bu durumda diyet almanın vereceği utancı örtebilmek için ta‘kıye denilen bir usul geliştirilmiştir. Bu usule göre havaya atılan ok kanlı olarak geri dönerse kısas, atıldığı şekliyle düşerse diyet seçilmiş olurdu. Ancak yine de ölenin intikamını alma yerine kan bedeline razı olma pek hoş karşılanmaz ve korkaklık olarak nitelendirilirdi. Diyet develerinin sütünü içmeyi ölenin kanını içmek gibi telakki eden, kanı kanla temizlemeye ve kabilenin gururunu kurtarmaya teşvik eden güçlü bir Arap edebiyatı varsa da intikam ve kan davasını bırakıp anlaşmayı, hatta karşı tarafı affetmeyi öğütleyen Arap büyükleri ve hatiplerinin sayısı da az değildir.

Câhiliye dönemi Arapları arasında cinayetlerin net bir kasıt-hata ayırımı yapılmamakla birlikte diyet genelde kasdî cinayetlerde gündeme gelmekte ve deve olarak ödenmekteydi. Deve gerek göçebe gerekse yerleşik Araplar arasında ortak bir değer ölçüsü durumunda olup o dönemde Araplar “mal” tabiriyle deveyi kastederlerdi. Ancak hem o dönemdeki sosyal yapı ve sınıflaşma, hem de diyetin âdeta öldürülenin aradan çıkmasıyla kabilesinin uğradığı kaybı telâfi edici bir usul olarak görülmesi sebebiyle olacaktır ki diyetin miktarı öldürülen hatta öldüren kimsenin kabilesine, cins ve

statüsüne göre değişebiliyordu. Meselâ yerli hür erkeklerin (sarîh) diyetleri on deve iken bölgeye dışarıdan gelip yerli ve köklü kabilelerin himayesinde yaşayanların (halîf) diyetleri bunun yarısı kadardı. Kadınlara da yarı diyet ödenirdi. Bazı kabileler iki kat diyet alır, fakat tek diyet öderdi. Kabile reisinin diyeti daha yüksek olup hükümdarlarınki 1000 deveye kadar çıkabiliyordu.

İslâmiyet'e yakın dönemlerde Araplar arasında bazı hakemlerin diyet olarak 100 deve ile hükmetmeye başladığı, hatta bu konudaki ilk hükmün Ebû Seyyâre el-Advânî veya Abdülmuttalib tarafından konulduğu rivayetleri mevcuttur. Rivayetin ikinci kısmı, Abdülmuttalib'in oğlu Abdullah yerine on defa kura çekerek neticede 100 deve kurban etmesiyle ilgili meşhur kıssadan da kaynaklanmış olabilir. İslâm öncesi Medine (Yesrib) toplumunda diyetin hurmadan da ödendiği (60-100 vesk), Arap yarımadasının diğer bazı bölgelerinde katilin, diyet ödemenin yanı sıra tanrılara belli bir bağışta bulunması ve kurban kesmesi âdetinin de bulunduğu rivayet edilir. Merkezî otoritenin ve köklü bir devlet geleneğinin bulunduğu Güney Arabistan'da da (Yemen) diyet âdeti olmakla birlikte diyetin tayini ve diyet miktarının takdirinde hükümdar ve kabile reislerinin daha geniş yetkileri bulunuyordu.

Araplar öteden beri diyeti akl kelimesiyle de ifade etmişlerdir. Akl sözlükte "bağlamak, engellemek" anlamına gelmekte olup diyet olarak ödenen develer maktulün vârislerinin emrinde bağlanıp alıkonduğu veya böyle bir tazminatla şahsî intikam engellendiği için diyete akl veya ma'kūle de denilmiştir. Belli durumlarda diyet ödemeyi üstlenen şahıslar topluluğuna da âkıle denmesi bu sebepledir. Câhiliye döneminde organın veya belli yaralamaların diyeti demek olan erş (aş. bk.) uygulamasına da rastlanmakla birlikte çocuk düşürmeye diyet (gurre) ödendiğine dair yeterli bilgi mevcut değildir.

İslâm Hukukunda Diyet. İslâm dini ceza hukukunun diğer alanlarında genelde takip ettiği metodu diyet konusunda da devam ettirmiş, o dönem Arap toplumunun alışkın olduğu veya bildiği uygulamalarda köklü değişiklikler yapmak yerine mevcut sistemdeki yanlış uygulamaları kaldırmayı, aksaklıkları gidermeyi, ıslahat ve amaçlarını bu model üzerinde göstermeyi tercih etmiştir. Kur'an öldürmede kısasın farz kılındığını

bildirdikten sonra, “Ancak kim (din) kardeşi tarafından affedilirse o zaman ma‘rûfa uymak, güzel ve tam olarak ödeme yapmak gerekir. Bu rabbinizin bir hafifletmesi ve rahmetidir” (el-Bakara 2/178) ifadesiyle kısastan vazgeçilmesi halinde müslümanların genel kabulünü gören bir ölçü (ma‘rûf) çerçevesinde ve gerektiği şekilde diyetin ödenmesi hususuna işaret eder. Kısastan diyete dönme imkânının Allah’ın bir hafifletmesi olduğu ifadesinin, kısastan başka alternatif bir cezanın veya imkânın bulunmadığı yahudi hukukuna telmih için olduğu söylenir. Kur’ân-ı Kerîm’de hataen adam öldürme ile ilgili âyette ise diyetten açıkça (lafzan) söz edilir ve yanlışlıkla bir müminin öldürülmesi halinde belirli cezalar dahilinde öldürülenin ailesine ödenmek üzere diyet verilmesi ve bir köle âzat edilmesinden bahsedilir (en-Nisâ 4/92). Bununla birlikte Kur’an’da diyetin miktarı ve ödenme şekliyle ilgili bir ayrıntıya yer verilmez. Adam öldürme suçunun kasten ve hataen şeklinde iki gruba ayrılması ve hataen öldürmede diyet ve kefâret yükümlülüğü İslâm öncesi döneme nisbetle yeni bir hükümdür.

Hz. Peygamber’in sünnetinde diyet konusunda bir hayli ayrıntı ve uygulama örneği mevcuttur. Özetle ifade etmek gerekirse Hz. Peygamber’in öldürülenin diyetini 100 deve olarak veya altın, gümüş, koyun, sığır, elbise gibi mallardan belirli bir miktar şeklinde takdir ettiğine, yaralanma ve sakat kalma ile sonuçlanan müessir fiillerin ve organların diyetleriyle ilgili belli ölçüler getirdiğine ve uyguladığına dair rivayetler oldukça fazladır. Bunlar arasında, Resûl-i Ekrem’in Yemenliler’e hitaben yazıp Amr b. Hazm ile gönderdiği ve yine bu sahâbe tarafından rivayet edilen mektubu ile (bk. San‘ânî, III, 244-248) Asr-ı saâdet ve Hulefâ-yi Râşidîn devrindeki uygulama örnekleri bir hayli önem arzeder. Bununla birlikte mevcut rivayetler içinde, daha sonraki asırlarda hukuk ekollerinin ve hukukçuların ayrıntıdaki farklı görüşlerinin her birine kaynaklık edecek kadar farklılık bulunması dikkat çekicidir.

Öldürme ve yaralamalarda diyet cezasıyla ilgili olarak İslâm hukukçularınca geliştirilen doktrin, konuya dair hadisler kadar sahâbe sözleri ve uygulamasından da beslenir. Ancak İslâm dönemindeki uygulama örnekleri öteden beri devam edegelen belli bir kültüre dayandığı, kendi içinde bütünlük ve tutarlılık arzettiği için diyet konusunda hukuk ekolleri

arasında, ayrıntı sayılabilecek tartışmalar bir tarafa bırakılırsa ciddi bir görüş ayrılığı yoktur.

Diyet Gerektiren Fiiller. Diyet İslâm ceza hukukunun (ukūbat) ana konularından birini teşkil eder. İslâm hukukunda cezalar had, kısas-diyet, ta‘zîr şeklinde üç ana gruba ayrılır. Ölüm, yaralama ve sakatlığa yol açan saldırı, müessir fiil ve kusurlu davranışların İslâm hukukundaki genel adı "cinayet" olup insanın hayatına ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçlar suçun dengi bir ceza ile karşılık görecekse kısas, suçun karşılığında belli bir tazminat ödenecekse diyet ana başlığı altında ele alınır. Sadece insanın değil zarar gören diğer canlıların ve eşyanın da hukuken koruma altında olması, hukuka aykırı şekilde meydana gelen malî ve bedenî her zararın imkân ölçüsünde giderilmesi İslâm hukukunun genel amaçları içindedir. Bu sebeple malî zararın tazminini konu alan gasp, itlâf ve daman konuları ve bunu sağlamaya yönelik genel hukuk prensipleriyle, bedenî zararın telâfisini hedef alan ve özel bir konum arzeden diyet konusu arasındaki ortak bağ sebebiyle zaman zaman müşterek hükümler taşıdığı olur. Klasik kaynaklarda diyet çok yerde, cinayetlerde mağdura ödenen malî karşılığı ifade eden genel bir kavram görünümünde olmakla birlikte öteden beri kaynaklarda adam öldürmede ödenen bedele diyet, ölümle sonuçlanmayan belli yaralama ve sakat bırakmalarda ödenen ve miktarı belirlenmiş olan bedele erş, erşin dışında kalan ve miktarı yetkili mercilerce takdir edilecek olan cinayet bedeline de hükûmet-i adl denilerek ikili veya üçlü bir ayırım yapma temayülü de mevcuttur. Daha çok Hanefî kaynaklarında görülen bu temayül, kısastaki ikili ayırıma paralel olarak diyeti de öldürmede diyet ve organın diyeti şeklinde ikili ve teknik bir ayırım çerçevesinde incelemekte olduğundan daha isabetli görünmektedir. Bu durumda birinci bölüm daha dar ve teknik anlamıyla diyeti, ikinci bölüm ise yukarıdaki üçlü ayırım içinde erş ve hükûmet-i adli kapsamaktadır. Ancak yaralama ve sakat bırakmaların malî ceza ve bedelini takdirde de yine, belli oran ve kıyaslamalarla da olsa nefsin diyeti esas alınmakta olduğundan diyetle ilgili genel ilke ve tartışmalar erş ve hükûmet-i adl için de geçerlidir (bk. ERŞ; HÜKÛMET-i ADL).

a) Öldürmede Diyet. Kasten adam öldürmede aslî ceza kısas olduğundan diyet ancak hak sahibinin kısastan vazgeçmesi veya kısasın herhangi bir sebeple mümkün olmaması durumunda devreye giren ikinci derecede (tâlî,

bedelî) bir ceza görünümündedir. Bundan dolayı Hanefî, Mâlikî ve İmâmiyye ekollerine göre kasdî cinayetlerde ancak katilin razı olması halinde diyete dönülebilir. Hatta Hanefîler, bu durumda ödenen bedele diyetten ziyade "bedel-i sulh" denmesinden yanadır. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise diyet kasdî öldürmede de aslî ceza hüviyetinde olup maktulün velisi kısas veya diyetten birini seçme hakkına sahiptir. Diyete dönülmek için katilin rızası aranmaz. Bu tartışma, sözü edilen seçme hakkının yanı sıra katilin kısastan önce ölmesi halinde terikesinden diyetin ödenip ödenmeyeceği açısından da önem taşır. Kasta benzer (şibh-i amd) ve hataen öldürmelerde ise diyet aslî ve ilk cezadır. Hata hükmünde olan cinayetlerle tesebbüben işlenen cinayetler de bu grupta mütalaa edilir.

Diyet miktarı, Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerle Hulefâ-yi Râşidîn'in söz ve uygulamalarında ayrıntılı olarak geçer. Hz. Peygamber müteaddit hadislerinde bunu 100 deve olarak ifade etmiştir. Bazı hadislerde diyet miktarı 1000 dinar altın, 12.000 dirhem gümüş, hatta 200 sığır, 2000 koyun veya 200 elbise olarak da geçer (Ebû Dâvûd, "Diyât", 18, 20; Şevkânî, VII, 81-85). Diyet miktarıyla ilgili olarak Hz. Ömer'in deve fiyatlarının yükselmesi sebebiyle 1000 dinar altın, 12.000 dirhem gümüşün yanı sıra 200 sığır, 2000 koyun, 200 elbiseyi de zikrettiği, her bölge halkının kendi bölgesinde yaygın olandan, meselâ Mısır ve Suriyeliler'in altından, Iraklılar'ın gümüşten diyet vermesi gerektiğini belirttiği rivayet edilir (el-Muvatta, "ʿUkūl", 1-2; Ebû Dâvûd, "Diyât", 18; Şevkânî, VII, 68-70). Bu ve benzeri rivayetler, diyetin hangi tür mallardan ne kadar ödeneceğini belirlediği gibi diyet miktarını tesbitte neyin asıl olduğu konusundaki tartışmaları da yakından ilgilendirir.

İmam Şâfiî, İbn Hazm ve Hanbelî fakihlerinin çoğunluğuna göre diyette sadece deve asıl olup diğerleri onun değerini açıklayan bir nitelik taşır. Hz. Peygamber devrinde önceleri deve fiyatlarının düşük olup diyet miktarının 400-800 dinar veya 8000 dirhem dolayında olduğu, deve fiyatlarının daha sonra yükselmesiyle Resûl-i Ekrem'in bunu 1000 dinar ve 12.000 dirheme çıkardığı rivayeti de (İbn Mâce, "Diyât", 6; Ebû Dâvûd, "Diyât", 20; Nesâî, "Kasāme", 33-34) diyette devenin asıl olduğu görüşünü destekler görünmektedir. Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve bazı Hanbelîler'e göre diyette deve, altın ve gümüşün üçü de asıldır. Ancak Hanefîler, Hz. Peygamber devrinde 1 dinarın 10 dirhem değerinde olması ve Hz. Ömer'in bu yöndeki

uygulamasından hareketle gümüşten diyetin 10.000 dirhem olduğunu ileri sürerler. Şîa da bu görüştedir. İmam Mâlik, Hz. Ömer'in sözüne dayanarak her bölge halkının o bölge için belirlenen maldan diyet verebileceğini ileri sürer. Bir rivayette Ahmed b. Hanbel'e, ayrıca İmam Muhammed'le İmam Ebû Yûsuf'a, Zeydiyye ve İmâmiyye ekolleriyle bir grup hukukçuya göre ise bazı hadislerde ve Hz. Ömer'in sözünde zikredilen altı nevi mal diyette asıldır. Nazariyedeki bu tartışma, diyetin ödenebileceği bu tür malların ilk dönemlerde olduğu gibi birbirine yakın kıymetlerinin olması halinde, diyeti ödeyecek olan tarafa bu şıklar arasında bir seçim hakkı vermekten öte pratik bir sonuç taşımaz. Ancak bu mallar arasında günümüzde olduğu gibi büyük değer farkının bulunması halinde, diyet ödemede hangi tür malın esas alınacağı hususu yargı ve tarafların hukuku açısından büyük önem arzeder.

Öldürmenin kasten veya hataen olması, diyet olarak verilecek develerin sayısını etkilemese de cins ve evsafını etkiler. Kasten ve kasta benzer öldürmede deveden verilecek diyet, çoğunluğun görüşüne göre bir, iki, üç ve dört yaşını tamamlamış develerin her grubundan yirmi beşer olmak üzere 100 dişi devedir. İmam Muhammed, Şâfiî, bazı Hanbelîler ve Şîa bu develerin üç, dört ve beş yaşlarında 100 dişi deve olması ve beş yaşındakilerin karnında yavrusunun da bulunması gerektiği görüşünde iseler de her gruptan kaç deve olacağı konusunda farklı rakamlar ileri sürerler. Hataen adam öldürmede ise develerin vasfı daha hafifletilmiş ve yukarıda sayılan dört gruptan yirmişer dişi deve ile bir yaşını tamamlamış yirmi erkek deve olarak belirlenmiştir. İmam Mâlik ve Şâfiî'ye göre bu yirmi erkek devenin iki yaşını tamamlamış olması gerekir. Şiî âlimleri hataen öldürmede develerin dört gruptan seçileceği, İbn Hazm ise her üç nevi katilde de develerin beşli taksime tâbi olacağı görüşündedir. Develerin yaş ve cinsleriyle ilgili bu farklı görüşler, hukukçuların şahsî tercihlerinden ziyade Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen farklı rivayetlerden kaynaklanmaktadır.

Cinayetin kasten veya hataen işlenmesine bağlı olarak diyetin ağırlaştırılıp hafifletilmesi, İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre sadece diyetin deveden verilmesi halinde söz konusudur. Azınlıkta kalan bazı âlimler ise kasıt ve kasıt benzerinde develerin değerindeki artış oranının altın ve gümüşe de yansıtılması ve onlarda da ağırlaştırmaya gidilmesinin gerektiği kanaatindedir. Develerin cins ve vasfında değişiklik yapılırken cezada

ağırlaştırıcı-hafifletici sebep ilkesinden hareket edildiği kabul edilirse diğer mallardan verilecek diyetlerde de benzeri bir uygulamaya gidilmesi mâkul gözükmektedir. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve ayrıca İmâmiyye fakihlerine göre öldürme fiilinin haram aylarda, Harem bölgesinde veya tartışmalı olmakla birlikte yakın akraba arasında cereyan etmesi halinde diyet yine ağırlaştırılarak ödetilir. İmam Mâlik bunu sadece babanın kusurlu bir davranış sonucu oğlunu öldürmesi durumuna hasreder. Bu özel ağırlaştırma sebeplerinin diyeti nasıl ve hangi oranlarda ağırlaştıracağı, altın ve gümüşte de ağırlaştırmaya gidilip gidilmeyeceği ise tartışmalıdır. Hanefîler ve bazı Hanbelîler bu özel ağırlaştırma sebeplerini kabul etmezler.

b) Yaralama ve Sakat Bırakmada Diyet. Ölümle sonuçlanmayan cinayet ve yaralamalarda, kısasa gidilmesi mümkün olan çok sınırlı haller müstesna, ödenecek malî bedel yani genel anlamıyla diyet, özel anlamıyla erş ve hükûmet-i adl aslî ceza durumundadır. Bu gruba giren belli başlı fiillerin gerektirdiği diyet miktarları hadislerde ve sahâbe uygulamasında mevcut olup konu İslâm hukuk doktrininde ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Yaralama ve sakat bırakmalarda da hareket noktası olarak mağdurun tam diyet miktarı alınır. Yaralamanın derecesi, suçun işleniş tarzı, müessir fiilin yol açtığı kayıp, organın hayatî fonksiyonu, tek-çift oluşu gibi hususlar ayrı ayrı göz önünde bulundurulup tam diyete göre belli oranlar veya miktarlar belirlenir. Konuyu işleyen kaynakların ayrıntılı anlatımlarında, birden fazla müessir fiilin işlenmesi halinde diyetlerin içtimaından organın kısmî zarara uğraması halinde ödenecek diyet miktarına kadar diyetle ilgili genel esas ve ölçülerle uyumlu, çok defa cezalandırmadan ziyade mâruz kalınan mağduriyetin hafifletilmesi ve tazmini gayesine yönelik bir hukuk anlayışını görmek mümkündür.

Diyet Miktarındaki Farklılıklar. İslâm dininin ortaya çıkışıyla birlikte Câhiliye geleneklerinin aksine insanlar tedrîcî bir program çerçevesinde tarak dişleri gibi eşit sayılmaya başlanmış (bu eşitliği ilke halinde getiren hadis için bk. Müttakī el-Hindî, IX, 38), âlim cahil, zengin fakir farkına, ırk, kabile ve sosyal statü değişikliğine bakılmaksızın herkesin Allah nezdinde ve şer‘î hükümler karşısında eşit olduğu ilkesi getirilmiş, üstünlüğün ancak mânevî yücelme ile (takvâ) olabileceği vurgulanmıştır (el-Hucurât 49/13). Ancak İslâm hukuk doktrininin oluştuğu dönemde müslüman toplumların geleneksel kültür ve sosyal yapıları, ayrıca diyetin suçlu için bir ceza

olmaktan çok ölenin kan bedeli, ailesinin uğradığı kaybın tazmini olarak telakki edilmesi ve benzeri sebeplerle eşitlik ilkesinin diyette değişikliğe uğradığı görülmektedir. Bundan dolayı kadının, gayri müslimin ve kölenin diyet miktarları İslâm hukuk doktrininde ayrı tartışma konusu olmuştur.

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, konuyla ilgili olarak rivayet edilen hadise de dayanarak (Şevkânî, VII, 224-227) kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı oranında olacağı görüşünü benimser. Bazı kaynaklar bunda icmâ bulunduğundan söz ederse de (İbn Kudâme, VII, 797) azınlıkta kalan âlimler, müminin diyetinin 100 deveden ibaret olduğunu bildiren hadisin (Nesâî, "Kasâme", 46-47; Şevkânî, VII, 61) genel kural sayıldığını, diyette maktulün paha biçilen nesne değil insan olarak değerlendirilmesi gerektiğini, bu sebeple kadının diyetiyle erkeğin diyeti arasında fark bulunmadığını kabul ederler (Ebû Zehre, s. 615-616). Bu konudaki hadislerin lafzî yorumu ve uygulama, aynı ortak kültür altında yetişen büyük çoğunluğu destekler nitelikteyse de diyetin cezadan öte kan bedeli olarak telakki edilmesi bile böyle bir ayırımı fazla haklı kılmamakta, azınlığa ait de olsa ikinci görüş naslarda gözetilen genel maksatlara daha uygun düşmektedir. İslâm hukukçularının bir kısmı, mevcut bir hadise istinaden (Şevkânî, VII, 70-72) yaralamalarda kadının diyetinin tam diyetin üçte birini aşmadığı, bir kısmı da yirmide birini aşmadığı sürece erkeğin diyetine eşit olduğu görüşündedir. Böylece kadın, ölümle sonuçlanmayan küçük çaptaki yaralanma ve sakatlanmalarda erkekle eşit diyet almaktadır. Ancak başta Ebû Hanîfe ve Şâfiî olmak üzere bir grup İslâm hukukçusu, kadının erkeğe göre yarı diyet alması kuralının genel olup yaralamaları da kapsadığını, farklı rivayet ve görüşlerin bu kuralla çatıştığı için reddedilmesi gerektiğini ileri sürerler.

Gayri müslimin diyet miktarı konusunda İslâm hukukçuları arasında hayli farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Zimmî veya müste'men statüsündeki Ehl-i kitabın diyeti, Mâlikîler ve Hanbelîler başta olmak üzere çoğunluğa göre hür müslüman erkeğin diyetinin yarısı; Şâfiî, bir rivayette İmam Mâlik ve bir grup hukukçuya göre ise üçte biridir. Mecûsîler'in ve diğer din mensuplarının diyeti ise 800 dirhem gümüştür. Bunlar delil olarak Hz. Ömer'in bu konudaki uygulamasını (bk. Ebû Dâvûd, "Diyât", 18) esas alırlar. İmâmiyye'de genel görüş, Ehl-i kitabın ve Mecûsîler'in diyetinin 800 dirhem olduğu, diğer din mensuplarına ise diyet ödenmeyeceği

yönündedir. İbn Hazm ise diyetin sadece müslümanlar arasında cereyan edeceği görüşündedir (el-Muhallâ, XI, 347). Hukukçuların çoğunluğunun, din değişikliğini diyette farklılık sebebi sayan bu tavrına karşılık Hanefîler başta olmak üzere bir grup hukukçu, kısasta olduğu gibi diyette de müslüman olmayı değil İslâm ülkesinde bulunmayı ve kanın hukuken korunmuş olmasını esas alır ve İslâm ülkesinde yaşayan kimselerin diyetleri arasında din farkı sebebiyle bir ayırım yapmaz. Diyetle ilgili âyetin ikinci kısmında yer alan, "Eğer (maktul) kendileriyle aranızda anlaşma bulunan bir toplumdan ise ailesine teslim edilecek bir diyet ve mümin bir köleyi âzat etmek gerekir" (en-Nisâ 4/92) ifadesini her grup farklı yorumlamakta, ayrıca Hz. Peygamber ve sahâbeden nakledilen söz ve uygulamalar arasında her bir görüşü destekler mahiyette farklılıklar bulunmaktadır (bk. İbn Mâce, "Diyât", 13; Zeylaî, IV, 364-369; Şevkânî, VII, 68-71). Bir müslümanın zimmîyi kasten öldürmesi halinde müslümana kısas uygulanmayacağı görüşünü benimseyen fakihlerin bir kısmı, bu durumda zimmînin diyetinin iki kat, yani müslümanın diyetine eşit olacağı görüşüne sahiptir.

Harbî olan veya İslâm ülkesinde izinsiz olarak bulunan gayri müslimin diyeti olmadığı hususunda görüş birliği varsa da kendisine henüz İslâm daveti ulaşmamış kimsenin ve düşman ülkesinde bulunan müslümanın diyetleri hususunda da farklı görüşler vardır. Öte yandan

diyet miktarı belirlenirken maktulün cinayet vaktindeki mi, yoksa ölüm vaktindeki durumunun mu esas alınacağı konusu da ayrı bir tartışma alanı oluşturmuştur.

Öldürülen kölenin diyetinin değil kıymetinin tazmini gerektiği şeklindeki geleneksel düşünce İslâm döneminde de devam etmiştir. Kölenin, efendisiyle hürriyet anlaşması (mükâtebe) yapmış ve hürriyet bedelinin bir kısmını ödemiş iken öldürülmesi halinde ödediği oranda hür sayılıp diyet, ödemediği kısım oranında da kıymetinin tazmini fikri bu konudaki bakış açısını çok iyi yansıtmaktadır. Bu telakki gerek köleyi ayrı bir sosyal statüde ele alan, gerekse diyeti cezadan çok kan bedeli ve mâruz kalınan kaybın tazmini olarak değerlendiren geleneksel düşünce ile tam bir uyum içindedir. Bununla birlikte aksi görüşte olup kölede de insan olma vasfının esas alınması ve kıymetinin değil diyetinin ödenmesi fikrine sahip olanlar da vardır (Ebû Zehre, s. 620-622). Kölenin değerinin diyet miktarını aşması

halinde aşan kısmın ödenip ödenmeyeceği ise tartışmalıdır.

Anne karnındaki çocuğun (cenin) diyetine gelince, hadislerde Hz. Peygamber düşürülen çocuğun diyetini (gurre) bir köle veya câriye olarak takdir etmiştir (Buhârî, “Diyât”, 25; İbn Mâce, “Diyât”, 11). İslâm hukukçuları, ceninin diyetinin annenin diyetinin onda biri olduğunu, anne de tam diyetin yarısını alacağından netice itibariyle ceninin diyetinin tam diyetin yirmide biri yani beş deve, 50 dinar veya 600 dirhem (Hanefîler’e göre 500 dirhem) olduğunu ifade etmişlerdir. Bu miktar, bir bakıma Hz. Peygamber’in cenin için takdir ettiği diyetin deve, altın veya gümüş cinsinden değeridir. Anne kasıtlı olarak kendi çocuğunu düşürürse bu miktarı kendisi öder ve bu diyete mirasçı olamaz. Baba da aynı hükme tâbidir. Bu durumda diyet ceninin diğer mirasçılarına ödenir. Düşürülen çocuk ikizse iki gurre gerekir. Ceninin cinsiyeti gurre miktarında önemli değildir. Çocuk doğduktan bir süre sonra ölürse tam diyet gerekir. Kadının döllenmiş yumurtasının hangi safhadan itibaren cenin sayılacağı İslâm hukukçuları arasında tartışmalı olmakla birlikte ceninin diyeti konusunda ciddi bir görüş farklılığı yoktur. Ancak İmâmiyye ekolüne göre ceninin diyeti, bulunduğu safhaya göre 20 ile 100 dinar arasında değişir (bk. GURRE).

Diyet Sorumlusu ve Ödeme. İslâm hukukunda diyet bir yönüyle ceza, bir yönüyle de tazmin mahiyetinde olduğundan cinayeti işleyenin cezaî ehliyetinin bulunmaması kısasın uygulanmasına engelse de diyet yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz. Bu sebeple cinayeti işleyenin çocuk, deli, gayri müslim, köle, kadın vb. olması diyeti etkilemez. Diğer bir ifadeyle diyetin sebebi failin kusur ve taaddisi değil maktulün hukuken koruma altında olmasıdır. Bundan dolayı yeterli illiyet bağı kurulabildiği sürece sebep olma yoluyla meydana gelen ölümlerde -sağlık personelinin, yargı organlarının ve idarî makamların hataen yol açtıkları ölümler de dahil olmak üzere-diyet söz konusu olmaktadır. Kasten adam öldürmede diyetin ceza olma karakteri ağır basar ve diyeti tek başına katil üstlenir. Kastın yanı sıra sulh ve itiraf halinde de katil diyeti tek başına öder. Fakihlerin çoğunluğuna göre çocuk ve delinin kasten adam öldürmesi hataen katil hükmünde iken İmam Şâfiî bu durumda diyetin deli ve çocuğun malından ödenmesinin gerektiğini ileri sürer. Hataen öldürmede kefâreti katilin, diyeti de âkılenin üstleneceği noktasında hemen hemen görüş birliği bulunmakla

birlikte katilin de âkıleden sayılıp diyet ödemeye iştirak ettirilip ettirilmeyeceği tartışmalıdır. Çoğunluk katili âkıleden saymazken Hanefî fakihleriyle bazı Mâlikîler onu âkıleden sayar. Hataen katilde diyet cumhura göre ibtidâen âkılenin borcu iken Hanefîler'e ve Mâlikî fakihlerinin çoğunluğuna göre ibtidâen katilin borcu olup âkıleye diyet ödettirilmesi suçluya yardım ve destek niteliği taşır. Bu görüş ayrılığı, katilin âkılesinin bulunmaması veya diyeti ödemekten âciz kalması halinde diyet için katile rücû imkânı verip vermemesi açısından önemlidir. Âkılenin hangi oran ve miktardan itibaren diyet ödemeyi üstleneceğinde ise farklı görüşler ortaya konulmuştur (bk. ÂKILE).

Kasıt benzeri öldürmede diyet borcu, çoğunluğa göre hataen öldürmede olduğu gibi âkıle üzerine ise de İmâmiyye'ye ve bir grup hukukçuya göre kasıtta olduğu gibi bunda da diyeti tek başına katilin üstlenmesi gerekir. Öldürmede kasıt-kasıt benzeri ayırımını kabul etmeyip kasıt benzeri öldürmeyi de kasten öldürme içinde mütalaa eden Mâlikîler de netice itibariyle bu görüştedir. Failin suç işleme kastını cezalandırması bakımından ikinci görüş daha isabetli görünmektedir.

Diyet ödeme yükümlülüğünün paylaşılmasıyla ilgili bir başka uygulama örneği de kasâmedir. Kökü İslâm öncesi döneme dayanan bu âdete göre bir bölgede işlenen faili meçhul cinayet sonrasında, o bölge halkından elli kişiye suçu işlemediklerine ve katilin kimliğini bilmediklerine dair yemin ettirilir, ardından da maktulün diyeti o bölge halkına ödettirilir (bk. KASÂME). Gerek âkıle gerekse kasâme, ilk bakışta suç ve cezanın şahsîliği prensibine aykırı gibi görünse de bu iki uygulama bir taraftan maktulün kanının heder olmasını önleme, diğer taraftan ailenin, akraba birliğinin ve toplumun fertleri ve çevrede olup bitenler hakkında daha duyarlı olmasını sağlama yönünde olumlu etkilere sahiptir. Öte yandan İslâm ceza hukukunda suçlarda şahsî sorumluluk esası hâkim olmakla birlikte diyet tam bir ceza olmayıp bir yönüyle tazmin ve kan bedeli mahiyetinde bulunduğundan hem diyet borçlusunun ağır yükünü hafifletme ve maktulün ailesine ödemeyi sağlama, hem de toplumda öteden beri devam edegelen kolektif sorumluluk, sosyal dayanışma ve güvence fikrini bir yönüyle de olsa canlı tutma gibi düşüncelerle diyet borcu belli durumlarda başka kesim ve gruplara da taşırılmıştır.

Âkıle kavramı zamanla genişletilerek belli meslek grupları, askerî birlik ve sosyal organizasyonlar da bilhassa Hanefîler'ce birer âkıle sayılmaya başlanmış, katilin ve âkılenin diyeti ödeyemez durumda olması halinde diyetin devlet hazinesinden ödenmesi imkânı getirilmiştir. Devlet hazinesinin bu aşamada devreye sokulması, devletin en büyük âkıle olduğu fikrine dayandığı gibi maktulün kanının heder olmayıp diyetin her hâlükârda ödenmesi gayesine de yöneliktir. Hazinenin, diyetten ibtidâen sorumlu olan şahsa veya şahıslara rücû hakkı saklıdır.

Kasten öldürmede diyete dönülmüşse fakihlerin çoğunluğuna göre katile diyeti ödemede vade tanınmaz. Hanefîler'e göre kasdî cinayetlerde ödenen, diyetten çok sulh bedeli olduğundan bunun diyet miktarını aşmaması kaydıyla konu tamamen sulh şartlarına bağlıdır. Kasıt benzeri ve hataen öldürmede ise diyetin üç eşit taksitte üç yılda ödenmesi imkânı genelde kabul görür. Vade

tarihinin ölümden mi yoksa yargı kararından itibaren mi başlayacağı hususu ise tartışmalıdır. Yaralama ve sakat bırakmalarda diyet alacaklısı mağdur, öldürmelerde ise maktulün mirasçılarıdır. Katil diyete mirasçı olamaz. Diyet, alacaklı açısından tamamen şahsî bir alacak mahiyetinde olup diyet borçlusu imkânı olduğu halde ödemiyorsa ödemeye zorlanmak için tedbir nevinden hapsedilebilir. İmkânsızlıktan ödeyemiyorsa cezaen hapsedilmesi doğru bulunmaz.

İslâm hukukunda kısasın infazı gibi diyetin ifası da amme hakkından ziyade şahsî hakları ilgilendirmektedir. Öldürme halinde maktulün yakınları (veliyyü'd-dem), müessir fiilde de mağdur suçluyu kısastan affedebileceği gibi diyetten de affedebilir. Bundan dolayı diyet tamamen şahsî bir hak mahiyetindedir. Bununla birlikte İslâm döneminde cezalandırma şahsa ve kabileye ait özel bir hak ve uygulama olmaktan çıkarılıp devlet tekeline alınmış, suçun takibi ve tesbiti, diyetin takdir ve tahsili gibi hususlar taraflar arası güç dengesinin kaderine terkedilmeyerek amme nizamının bir parçası haline getirilmiştir. Ancak yine de devletin ve yargı organlarının kısas ve diyet konusundaki tasarruf hakları oldukça sınırlı tutularak kamu düzeniyle şahsî haklar arasında mâkul bir denge kurulmaya çalışılmıştır. Adam öldürme ve müessir fiil suçunda mağdur tarafın kısas ve diyet hakkından ayrı olarak devletin veya yargı organlarının amme nizamı adına suçluya

başka bir ceza takdir edebileceği, şahsî haklardan vazgeçilmesinin bu ikinci nevi cezayı etkilemeyeceği açıktır.

Diyetin bir ceza mı yoksa tazminat mı olduğu öteden beri tartışılmakla birlikte diyet kan bedeli ve tazminat olma özelliğini daima korur. Onun ceza olma yönü, ödemesiyle failin şahsen borçlu olduğu kasdî, kısmen de kasıt benzeri cinayetlerde daha belirgindir. Âkılenin ve üçüncü şahısların ödemeyi üstlendiği durumlarda ise artık diyet bir cezadan çok sosyal sigorta ve tazminat görünümündedir.

Diyet, modern ceza hukukundaki ağır para cezasından ziyade öldürme ve müessir fiillerde mahkemece takdir edilen destekten yoksun kalma tazminatına, maddî ve mânevî tazminat alacaklarına benzerlik arzeder. Bununla birlikte ödeme yükümlülüğü, miktar, hak sahipliği gibi açılardan belli farklılıklar gösterir. Öte yandan diyetin, mağdurun bütün zararlarını tazmin ve telâfi ettiği ve tam bir tazminat olduğu da söylenemez. Bundan dolayı özel ve haklı gerekçelerin bulunması halinde diyetin yanı sıra ayrıca tazminat istenip istenemeyeceği de tartışma konusudur.

Uygulama. Uzun bir tarihî geçmişe sahip olan diyet âdetinin, İslâm sonrasında da müslüman toplumlarda yaygın bir şekilde devam ettiği ve kan davasını önleyici, şahsî intikam hislerini teskin edici bir rol oynadığı söylenebilir. Tarihî seyir içinde uygulamada görülen farklılıklar ve getirilen kolaylıklar, İslâm hukuk ekolleri arasındaki zengin doktriner tartışma ve görüş farklılıklarından beslenmiştir. Meselâ Osmanlı toplumunda, Hanefî mezhebinin müsamahası çerçevesinde kolaylık sağlamak amacıyla diyetin gümüşten verilegeldiği, Mısır'da da yetkili mercilerin diyeti altın ve gümüşten ayrı ayrı tesbit ederek borçlu tarafa seçme hakkı tanıdığı bilinmektedir. İslâm ülkelerinde ceza hukuku alanında XIX. yüzyılda yapılan kanunlaştırmalarda, hatta bazı İslâm ülkelerinin bugün mevcut kanunlarında veya yerleşik kazâî tatbikatlarında bilhassa diyet ilkesinin devam ettirildiği görülmektedir (bk. İvaz Ahmed İdrîs, s. 373-444, 608-618). Diyet miktarının tesbiti genelde mahkemelerin takdirine bırakılmış veya bu konuda ülkenin iktisadî şartlarıyla da ilgili bir gelenek oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu yöntem, ilk bakışta diyet miktarını belirleyen rivayetlerin lafzına ve nazariyede hâkim klasik ölçü ve usule tam uygunluk göstermese de diğer bir açıdan haklı ve geçerli bir ictihadî tercih

olarak da değerlendirilebilir. Çünkü altın, gümüş, deve ve diğer malların zikredilen miktarlarının ilk dönemlerde birbirine yakın piyasa değerine sahip olduğu, çağımızda ise bunlar arasında yirmi otuz kata varan açık bir oransızlığın bulunduğu görülmektedir. Bu durumda diyet ödemede taraflardan birine veya yargıya bu mallardan birini seçme hakkı tanıma birtakım sakıncalara ve mağduriyetlere yol açacağından çağımızda İslâm ülkelerinin diyet konusunda mahallî örf ve ülke şartlarını da göz önünde bulundurarak iki tarafın haklarını gözeten ölçüde bir değer tesbitine gitmeleri, bu konudaki rivayetlerin ve doktriner görüşlerin amaç ve ruhuna uygunluk gösterir.

Son yüzyılda bedevî Arap kabileleri arasında yapılan incelemelerde diyet uygulamasının onlar arasında da devam ettiği, fakat gerek usul gerekse miktar bakımından İslâm hukukunun klasik çizgisinden bazı sapmalar kaydettiği gözlenmiştir (Ali Sâdık Ebû Heyf, s. 149-185; Dickson, s. 526-531; Hardy, s. 74-97). Ancak bu durumu, İslâm hukukundaki diyetin ağır ve uygulanamaz olması şeklinde yorumlamak doğru değildir. Söz konusu çevrelerde âkıle ve devlet bütçesi desteğinin bulunmaması ve kanunî düzenlemelere gidilmemiş olması sebebiyle ortaya çıkan boşluğu kabileler bölgesel ve geleneksel yöntemlerle de olsa doldurmak ve şahsî hakları güvence altına almak istemişlerdir. Bu kabileler arasında diyet miktarındaki düşüklüğün ise (meselâ 40-50 deve, 70 sığır, 200-500 Mısır cüneyhi, 800-2000 riyal vs.) bölge halkının gelir seviyesiyle bağlantılı olduğu açıktır.

Batı hukuku kaynaklı ceza kanunlarında hâkim olan suçluyu koruma temayülü ve ceza hukukunun kamu hukuku karakteri, adam öldürme ve müessir fiil suçlarında çok defa suç mağdurunun şahsî haklarının göz ardı edilmesine yol açmakta ve onu tatmin edecek çözümler bulmada yetersiz kalmaktadır. Suç mağdurunun haklarının korunması ve bu korumayı sağlamada nihaî olarak devletin rol alması fikri, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren nazariyede ağırlık kazanmaya, tatmin edici miktarlarda maddî ve mânevî tazminat anlayışı uygulamalara yansımaya başlamıştır. İslâm hukukunda öldürme, yaralama ve sakat bırakmalarda suçluya, onun yakın çevresine, meslekî teşekküllere ve son olarak devlete yüklenebilen diyet borcu, suçluyu cezalandırmaktan çok haksız fiilden doğan zarar ve mağduriyeti gidermeyi, suç mağdurunun haklarını korumayı hedef alır. Bu husus, özellikle hata ve ihmal sonucu meydana gelen ölüm, yaralanma veya

sakat kalmalarda daha belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Günümüzdeki sosyal güvenlik ve sosyal devlet anlayışının da desteğiyle klasik doktrindeki diyet kurumunun çağımız toplumlarında yeni bir anlayış ve yapıda işlerlik kazanması, böylece haksız şekilde meydana gelen ölüm ve yaralanmadan mağdur olan şahısları koruyucu ve tatmin edici bir sosyal güvenlik ağının kurulması mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvatta˒, "ˁUkūl", 1-17; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Musannef, IX, 271-491; X, 1-126; Buhârî, "Diyât", 5-43; İbn Mâce, "Diyât", 413; Ebû Dâvûd, "Diyât", 18, 20; Nesâî, "Kasâme", 33-34, 46-47; Taberî, Câmiˁu'l-beyân (Şâkir), IX, 30-54; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, Kahire 1298, s. 219-233; İbn Hazm, el-Muhallâ, X, 342-529; XI, 1-64, 347; Alâeddin es-Semerkandî, Tuhfetü'l-fukahâ˒, Dımaşk 1964, III, 133-181; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 401-424; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1947, VII, 758-836; Muhakkık el-Hillî, Şerâ˒iˁu'l-İslâm fî mesâ˒ili'l-helâl ve'l-harâm, Necef 1389/1969, IV, 245-292; a.mlf., el-Muhtasarü'n-nâfiˁ, Bağdad 1964, III, 319-333; Zeylaî, Nasbü'r-râye, el-Mektebetü'l-İslâmiyye 1393/1973, IV, 364-369; Muttakı el-Hindî, Kenzü'l-ˁummâl, IX, 38; Emîr es-San'ânî, Sübülü's-selâm, Beyrut 1407/1987, III, 244-253; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, VII, 61, 68-72, 81-85, 224-227; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb, Bağdad 1314, II, 322-324; III, 18-19; a.mlf., "ˁUkūbâtü'l-ˁArab fî câhiliyyetihâ ve hudûdü'l-meˁâsî elletî yertekibühâ baˁduhüm" (nşr. M. Behcet el-Eserî), MMİIr., XXXV/2 (1404/1984), s. 2-85; Ali Sâdık Ebû Heyf, ed-Diye fi'ş-şerîˁati'l-İslâmiyye ve tatbîkuhâ fi'l-kavânîn ve âdâti Mısr el-hadîsiyye, Kahire 1932; H. R. P. Dickson, The Arab of the Desert, London 1949, s. 526-531; Bilmen, Kamus², III, 1-186; M. J. L. Hardy, Blood Feuds and the Payment of Blood Money in the Middle East, Beyrut 1963; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 184-185; Muhammed Cevâd Mağniyye, Fıkhü'l-İmâm Caˁfer es-Sâdık, Beyrut 1966, VI, 350-377; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 592-602; Ahmed Fethî Behnesî, el-ˁUkūbe fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Beyrut 1970, s. 150-167;

a.mlf., ed-Diye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1404/1984; Ahmed el-Husarî, el-Kısâs ed-diyât el-ʿisyânü'l-müsellah fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1973; M. Ebû Zehre, el-ʿUkūbe fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 606-640; Ebü'l-Meâtî Hâfız Ebü'l-Fütûh, en-Nizâmü'l-ʿikābiyyü'l-İslâmî, Kahire 1976; Abdülkadir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Kahire 1977, I, 668-678; II, 261 vd.; Mohammad Muslehuddin, Insurance and Islamic Law, Lahore 1982, s. 23-29; Zühaylî, el-Fıkhu'l-İslâmî, VI, 297-410; Karaman, İslâm Hukuku, I, 135-137; İvaz Ahmed İdrîs, ed-Diye beyne'l-ʿukūbe ve't-taʿvîd fi'l-fıkhi'l-İslâmiyyi'l-mukāren, Beyrut 1986; W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, London 1991; Abdullah Âlâ, "Diyetü ġayri'l-müslim", Advâʾü'ş-şerîʿa, XV, Riyad 1404, s. 127-160; Pakalın, I, 468-469; T. H. Weir, "Diya", EI, I/2, s. 980-981; a.mlf., "Diyet", İA, III, 626-627; E. Tyan, "Diya", EI² (İng.), II, 340-343.

Ali Bardakoğlu

DİYOJEN

Osmanlı Devleti'nde Türkçe olarak yayımlanan ilk mizah dergilerinden biri.

12 Teşrînisâni 1286'da (24 Kasım 1870) Teodor Kasab tarafından çıkarılmaya başlanmış, 183. sayısında imtiyazı iptal edilerek yayımı durdurulmuştur (29 Kânunuevvel 1288/10 Ocak 1873). Bu yayım döneminde dergi dört sayfa olarak 22. sayıya kadar haftada bir defa perşembe günleri, 23. sayıdan 147. sayıya kadar haftada iki defa bir süre salı-cuma, bir süre de çarşamba-cumartesi, 148. sayıdan sonra ise salı, perşembe ve cumartesi günleri olmak üzere haftada üç defa yayımlanmıştır. Hicrî 1289 Ramazanına (sy. 153, Kasım 1872) mahsus olarak her gün bir yapraklık ilâve çıkarmaya başlamışsa da mevcut koleksiyonlarında ilâveler bulunmadığından bunların ay boyunca devam edip etmediği bilinmemektedir.

Diyojen, Osmanlı basın tarihinde Türkçe olarak çıkarılan mizah dergilerinin dördüncüsü olmakla beraber mahiyeti itibariyle ilk siyasî mizah dergisi özelliğine sahiptir. Çünkü bundan birkaç ay önce ardarda çıkarılmaya başlanan Terakkî Mizah (12 Safer 1287/14 Mayıs 1870), Asır Eğlence (Cemâziyelâhir 1287/ Ağustos 1870) ve Terakkî Küçük Mizah (10 Şâban 1287/5 Kasım 1870) adlı yayınlar, hem gündelik gazetelerin paralı ilâveleri hem de fıkra ve nükteleri son derece soğuk ve seviyesiz yayın organlarıdır.

Teodor Kasab, Fransa'da edindiği mizah kültürü ve gazetecilik tecrübesiyle, çevresine maaşlı olarak topladığı o yılların en kuvvetli kalemleri sayesinde Diyojen'in devrin en yüksek tirajına ulaşmasını sağlamıştır. Kayserili bir Rum olan Teodor Kasab, çocuk yaşta gittiği İstanbul'da zekâsı sayesinde ilgisini çektiği bir Fransız tarafından Fransa'ya götürülmüş, eğitimini Paris'te görmüş, Alexandre Dumas'nın özel kâtipliğini yapmakla da Fransız yazar ve gazeteci muhiti içinde yetişmiştir. İstanbul'a dönüşünde Fransızca Diogène ve Rumca Momos adında birer mizah dergisi çıkarmış, ayrıca Türkçe Diyojen'i de yayımlamaya başlamıştır. Bu üç derginin yazarları ile makale ve fıkraları aynıdır. Osmanlılığa son derece bağlı olan Teodor

Kasab, o yıllarda Rum ve Yunanlılar'la diğer azınlıkların ayrılıkçı hareketleri ve Osmanlı düşmanlıklarına karşı şiddetle mücadele etmiş ve Osmanlı ülkesinin müşterek unsurların el birliğiyle yükseleceği fikrini müdafaa etmiştir.

Derginin yazarları, makale ve fıkralarını Teodor Kasab'ın tesbit ettiği doğrultuda kaleme alıyorlardı. Şinâsi'nin ölümünü duyurmak için Ebüzziyâ Tevfik'in kaleme aldığı yazıya attığı "Tevfik" imzası (sy. 52) ve gazete sahibinin "ilân" ve "ihtar" başlıklı yazıları (sy. 14, 19) dışında derginin bütün yazıları imzasızdır. Yazılardan bir kısmının kimlere ait olduğu, yazarlarının diğer gazete ve dergilerdeki makalelerinde bizzat belirtmeleri veya aynı konuyu işlerken Diyojen'deki yazılarından yaptıkları alıntıları yanında hâtıra ve özel mektuplarında zikretmeleriyle kesin olarak tesbit edilebilmiştir. Diyojen'in başlığı altındaki "Gölge Etme Başka İhsan İstemem" ibaresi, "Encümen-i Ülfet" makalesi (sy. 7), "Lugat" fıkraları (sy. 7, 9, 23+1), "Teşbîhât" (sy. 15), "Nezaketin Öbür Ciheti" (sy. 28), "Sokakta" (sy. 31), "Akdemce Vuku Bulan Bazı Sehviyatın Sahihleri" (sy. 57), "Mîzan" (sy. 57) ve "İki Taraftan Nedâmet" (sy. 58), "Lugat-ı Osmâniye'ye İlâve" (sy. 88), "Ecel-i Kaza" (sy. 167; Ebüzziya'nın piyesi hakkında tenkit) Âli Bey'e aittir. "Bir Yolcu Tarafından Mektup" (sy. 52) ve "Diyojen Tarafından İlân" (sy. 179) Ebüzziyâ Tevfik; "Matbuat" (sy. 36), "Tiyatro" (sy. 44), "Sadr-ı Sâbık Müteveffâ Âlî Paşa Merhumun Vasiyetnâmesi" (sy. 51), "Serbestî-i Matbûât" (sy. 54), "Vasiyetnâme" (sy. 59), "Vasiyetnâme Mahkemesinden" (sy. 61), "İhtar" (sy. 63), "Bulgar Meselesinin Hitâmı" (sy. 122), "Bulgar ve Hason Meselelerinin Neticesi" (sy. 123), "Haddin Varsa Bir Meslek Tut da Onda Devam Et!" (sy. 127), "Meraklı Bir

Beyin Sevgili Kedisi Hakkında Söylediği Mersiye-i Mütehassirâne" (sy. 128), "Kedi Mersiyesine Erbâb-ı Kalemden Bir Zâtın Nazîresidir" (sy. 132), "Kapitülasyonlar" (sy. 166) başlıklı yazılarla başlıksız olup daha sonra Ebüzziya Tevfik tarafından tesbit edilen casusluğa dair makale (sy. 55) Nâmık Kemal tarafından kaleme alınmıştır. Teodor Kasab ise tefrika olarak yayımlanan "Monte Kristo" romanını Fransızca'dan tercüme etmiş (sy. 66-123), bundan önce de Voltaire'in Mikromega adlı eseri dergide tefrika olarak verilmiştir (sy. 62-68).

Mahmud Nedim Paşa'nın azlinden sonra (31 Temmuz 1872) Diyojen'deki (sy. 124'ten itibaren) makale ve fıkraların büyük bir kısmının Nâmık Kemal tarafından kaleme alındığı kabul edilir. Ancak Âli Bey'in Diyojen'deki mizahî yazı tarzı Nâmık Kemal'inkine çok benzediğinden bazı yazıların kime ait olduğu kesin olarak tesbit edilememektedir. Kaleme aldıkları yazıların adları bilinmemekle beraber Menâpirzâde Nûri Bey ve Kayazâde Reşad Bey de yazı heyetinde bulunmuştur. Bu ekip Yeni Osmanlılar ruhunu ve daha önce bu yolda verdikleri mücadeleyi yazılarıyla devam ettirmiştir. Dergide işlenen konular arasında üzerinde ısrarla durulanlar devrin dâhilî, siyasî ve sosyal olaylarıdır. O sırada Ermeni cemaati Hasonist-Antihasonist olarak ikiye ayrılmış, Rum ve Bulgar Ortodoks kiliseleri çatışmaya girmişti. Bu bakımdan patriklerin birbirlerinin mensuplarını aforoz etmeleri yanında tatlısu Frenkler'inin Paris belediyesini örnek alarak İstanbul belediyesini kurmaya ve şehre atlı tramvay şebekesi tesisine uğraşmalarının sebep olduğu yolsuzluklar ele alınıyordu. Gazetede okuyucu mektupları da "Bir Varaka" başlığı altında verilmiştir. Yazı heyeti tarafından, o devirde tiyatrolarda oynanan yabancı piyeslerin tercümelerinin Türk cemiyet hayatı açısından uygun görülmediği, bunların yerine Türkçe telif eserler ortaya konması gerektiğini belirten ilk yazılar da burada yazılmıştır. Diyojen bir mizah dergisi olduğu halde sadece üç defa karikatür yayımlamıştır. Bunlar, Ermeni harfleriyle yayımlanan Türkçe Manzûme-i Efkâr gazetesinin sahibi Panosyan'la (sy. 74) atlı tramvay (sy. 121), sadâret ve hükümet değişmesiyle (sy. 123) ilgili karikatürlerdir.

Diyojen devrin bütün gazetelerinin aksine çok sade bir dil kullanıyor, yazısı ağdalı olanlarla günlük konuşmalarına Fransızca kelimeler katma meraklılarını alaya alıyordu. Ayrıca azınlık ve tatlısu Frenkler'inin yayımladıkları gazeteler ve onların çıkarmaya uğraştıkları meseleler yanında Hidiv İsmâil Paşa'nın Mısır'ı ele geçirme çabalarına şiddetle karşı çıkıyordu. Dış politikada sürdürdüğü mücadele ise o yıllarda görülen Rusya'nın Avrupa siyasetine hâkim olma teşebbüslerine karşı idi.

Diyojen'in makale ve fıkralarının hemen hepsi, memleketin siyasî ve sosyal hayatı hakkında mizahî üslûpta tenkit ve târizlerdir. Bu yazılar ve manzum taşlamalar mizah havasında olmasına rağmen devrin anlayış ve tenkide tahammül sınırlarını aşan ağırlıktadır. Bu yüzden de matbuat müdürlüğü zaman zaman dergiye ihtarlarda bulunmuştur. Hükümet bu ihtarlara

uyulmadığını ileri sürerek dergiyi dört defa kapatmış, beşincide ise imtiyazını iptal ederek yayımını yasaklamıştır. İlk kapatılma süresi elli gündür. 4. sayıda çıkan, Bağdat'ı ziyaret eden İran şahının maiyetinin 10.000 insan ve 20.000 hayvandan ibaret olduğunu belirten mizahî yazıda "mübalağada bulunmak" suç sayılmıştır. İkinci kapatılma on iki gün sürmüştür. 14. sayıdaki "konağın su hazinesinin boşalmış ve farelerin doluşmuş olduğu" fıkrası "devlet hazinesinin kastedilmesi" şeklinde yorumlanınca gazete kapatılmıştır. On bir günlük üçüncü kapatılma, 129. sayıda Fransız basınından tercüme edilen, "bir Fransız kızının kendisine kazık cezası uygulayarak intiharı"nı nakletmesi sebebiyledir ve bu haber "âdâba mugayir" sayılmıştır. Dördüncü kapatılma ise iki aylıktır. 123. sayıda "Bulgar ve Hason Meselelerinin Neticesi" adlı makalede, hükümet icraatına dair mizahî yazı ve aynı nüshada gazetelerin iktidardan uzaklaştırılanları (Mahmud Nedim Paşa kabinesi) kötülemesi ve yerlerine getirilenleri (Midhat Paşa kabinesi) methetmesi âdetini kınayan karikatürü "hükümete dokunacak tezyif makalesi ve resmi" sayılmıştır. Beşinci kapatılma ve imtiyazının iptali ile yayımının durdurulması ise 179, 180 ve 182. sayılarda, mizahî olarak Mısır Hidivi İsmâil Paşa ve Rus Çarı Aleksandr ağzından birbirlerine ve Rusya Hariciye Nâzırı Gorçakof ağzından Türkiye sefiri İgnatiyev'e yazılan mektupların "tanınmış kimselerin haysiyetine dokunmuş olduğu" kanaatine varıldığından 183. sayıda olmuştur.

Mizahî yazılarıyla hükümetin yanlışlıkları, huzursuzluğa yol açan icraatı ve suistimaller hakkında halkın gözünü açmak hususunda derginin yapmış olduğu hizmeti o devirde ciddi basın yapamamıştır.

İstanbul'da Beyazıt Devlet, Atatürk ve Hakkı Tarık Us kütüphanelerinde bulunan Diyojen koleksiyonu, devrin sosyal hayatındaki çeşitli meseleler, memleketin karşı karşıya bulunduğu tehlikeler, bir kısım azınlık ve Türk basını temsilcisinin cehalet ve hıyanetlerini ortaya koyması ile hükümetin basın hürriyeti anlayışı konusunda fikir edinilecek son derece önemli bir kaynaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Diyojen Koleksiyonu (İstanbul 1870-1872); Ebüzziya Tevfik, Salnâme-i Hadîka, İstanbul 1290, s. 84; a.mlf., Yeni Osmanlılar Tarihi (haz. Ziyad Ebüzziya), İstanbul 1973-74, II, 176, 178, 180-186; III, 125, 477, 484, 492, 493; Süleyman Şevket, Güzel Yazılar, İstanbul 1923, IV, 36, 39; Selim Nüzhet [Gerçek], Türk Gazeteciliği, İstanbul 1931, s. 52; Mustafa Nihad [Özön], Namık Kemal ve İbret Gazetesi, İstanbul 1938, s. 4-14, 50; Ahmet Hamdi Tanpınar, 19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1988, s. 357; Namık Kemal'in Husûsî Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1967, I, 235, 236; (1969), II, 131-132; (1973), III, 187-323; Fuad Süreyya Oral, Türk Basın Tarihi, İstanbul 1968, I, 129; M. Nuri İnuğur, Basın ve Yayın Tarihi, İstanbul 1982, s. 245, 246; İhsan Sungu, "Diyojen", AA, I, 339-341; R. Ekrem Koçu, "Diyojen Gazetesi", İst.A, IX, 4630-6432; "Diyojen", TDEA, II, 359-360.

Ziyad Ebüzziya

DİYÛBEND

(ديوبند)

Hindistan’da Utar Pradeş eyaletinin Sehârenpûr idarî bölgesinde Dârülulûm adlı İslâmî eğitim ve öğretim kurumuyla tanınan bir yerleşim merkezi

(bk. DÂRÜLULÛM).

DİZDAR

(دزدار)

Türk-İslâm devletlerinde kale muhafazası ve idaresinden sorumlu görevli.

“Kale, hisar” anlamına gelen Farsça diz kelimesinden türetilmiştir. Kale muhafızlarının kumandanı durumunda bulunan dizdar, Türk-İslâm şehirlerinde kalenin sadece bir askerî mevki olmaktan çıkması ile askerî görevinin yanı sıra

şehrin asayişi, kalede saklanan değerli eşyaların korunması, hapishaneden sorumlu olma gibi çok çeşitli vazifeler de yapmış ve şehrin sosyal hayatı ile yakından ilgili bir görevli olarak önem kazanmıştır.

Ortaçağ’da, Orta Asya’da Turfan ovasındaki şehirlerde surlar, sur kapıları, kale ve burçlar bulunmaktaydı. Yine aynı dönemlerde Hârizm bölgesinde de teşkilâtlı kaleler yer alıyordu ve buralarda sorumlu kumandanlar görev yapıyordu. Anadolu’da ise XI. yüzyıldan itibaren buraya gelen Türkmen kitleleriyle birlikte şehirlerin nüfusu birden bire arttı. Eski kaleler artık şehrin ortasında kaldı. Etrafı surlarla çevrili kalabalık merkezler ortaya çıktı. Böylece kaleler ve içindeki teşkilât şehrin askerî, idarî ve iktisadî hayatında önemli bir yer almaya başladı.

Osmanlı döneminden önceki dizdarlar hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte bunların görev ve sorumluluklarıyla ilgili resmî kayıtlara Osmanlı Devleti döneminde sık olarak rastlanmaktadır. Buna göre dizdar öncelikle kale ile ilgili işlerin sorumlusu ve kale erlerinin kumandanıdır. Kalelerin, şehrin savunması yanında aynı zamanda içinde zindanın da bulunduğu bir hapishane durumunda olması, bazı yerlerde tüccarın değerli eşyalarının, paralarının saklanması, ayrıca barut depolarının, cephaneliklerin, Ankara, Konya, Bursa gibi şehirlerin kalelerinde birer darphâne ve bununla ilgili alet edevatın yer alması, dizdarın görev ve sorumluluklarını oldukça çeşitlendirmekteydi. Dizdarlar merkezden beratla tayin edilirdi. Şer‘iyye sicillerindeki berat örneklerine

göre dizdar, merkezdeki kapıkulu ocaklarının yeniçeri, cebeci, sipahi gibi bölüklerine mensup olanlar arasından seçilirdi. Söz konusu defterlerdeki kayıtların genellikle ölüm sebebiyle meydana gelen kadro boşalmasıyla ilgili olması, bunların uzun süre bu görevde kaldıklarını ve genellikle yaşlı ve tecrübeli kişiler arasından seçildiklerini düşündürmektedir. Dizdar, bulunduğu kazanın kadısına ve sancak beyi ile beylerbeyine karşı sorumluydu. Kaledeki kethüdâ ve kale erlerinden başka şehri çevreleyen surda bulunan kapılarda görev yapan kapıcılar da (bevvâb) ona bağlıydı. Sınır boylarındaki şehirlerin ve isyan çıkan yerlerdeki kalelerin savunması dizdarın başlıca göreviydi. Çeşitli yollardan kaleye getirilen cephane dizdara emanet ediliyordu. Kendisine doğrudan doğruya merkezden emir gönderilmekle birlikte bazan çevredeki beylerbeyiler veya müfettiş paşalar emir vererek eşkıya ve âsilerin yakalanmasını veya yakalananların kalede sıkı bir şekilde muhafaza edilmesini istemekteydiler.

XVII. yüzyılın ortalarına ait kanunnâmelere göre Osmanlı ülkesindeki her kalede cephane, mühimmat, harp aletlerinin yanı sıra bir dizdar, kethüdâ ve kale neferleri vardı. Bunların başlıca görevleri, kalelerin burç ve surlarını gece gündüz beklemek, sürekli olarak kale hizmetinde bulunmaktı. Dizdar "hisar eri" denilen personelinin azil ve tayininde yetkiliydi ve bunu merkezle temas kurarak yapardı (Şahin, s. 926). Bu genel hükümlerin dışında çeşitli resmî kayıtlardan, kalenin önemine göre dizdarın emrinde çeşitli görevliler bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlar genellikle kethüdâ denilen bir yardımcı, bölükbaşılar (serbölük), kale imamı, müezzin, kapıcı, topçu, nöbetçi, terzi, demirci, marangoz gibi özel görevliler ve kale erlerinden ibaretti. Görev yaptıkları kalelerdeki bütün bu kişilerden sorumlu olan dizdarlar orta dereceli timar* sahibi durumundaydı. Meselâ 10 Şevval 1101 (17 Temmuz 1690) tarihli bir kayda göre Konya Kalesi'nde dizdardan başka kethüdâ, imam, müezzin ve 117 kale eri görev yapıyor, dizdarın 10.000, kethüdânın 4000, imamın 2000, müezzinin 1500 akçelik timarı bulunuyordu. Kale erlerinin timarları ise 500-1800 akçe arasında değişmekteydi. Yıllık timar hâsılatı, görev yerini uzun süre terkedemeyecekleri için her yıl merkezden gönderilen mübâşir tarafından toplanıyordu.

Dizdarın yıllık olarak aldığı 10.000 akçe civarındaki timar, 25-30 akçeli bir yevmiyeye tekabül etmekteydi. Ekmeğin fiyatının 1 akçe olduğu dönemde

böyle bir gelir onların da diğer askerî*ler gibi ek işler tutmalarını zorunlu hale getiriyordu. Böylece dizdarlar giderek bulundukları şehirde yerleşen, oradan evlenen, ticaret vb. işlerle uğraşan, dolayısıyla şehrin sosyal hayatı ile bütünleşmeye başlayan ve ileri gelen eşrafı arasına giren bir görevli oldu. XVIII. yüzyıldan itibaren dizdarların askerî hizmetli olarak önemi azaldı, sadece serhaddeki kalelerde belirli bir askerî grubun başı durumuna geldi. XIX. yüzyılda ise askerî teşkilâtta tamamıyla ortadan kalktı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 106, s. 369-370; Sofyalı Ali Çavuş, Kanunnâme (haz. Mithat Sertoğlu), İstanbul 1992, s. 69; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1978, I, 297 vd.; Yusuf Oğuzoğlu, 17. Yüzyılda Konya Şehir Müesseseleri ve SosyoEkonomik Yapısı Üzerinde Araştırma (doktora tezi, 1981), AÜ DTCF Ktp., s. 75-79; a.mlf., "Osmanlı Şehirlerindeki Askerlerin Ekonomik Durumuna İlişkin Bazı Bilgiler", 1. Askeri Tarih Semineri (Bildiriler), Ankara 1983, II, 169-179; N. Beldiceanu, XIV. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Osmanlı Devleti'nde Tımar (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara 1985, s. 44-45; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi, Ankara 1985, s. 61-63, 66-67, 92; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 44-45, 293, 335-339; M. Ali Ünal, XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1528-1566), Ankara 1989, s. 47-48, 197; İlhan Şahin, "Tîmâr Sistemi Hakkında Bir Risale", TD, sy. 32 (1979), s. 926; Pakalın, I, 469.

Yusuf Oğuzoğlu

DİZFÛL

(دزفول)

İran'ın Hûzistan eyaletinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Bürûcird'den doğup Bend-i Kîr'de (Askerimükrem) Kârûn nehrine kavuşan Âb-ı Diz (Dizfûl-rûd) ırmağının sol kıyısında, denizden 200 m. yükseklikteki bir kaya kütlesi üzerinde kurulmuştur. Farsça "kale köprüsü" anlamına gelen adını, Âb-ı Diz ırmağı üzerindeki ünlü köprüyü korumak amacıyla yapılan bir kaleden alır (Dizpûl; diz "kale", pûl "köprü"). Birçok defa tamir gördüğü anlaşılan bu tarihî köprünün ayakları Sâsânî Hükümdarı I. Şâpûr dönemine (242-272) aittir ve Romalı mühendislerin gözetimi altında yapıldığı sanılmaktadır. Tarihçi ve coğrafyacı Hamdullah Müstevfî (ö. 750/1350) köprünün kırk iki, Şerefeddin Ali Yezdî ise (ö. 858/1454) yirmi sekizi büyük, yirmi yedisi küçük elli beş kemeri olduğunu yazmaktadır.

Kaynaklarda Dizfûl adına VI. (XII.) yüzyıldan önce rastlanmaz. Daha önce şehir, bugünkü Dizfûl'ün 11 km. kuzeyinde ve demiryolu üzerinde bulunan küçük Andâlmişk (Andâmişk) yerleşim merkezinin adıyla tanınıyordu. Bizanslı tarihçi Prokopios'un Caesareensis adlı eserinde bahsettiği (I. kitap, V, 7-9, 28, 29), İran'daki içinde yüksek şahsiyetlerin tutulduğu ve ölümü göze almadan kimsenin adından söz edemediği "unutulmuş kale"nin bir Ermeni kaynağında Andâmişu adıyla anılmasından, Arap ve İranlı müelliflerin de naklettikleri bu rivayetin Dizfûl Kalesi'nden kaynaklandığı ve bu kalenin geçmişinde kötü bir şöhrete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Eski Arap coğrafyacıları Dizfûl'ü Kasrü'r-Rünâş, Kantaratü'r-Rûm, Kantaratü'r-Rûd ve Kantaratü'z-Zâb (Zâb Köprüsü) adlarıyla anarlar.

Sâsânîler döneminde bir süre Cündişâpûr'un gölgesinde kalan Dizfûl, XI. yüzyıla doğru bu şehir yıkıldıktan sonra parladı; ancak o dönemin sulama sisteminin de harap olması yüzünden uzun süre sıkıntı çekti. Moğol tahribatından kurtulan Dizfûl sonradan İlhanlılar'ın egemenliği altına girdi; 1393'te de Timur tarafından fazla bir mukavemetle karşılaşmadan

zaptedildi. Kısa bir süre sonra Safevîler'in ceddi Şeyh Safî'nin torunu Hoca Ali Dizfûl'e gelerek halkını Şiîleştirdi. Nâdir Şah da birçok defa buraya geldi ve şehri Lurlar'a karşı korumak için birkaç kilometre kuzeydoğuda Diz-i Şâh adıyla bilinen bir kale yaptırdı. Feth Ali Şah'ın oğullarından Muhammed Ali Mirza XIX. yüzyılın başlarında ünlü köprüyü tamir ettirdiyse de 1832'deki bir su taşkını tamir edilen yerleri götürdü. Bugün köprü birkaç gözü hariç asıl şekliyle onarılmış durumdadır. XIX. yüzyılda ülkeye getirilen çivit tarımı ile önceleri büyük ölçüde ürün elde edildi; ancak daha sonra yabancı boyaların ithali çivit tarımını ve buna bağlı sanayii tamamen köreltti. Dizfûl tarihte, ham maddesini Vâsıt ve Basra arasında Dicle ve Fırat nehirlerinin aşağı mecrasını meydana getiren Batîha'daki sazlıklardan sağladığı kamış kalemleriyle şöhret yapmış, ayrıca keçe ve beygir örtüleriyle de tanınmıştı.

Dizfûl 1883'te Şüster'de veba ve kolera salgını baş göstermesi üzerine Hûzistan'ın merkezi oldu. 1907'de 15.000 olduğu bilinen nüfusu 1986 sayımına göre 151.420'dir. Tarihte şehir halkının büyük bir kısmının Hz. Peygamber'in soyundan geldiğine inanılırdı. Şehirde otuz beş cami ve pek çok velî türbesi vardır; özellikle Rûbend adı verilen semtteki Sultan Hüseyin'in, Sûs'ta (Şuş) bulunan Dânyâl peygamberin mezarına çok benzeyen anıt kabri ünlüdür. Dizfûl'de genellikle kum taşından yapılmış olan evlerin altında yazın şiddetli sıcaklarında sığınılan serdâblar (yeraltı odası) bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, Ahsenü't-tekāsîm, s. 405; Yâkūt, Muᶜcemü'l-büldân, IV, 357; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 111; G. Le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, London 1966, s. 238-239; Serşumâr-ı Umûm-i Nüfûs ve Mesken (1365) (nşr. Merkezi Âmâr-i Îrân), Tahran 1367 hş., s. 7, 23; Abdülhüseyin Saîdiyân, Serzemîn ve Merdûm-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 598; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 597-598; DMF, I, 978; M. Streck, "Dizfûl", İA, III, 627-628; L. Lockhart, "Dizfūl", EI² (İng.), II, 350-351.

Tahsin Yazıcı

DOBRUCA

Bugün Romanya ve Bulgaristan sınırları içinde bulunan bir bölge.

Batısında ve kuzeyinde Tuna ve bunun kollarından Lom ve Pravadi, doğusunda Karadeniz, güneyinde Deliorman yer alır; coğrafî yapı ve iklim bakımından Romanya ve Bulgaristan'dan farklıdır. Kuzeyde bulunan ve fazla yüksek olmayan dağ silsilesi Maçin'den Tulça (Tulcea) şehrinin güneyine kadar uzanır; Dobruca'nın ortalarında alçalır; doğudan batıya doğru uzanan Ovidin, Mecidiye, Boğazköy hattında bayır şeklini alır; güneyde tekrar yükselmeye başlar. Dobruca'nın güneybatısı eskiden sık ormanlarla kaplı olduğu için bu bölge öteden beri Deliorman diye adlandırılmıştır. Romanya'nın Teleorman vilâyetinin adı da buradan gelir. Dobruca'da bulunan başlıca göller Razelm, Semeika, Sinoe, Babadağı, Sütgöl ve Taşavul'dur. Köstence'nin güneyindeki Tekir gölünün suyu birçok deri hastalığı ve romatizmal hastalıklar için faydalıdır. En kuzeyde, belli saatlerde sularının aldığı renkten dolayı Morgöl adıyla anılan bir göl daha bulunmaktadır. Hayvancılığın da yapıldığı Dobruca'nın süt ürünleri meşhurdur. Hemen tamamen su ile çevrilmiş tabii bir yarımada özelliği taşımasına rağmen Dobruca'da kara iklimi hüküm sürer. Ancak bölgenin güneyinde kış oldukça yumuşak geçer. Bölgede küçük fakat yazları kurumayan nehirler de vardır. Bunların oluşturduğu sazlıklarda çeşitli kuş ve hayvanlar barınır. Romanya'da 1944 yılında iktidarı ele geçiren komünist idare, Dobruca'nın verimli topraklarından daha fazla ürün almak için bölgeyi sulama tesisleriyle doldurmuş, fakat Tuna'dan ölçüsüz su çekilmesi toprağı yıpratmış, bu da zamanla iklimin olumsuz yönde değişmesine sebep olmuştur.

Dobruca'nın siyasî tarihini stratejik mevkii tayin etmiştir. Rusya ve Ukrayna steplerinden İstanbul'a ve Ege'ye giden en kısa yolun Dobruca'dan geçmesi, bu bölgenin en eski tarihlerden beri çeşitli kavimlerin geçit yeri olmasına sebep olmuştur. Bu kavimlerin her biri Dobruca'da çeşitli izler bırakmıştır. Osmanlılar da Dobruca'nın bu stratejik mevkiinden faydalanmışlar, Lehistan ve Rusya'ya yönelik seferlerde, Kırım Hanlığı ile bağlantılarda hep bu bölgeyi kullanmışlardır.

Dobruca'nın bilinen en eski halkı Traklar ve Getler'dir. Milâttan önce VII. yüzyılda Helenler'in de ticaret amacıyla Karadeniz sahillerine giderek yerleştikleri ve bazı koloniler (Histria/Karanasuf, Temis/Köstence, Kallatis/Mankalya, Dionysopolis/Balçık) kurdukları bilinmektedir. Daha sonra İskitler Dobruca'ya yerleşmişler ve Scythiaminor (Küçük İskitler) şeklinde bölgeye adlarını da vermişlerdir. İskitler'den sonra burada bir süre Germenler kalmış, ardından Romalılar milâttan önce 29'da Dobruca'yı işgal ederek yaklaşık 250 yıl bölgede hâkimiyet kurmuşlardır. Romalılar'dan kalma anıtlar arasında, Adamelisi köyünde bulunan ve Romalılar'ın Daklar'ı yenmesi şerefine milâttan sonra 109'da dikilen 40 m. yüksekliğindeki sütunun önemli yeri vardır. Milâttan sonra 250 yıllarında Dobruca'yı Gotlar istilâ etmiş, bir süre sonra da Hunlar gelerek Roma idaresini zor durumda bırakmışlardır.

VI ve VII. yüzyıllarda kuzeyden Avarlar ve Slavlar'ın girmesi üzerine Roma idaresi Dobruca'nın ortasında uzun bir müdafaa duvarı inşa ettirmiştir. Bu duvarın izlerine hâlâ rastlamak mümkündür. Romalılar istilâ kuvvetleriyle başa çıkamayınca Dobruca'dan çekilmiş, bölge XIII. yüzyıla kadar kuzeyden gelen Türk kavimlerinin istilâsına mâruz kalmıştır. Volga Bulgarları, Asparuh'un (Isperich) idaresinde 678 yılında Tuna'yı geçerek Dobruca'nın kuzeyinde İsakça ve Nikulitzel bölgesinden güneye kadar uzanan topraklar üzerinde yaşayan Slavlar'ı hâkimiyetleri altına almışlardır. Ancak

zamanla Slavlaşan Türk Bulgarları (Proto Bulgarlar) 681 yılında bir devlet kurmayı başarmışlar ve bir süre sonra Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'na karşı bağımsızlıklarını ilân etmişlerse de Ortodoks Hıristiyanlığı'nı kabulden sonra tekrar Bizans'ın nüfuzu altına girmişlerdir. Bulgarlar'ın ve Balkanlar'a gelen öteki kavimlerin en büyük amacı bağımsızlıklarını kazanmak ve Bizans İmparatorluğu'nun merkezi İstanbul'u almaktı. Fakat Bizans İmparatorluğu 1018'de Bulgar Devleti'ne son vererek Dobruca üzerindeki hâkimiyetini XIII. yüzyılın sonuna kadar sürdürmüş, Dobruca ve bugünkü Bulgaristan'ın kuzeydoğusunu bir eyalet haline getirerek Silistre'den idare etmiştir. Dobruca'da Bizans idaresi, yaklaşık olarak ikinci Bulgar devletinin kuruluş yılı olan 1186'ya kadar sürmüştür. Ancak bundan çok önce 1048 yılı civarında Peçenekler'in Kuzey

Dobruca'ya gelerek yerleştikleri bilinmektedir. Savaşçı fakat sayıları az bir Türk kavmi olan Peçenekler'den kalma bir köy olan Pecineaga halen bu adla anılmaktadır. Daha sonraki yıllarda Uz (Oğuz) Türkleri, XII. yüzyıl başlarında ise Kuman, Kıpçak ve diğer bazı Türk kavimleri Dobruca'ya gelmişler ve Peçenekler'in siyasî nüfuzu altına girmişlerdir. Ancak Bizans Kumanlar'la anlaşarak Peçenekler'i 1091'de mağlûp edince sınırlarını Kumanlar'a açmış, Balkanlar'ın güneyine ilerleyen bu Türk kavmi Bizans kilisesinin tesiri altına girerek Ortodoks Hıristiyanlığı'nı kabul etmiştir. 1186'da Kumanlar tarafından kurulan ikinci Bulgar devleti varlığını, Dobruca'nın 1241'de Moğollar tarafından istilâsına kadar sürdürmüştür. Esasen İstanbul'un 1204-1261 yılları arasında IV. Haçlı ordusunun işgaline mâruz kalması, bu bölgedeki Bizans nüfuzunun iyice azalmasına sebep olmuştu. Moğol hâkimiyetine giren Dobruca, böylece hem Bizans hem de Bulgarlar'a karşı muhtariyet kazanarak bağımsız bir gelişme göstermiştir.

Selçuklu Türkleri'nin Balkanlar'a ve Dobruca'ya geçişleri bu sıralarda olmuştur. Sultan II. İzzeddin Keykâvus Moğollar'a yenilince bazı taraftarlarıyla 1263-1264 yıllarında Bizans İmparatorluğu'na sığınmıştır. İmparator VIII. Mihail (Mikhail) Paleologos, bunlardan Sarı Saltuk'un bulunduğu bir grubu Kuzey Dobruca'ya Batı Karadeniz sahillerine yerleştirmiştir. II. İzzeddin Keykâvus ise Bizans imparatoruna düzenlediği bir komplo sebebiyle bir süre Enisala (Yeniköy) Kalesi'nde hapsedilmiştir. Babadağı'na yaklaşık 10 km. mesafede bulunan bu kalenin kalıntıları bugün de mevcuttur. Keykâvus'a izâfetle Gagauzlar olarak bilinen bu Selçuklu Türkleri hâlâ varlıklarını sürdürmektedirler. Saltuk Baba'nın maiyetindeki Türkler, başta adını bu zattan alan Babadağı olmak üzere Dobruca'da birçok yerleşim merkezi kurmuşlardır. Bazı yazarların, Babadağı'nın eski adının Vicus Novus veya Vicus Petra olduğunu belirtmeleri ise doğru değildir. Vicus Novus Enisala olup Vicus Petra, Babadağı gölü denize bağlı bir körfez iken onun kenarında kurulmuş eski bir limanın adıdır. Türkler'in buralara gelişleri sırasında körfez denizle bağlantısı kesilmiş bir tatlı su gölü durumundaydı ve buradaki liman da ticarî önemini kaybetmişti. Bu sebeple Babadağı kasabası göle 2-3 km. mesafede iki tepe arasında Türkler tarafından kurulmuştur.

Dobruca'da devlet kuran ilk Türk Balik'tir (Balika). Adını Türkçe balıktan alan Balik'in kurduğu devlet, desteğini Dobruca'nın güneyinde yaşayan

hıristiyanlaşmış Oğuzlar'dan (Gagauzlar) almıştır. Balik'in Dobrotiç adındaki kardeşi bir yıl İstanbul'da kalmış, Bizans imparatoru ile akrabalık kurmuş, 1359'da Kuzey Dobruca'yı işgal ederek Venedik ve Bizans'la yakın ilişkiler içinde olmuştur. Burada ilk müstakil devleti kuran Dobrotiç bölgeye kendi adını vermiş, Dobruca adı "Dobrotiç'in ülkesi" anlamında ortaya çıkmıştır. Dobrotiç'in oğlu Ivanko zamanında Dobruca iktisadî bakımdan çok gelişmiştir.

Dobruca'nın Osmanlı idaresine giriş tarihi kesin olarak belli değildir. Güney Dobruca'nın en önemli şehri olan Silistre, Tırnova Çarı Şişman (Susmanos) tarafından I. Murad'a verilmiştir. Dobruca Hâkimi Ivanko da bu tarihlerde karşı koymaksızın, hatta bir rivayete göre gönüllü olarak Osmanlı hâkimiyetini kabul etmiştir. Ancak Silistre valisi şehri Osmanlılar'a teslim etmeyince savaş yeniden başlamıştır. Bu karışık durumdan faydalanmak isteyen Eflak Beyi Mircea, 1388'de kısa bir süre Dobruca'nın güneybatı kısmını ele geçirmişse de 1394'te Yıldırım Bayezid tarafından mağlûp edilerek Dobruca'yı terketmek zorunda kalmıştır. Mircea Ankara Savaşı'ndan sonraki karışıklıklar sırasında tekrar Dobruca'ya girmiş, Çelebi Mehmed'e karşı Mûsâ Çelebi'yi desteklemiş, ancak 1416'da Çelebi Mehmed'e yenilmiştir. Çelebi Mehmed Dobruca kalelerini fethetmekle kalmamış, Eflak'ı da ele geçirerek Mircea'ya Osmanlı hâkimiyetini kabul ettirmiştir (1419). Böylece Osmanlı idaresine giren Dobruca 460 yıl kadar Türk hâkimiyetinde kalmıştır. Bir ara Kazıklı Voyvoda diye bilinen Eflak Beyi Vlad Tepeş'in istilâsına mâruz kalan bölge halkı büyük zarar görmüş, bu sırada 40.000 kadar müslüman öldürülmüştür.

Osmanlılar zamanında askerî, idarî bir üs ve geçit yeri olarak kullanılan Dobruca'nın halkı eşkinci, müsellem, cambaz, tatar gibi sınıflara ayrılmış ve bunlar askerî amaçlarla istihdam edilmiştir. Bunlardan Dobruca Tatarları Osmanlı ordusunun önemli yardımcı unsurlarındandı. Bölgede yaygın halde bulunan Çingeneler ise ayrı bir statüye bağlanmıştı. Uzun süre Silistre'den idare edilen Dobruca'nın idarî ve askerî ağırlığı zamanla Babadağı'na kaydırılmıştır. Dobruca'nın kuzey kısmı 200 yıl kadar bir serhad bölgesi olarak ün kazanmış, serhad felsefesi halkın ruhuna ve kültürüne işlemiştir. Baba Sarı Saltuk'un şehri olan

Babadağı, XV-XVII. yüzyıllarda kuzeye yönelik seferlerin idarî-askerî merkezi olmuştur. 1471 yılında Şehzade Cem, Boğdan seferi (1484) sırasında da II. Bayezid uzunca bir süre Babadağı'nda kalarak burada bazı imar faaliyetlerinde bulunmuştur. II. Bayezid, Malkoçoğlu Bâlî Bey'e Silistre'nin idaresini vererek onu Boğdan sınır muhafızlığına getirmiş, böylece Osmanlılar tarafından Dobruca'ya ilk idareci tayin edilmiştir. Yavuz Sultan Selim, kayınpederi Kırım Hanı Mengli Giray'ın yardımıyla babasına karşı ayaklanmada kullanmak üzere bir kısım Kırım askerini Dobruca'ya yerleştirmişti. Kanûnî Sultan Süleyman da Boğdan seferi (1538) sebebiyle bir süre Dobruca'da kalmış, bu sırada Saltuk Baba'nın türbesini ziyaret etmiş, sürek avına çıkmış, ardından Tuna'yı geçerek Bender'i almıştır. İbrâil'in de fethinden (1543) sonra Türkler Dobruca'dan kuzeye yani Lehistan ve Boğdan'a gidecek yeni bir geçit elde etmişlerdir. Romenler'in Gecet (geçit) olarak adlandırdıkları ve Maçin kasabasına yaklaşık 7 km. uzaklıkta bulunan yer, halen Dobruca-Eflak arasında işleyen feribotlar tarafından iskele olarak kullanılmaktadır.

Osmanlılar'ın iskân politikası sonucu Dobruca halkının ekseriyetini müslüman Türkler oluşturdu. XV ve XVI. yüzyıllara ait tahrir defterlerindeki kayıtlar, bölgedeki yer adlarının çoğunun Türkçe olduğunu ve yoğun Türk yerleşmesinin meydana geldiğini gösterir. Bunun yanında Kuzey Dobruca'da Maçin, Karaharmanlık, Esterbend gibi halkının çoğu hıristiyan olan şehirler de vardı. Hıristiyan köylerinin ekserisi tuz istihsali vb. hizmetlerinden dolayı avârız*dan muaf tutulmuştu. Dobruca İstanbul'un tahıl, özellikle buğday ihtiyacının önemli bir kısmını karşılardı. Karadeniz kıyısındaki birçok liman şehrinde büyük tahıl ambarları inşa edilmişti. Silistre, Tulça, İsakça, Maçin ve Hırsova limanlarından İstanbul'a ayrıca kereste, tuz, keçe ve esir sevkedilirdi. Hacıoğlupazarcığı, Mangalya ve Babadağı gibi şehirler haftalık alışveriş yerleri ve bütün bölgenin önemli ticaret merkezleriydi (Evliya Çelebi, III, 329 vd.).

Dobruca sık sık kuzeyden gelen Kazaklar'ın hücumlarına mâruz kalmıştır. Eflak ve Boğdan beyleri de fırsat buldukça Tuna'yı geçerek Dobruca'ya saldırmışlardır. XVI. yüzyıl sonlarında Babadağı, Eflak Beyi Mihail tarafından basılarak yakılıp yağmalanmış ve halkı güneye kaçmaya zorlanmıştır. Sultan II. Osman zamanında (1618-1622) Kazaklar mağlûp edildikten sonra Dobruca tahkim edilmiş, böylece bölge halkının emniyeti

sağlanmış, ancak daha sonra yine özellikle deniz yoluyla Kazak saldırılarına hedef olmuştur.

1672 Kamaniçe seferi sırasında IV. Mehmed İsakça'da, ertesi yıl yapılan seferde ise Silistre'de kalmıştır. Hatta 1673 seferinde padişah Silistre'de kışlamak istemiş, fakat Hacıoğlupazarcığı'nda konaklaması uygun görülmüştür. Kara Mustafa Paşa'nın 1678 yılındaki Çehrin Seferi sırasında Sultan IV. Mehmed iki ay Deliorman'da kalmıştır.

Dobruca'yı birkaç defa ziyaret eden Evliya Çelebi bölge hakkında oldukça geniş bilgi vermekte, özellikle Babadağı'ndan ve Sarı Saltuk'tan uzun uzadıya söz etmektedir. Evliya Çelebi'nin Dobruca'yı ziyareti, bölgenin nisbeten sükûnet içinde bulunduğu zamana rastlamıştır. Daha önce yapılan planlı iskân sayesinde XVII. yüzyılda Dobruca'nın hemen bütün kasaba ve köylerinin, dağ ve tepelerinin adlarının Türkçe olduğu, Dırstar'ın Silistre olması gibi bazı merkezlerin eski isimlerinin Türkçeleştirildiği, her yerde cami ve mektep bulunduğu görülmektedir. Meselâ Silistre'de kırk, Babadağı'nda yirmi sıbyan mektebi vardı. Dobruca'nın bir başka özelliği de çeşitli aşiretlerin sürgün ve bazı tarikat büyüklerinin sığınma yeri olmasıdır. Nitekim İsakça kasabasının adı Anadolu'dan kaçan İshak Baba'dan gelmektedir. Bu kasaba civarındaki köylerde yaşayan halkın büyük kısmı Anadolu kökenli kızılbaşlardan oluşmaktaydı. Bu halk 1932-1937 yıllarında Türkiye'ye göç edene kadar geleneksel lehçelerini, kıyafetlerini ve yaşayış biçimlerini aynen korumuştur. Dobruca'nın güneyindeki Deliorman'da yaşayan Türk halkının büyük çoğunluğunu yine Anadolu'dan gelen kızılbaşlar oluşturmaktaydı. Ancak Dobruca'da Sünnî-Alevî farkı hiçbir zaman önem taşımamıştır.

XVIII. yüzyılda Rus Çarlığı'nın büyük bir devlet olarak ortaya çıkmasından sonra Dobruca'nın tarihi yeni bir safhaya girmiştir. 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Rus orduları Tuna'yı aşarak Dobruca'yı işgal etmiş ve bölgeye büyük zarar vermiştir. Küçük Kaynarca Antlaşması ile Dinyepr nehrine kadar uzanan Osmanlı topraklarını işgal eden Ruslar, daha sonraki savaşları takip eden Yaş (1792) ve Bükreş (1812) antlaşmalarıyla da Tuna ve Prut nehirlerine dayanmışlar, Dobruca'yı daha yakından tehdide başlamışlardır. 1812'de Bucak, Bender ve Kili elden çıkmış, buralarda yaşayan Nogay, Tatar vb. müslüman halk Dobruca'ya veya Kuban'a göç etmeye

zorlanmıştır. Varna civarında yaşayan Gagauzlar ve Bulgarlar ise Bucak'tan göç ettirilen müslüman köy ve kasabalarına yerleştirilmiştir. II. Mahmud 1837'de, oğlu Sultan Abdülmecid de 1846'da bölgeyi ziyaret etmişlerdir. 1850 yılında Dobruca'nın zirai potansiyelini yerinde incelemek için bölgeye bir uzman gönderilmiştir. Bu tarihte Tulça, İsakça, Maçin, Hırsova, Babadağı, Köstence, Mangalya, Pazarcık, Balçık ve Silistre kazalarında 4800 Türk, 3656 Romen, 2225 Tatar, 2214 Bulgar, 1092 Kazak, 747 Lipovan, 300 Rum, 212 Çingene, 145 Arap, 126 Ermeni, 119 Yahudi ve 59 Alman ailesi vardı.

Kırım Harbi (1853-1856) sırasında Ruslar Dobruca'yı işgal etmişler, fakat Paris Antlaşması (1850) hükümlerine uyarak Tuna kıyısına çekilmişlerdir. Bu savaş sona ermeden önce Kırım halkından yüz binlerce kişi Dobruca'ya göç etmiş ve bunlar oraya iskân edilmiştir. Göçmenlerin merkezi, planları İstanbul'da çizilen ve masrafları hazineden karşılanan eski Karasu kasabasının yerinde kurulan Mecidiye (Medgidia) olmuştur. 1864'te Tuna vilâyeti teşkil edilince Dobruca buraya bağlanmıştır. Doksanüç Harbi sonunda imzalanan Berlin Antlaşması ile Dobruca'nın kuzeyi Romanya'ya, güneyi muhtariyetini elde eden Bulgaristan'a verilmiştir. O sırada Kuzey Dobruca halkının % 65'ini, Güney Dobruca'nın ise % 80'ini müslüman Türkler oluşturmaktaydı. Yine bu savaştan ve özellikle 1883'ten sonra 90.000 kadar Türk

ve Tatar Türkiye ve Bulgaristan'a hicret etmiştir. 1910 yılında Romanya Dobrucası'nda 210.000 kişilik nüfusun sadece % 30'unu, Bulgaristan Dobrucası'nın 257.000 kişilik nüfusunun % 40'ını müslümanlar oluşturuyordu.

II. Balkan Savaşı'nın ardından imzalanan Bükreş Antlaşması ile (1913) Bulgaristan Dobruca'nın güneyini de Romanya'ya terketmiş, fakat Almanya'nın baskısıyla 1940'ta imzalanan Kraiova Antlaşması ile Güney Dobruca tekrar Bulgaristan'a verilmiştir. 1913-1940 yılları arasında bölgeyi Romenleştirmek isteyen Romen hükümeti Balkan yarımadasından birçok Ulah getirerek bunları Güney Dobruca'ya yerleştirmiştir. 1940'ta burada yaşayan Romenler Kuzey Dobruca'ya, kuzeyde yaşayan Bulgarlar ise güneye nakledilmiştir. Sovyet orduları Dobruca'ya 1944'te girmişler ve 1958'e kadar burada kalarak komünist rejimin kökleşmesini sağlamışlardır.

Romanya ve Bulgaristan, 1878’den sonra gerek Berlin Antlaşması hükümlerine uymak için, gerekse kendi nüfus sayılarının çok düşük olması sebebiyle bir süre Türkler’in haklarına saygı göstermişlerse de daha sonra baskı yaparak Türk halkını Türkiye’ye göçe zorlamışlardır. Toprak mülkiyeti giderek ellerinden çıkan Türkler, 1899’daki kuraklıktan kaynaklanan kıtlığın da tesiriyle kitle halinde Türkiye’ye göç etmişlerdir. Böylece Kuzey Dobruca’daki Türk unsuru süratle azalmış, bir Türk kasabası olan Babadağı’nın nüfusu da kısa sürede birkaç bin hâneden 1930’larda 200 hâneye düşmüştür. Burada faal tek medrese Mecidiye’ye nakledilmiş, Silistre’deki medrese ise kapatılmıştır. Mecidiye Medresesi’nin de kapatılmasından sonra imamsız kalan bazı köylerde ölüleri defnedecek kimse bulunamamıştır.

Osmanlı Devleti ilk demiryolunu 1860’ta Tuna’dan Boğazköy ile Karadeniz-Köstence arasında inşa ettirmiştir. Daha sonra Romen hükümeti bu demiryolunu Hacıoğlupazarcığı’na ve kuzeyde Babadağı’na, sonra da 1940’ta Tulça’ya kadar uzatmıştır. II. Dünya Savaşı’na kadar birçok sıkıntı ve baskılara rağmen Türk okulları Dobruca’da açık tutulmuş, hatta kadı mahkemeleri bile 1930’lara kadar çalışmış, bu arada Türkler birçok gazete yayımlayarak kültürel ve dinî faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Ancak cahil ve millî kimlikten mahrum müftülerin sorumluluğu altında yürütülen bu faaliyetler pek yapıcı olmamıştır.

II. Dünya Savaşı’ndan sonra komünist rejim bütün Türk okullarını ve gazetelerini kapatarak müftülükleri ve ileri gelenleri kendi propagandası için kullanmıştır. Bu arada Dobruca’da ziraat kollektifleştirilerek müslüman halkın toprakları elinden alınmıştır. Eskiden kendi ihtiyaçlarını karşıladığı gibi dışarıya et, süt, peynir, balık vb. gıda maddeleri satan Dobruca halkı komünist rejim zamanında sıkıntılı günler yaşamıştır.

Romanya Dobrucası’nın nüfusu halen 1 milyon civarında tahmin edilmektedir. Bu nüfusun % 10’u müslüman Türk olup bunların da üçte biri Osmanlı, diğerleri Kırım asıllıdır. Bulgar Dobrucası’nın nüfusu ise yaklaşık 500.000 kadardır ve bunun da % 35’ini Türkler oluşturmaktadır. Deliorman’ın dahil olduğu Silistre ve özellikle Tutrakan bölgelerinde Türkler çoğunluktadır. Dobruca’nın en kalabalık unsurları olan Türkler ve

Çingeneler’den başka bu bölgede az sayıda yahudi, Ermeni, Rum ve Rus da yaşamaktadır. XIX. yüzyılda Kuzey Dobruca’ya yerleşen Almanlar 1945’ten sonra ülkelerine gitmişlerdir. Ruslar’ın en fazla bulundukları Kuzey Dobruca’da Slava Rusa, Slava Çerkeza, Jurilofka gibi köylerde “stara veri” (eski inançlılar) veya Lipovan adını taşıyan Ruslar yaşarlar. Bunlar Rusya’da Lipova nehri boyunda ikamet etmekteydiler. XVIII. yüzyılda Çar Petro’nun reformlarını reddederek inançlarını olduğu gibi muhafaza etmek isteyen bu Ruslar’ın Osmanlı Devleti’nden sığınma talepleri olumlu karşılanmıştır. Bunlara din serbestiyeti verilmekle kalınmamış, Razelm gölünde avlanma imtiyazı da tanınmıştır. Halen Slava Rusa’da (Kızılhisar) yalnız kadın keşişlerin ikamet ettiği Vovidenia ve yalnız erkek keşişlere tahsis edilen Uspenia manastırları bulunmaktadır. Osmanlı hükümeti Çelikdere manastırlarını inşa etmek isteyen Romenler’e bu hakkı vermiştir. Romen Dobrucası Tulça ve Köstence vilâyetlerinden oluşmaktadır. Bulgaristan hükümeti ise kendi toprakları dahilindeki Güney Dobruca’yı ikiye bölmüş, batı kısmını Ruse’ye (Rusçuk), doğu kısmını Varna’ya bağlayarak Dobruca’nın tarihî birlik ve bütünlüğüne son vermiş ve Bulgarlaştırma yolunu tutmuştur.

Romen Dobrucası’ndaki Babadağı civarında Sarı Saltuk’tan başka birçok babanın mezarı daha vardır. Bunlardan, XVI. yüzyıldan kalma Gazi Ali Paşa’nın türbesi ve camii harap haldedir. Camide 1982’den beri namaz kılınmamaktadır. Babadağı’nda halen faal halde Osmanlı devrinden kalma üç çeşme ile birkaç ev bulunmaktadır. İsakça’daki cami ve baba türbesiyle Tulça, Hırsova ve Maçin’deki camiler ayaktadır. Buralarda yaşayan Türkler’in mevcudu 2000 civarındadır. Müslüman Türk halkının % 90’ı Köstence’de yaşamaktadır. Buraya bağlı Mangalya’da 1590’da inşa edilen İsmihan Sultan Camii bulunmaktadır. Bununla birlikte Mecidiye Medresesi, halkın çok âcil imam ve hoca ihtiyacına rağmen hâlâ açılmamıştır. Ekim 1992’de Babadağı’nda ilk defa bir Sarı Saltuk sempozyumu düzenlenmiştir.

Bulgar Dobrucası’nın özellikle Deliorman bölgesinde Türk nüfusu kalabalıktır. Ancak Bulgaristan komünist diktatörü T. Jivkov’un isim değiştirme kampanyasında çok baskı gören Türkler, topraklarının ellerinden alınması yüzünden büyük ekonomik sıkıntı içine düşmüşler, kısmen de Türkiye’ye göç etmişlerdir. Bulgaristan’ın Dobruca’nın tamamına sahip olma niyetine karşı Romanya kendisine ait kısmı Romenleştirme gayreti

içinde olmuştur. Yakın tarihte Bulgar Dobrucası'nda da aynı durum daha vahim bir şekilde yaşanmış, her iki Dobruca'da Türkçe yer adlarının bir kısmı değiştirilmiştir. Tulça vilâyetinde 1822'de 120 Türk köyü varken 1992'de yalnız Çukurova, Kışla, Mahmudiye ve Beybucak adlı birkaç köyde toplam 200-300 Türk bulunmaktaydı. Köstence vilâyetindeki Türkler ise genellikle Köstence, Mecidiye, Mangalya gibi şehirlere bağlı kırk elli kadar köyde yaşamaktadır. Ancak bu köyler de tarihî benliklerini yitirmek üzeredir. Bölgeyi çok uzun süre ellerinde tutan Osmanlı Türkleri'nden kalan cami, türbe ve öteki sosyal binaların sayısı gittikçe azalmakta, böylece Dobruca'daki

Türk nüfusu büyük bir varlık mücadelesi içerisinde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 329-370; Ion Ionescu de la Brad, Voyage agricole dans la Dobroudja, İstanbul 1850; Loi d'organisation de la Dobrugia: Edition officielle: Bukarest, Imprimerie de l'État, 1880; J. J. Nacian, La Dobroudja, Paris 1886; C. D. Pariano, Dobrogea şi Dobrogenii, Köstence 1905; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 781 vd.; C. Moisil, Numismatica Dobrogei, Bükreş 1919; I. Simionescu, Dobrogea, Bükreş 1928; Radu Vulpe, La Dobroudja á travers les siècles, Bükreş 1930; Müstecib H. Fazıl (Ülküsal), Dobruca ve Türkler, Ankara 1940; I. Georgiev, Dobrudzha v borbata za svoboda, Sofia 1952; Gökbilgin, Rumeli'de Yürükler, s. 26, 87, 88; D. Pippidi – D. Berciu, Din Istoria Dobrogei, Bucharest 1965; Razvan Theodorescu, Bizant, Balcani, Occident, Bükreş 1974; Feridun M. Emecen, "XVI. Asırda Balkanların Kuzeydoğu Kesiminde İskân Tipleri ve Özellikleri Hakkında Bazı Notlar", V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi-Tebliğler, Ankara 1990, s. 543-550; Paul Wittek, "Yazijioghlu 'Ali on the Christian Turks of the Dobruja", BSOAS, XIV/3 (1952), s. 639-668; H. Stānescu, "Monuments d'Art Turc en Dobroudja", SAO, III (1961), s. 177-189; T. Mateescu, "Une ville disparue de la Dobroudja-Karaharman", TED, sy. 2 (1971), s. 297-343; Machiel Kiel, "The Türbe of Sarı Saltık at Babadağ-

Dobrudja", GDAAD, sy. 6-7 (1977-78), s. 205-227; Kemal H. Karpat, "Ottoman Urbanism: The Crimean Emigration to Dobruca and the Founding Mecidiye", IJTS, III/1 (1984-85), s. 1 vd.; Aurel Decei, "Dobruca", İA, III, 628-643; Halil İnalcık, "Dobrudja", EI^{2} (Fr.), II, 625-629.

Kemal H. Karpat

DODOMA

Tanzanya Cumhuriyeti’nin Dârüsselâm’dan sonraki başşehri

(bk. DÂRÜSSELÂM; TANZANYA).

DODURGA

Oğuz boylarından biri.

Kâşgarlı Mahmud (XI. yüzyıl) Oğuz boyları listesinde bu boyu on altıncı sırada Toturka imlâsı ile yazar ve damgasının şeklini verir. Reşîdüddin ise (XIV. yüzyıl) Dodurga boyunu Bozoklar arasında ve Ay Han'ın oğullarından biri olarak gösterir, adını da şimdi telaffuz edilen şekilde kaydeder. Reşîdüddin'e göre dodurga "ülke almak ve yönetmek" demektir. Ülüşü (Oğuz-eli'nin resmî toplantılarında koyunun etinden yiyeceği kısım) "aşığlu" ve onkunu (totem kuşu) kartaldır. Ancak Reşîdüddin'in Câmiʿu't-tevârîḫ'i ile ona dayanan Yazıcıoğlu Ali Efendi'nin (XV. yüzyıl) Selçuknâme'sindeki damgalar Kâşgarlı'dakine benzememektedir.

Destanî eserlerde ve vekāyi'nâmelerde bu boyun adı geçmez. Fakat Fahreddin Mübârek Şah'ın 1206 yılında Hindistan'da yazdığı eserinde zikredilen Oğuz boyları arasında Dodurga (Toturga) da görülür.

Yer adlarına gelince, XIV. yüzyılın birinci yarısında kaleme alınan Floransalı F. B. Pegolotti'nin eserinde Sivas'ın doğusunda ve ona bir konak mesafede gösterilen Dudriaga'nın Dodurga'yı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü aynı yüzyılın sonlarına doğru Sivas'ta yazılmış olan Bezm ü Rezm'de Zara ile birlikte bir yörenin adı olarak Toturga'ya rastlanır. Tahrir defterlerinde de aynı yer adı Dodurga şeklinde kaydedilmiş olup günümüze kadar gelmiştir. XVI. yüzyıla ait defterlerde yirmi dört kadar Dodurga adı görülür. Bu yirmi dört yer adından yedisi Bolu sancağında bulunmaktadır ve bunlardan biri kaza, diğerleri köydür. Yine Dodurga boyuna ait beş yer adına da Bolu'ya komşu Kastamonu sancağında rastlanmaktadır. Bütün bunlar Dodurga boyuna mensup pek kalabalık bir kümenin bu sancaklarda yerleşmiş olduğunu açıkça ortaya koyar. Geri kalan yer adlarından ikisi Karahisâr-ı Sâhib (Afyon), ikisi Menteşe (Muğla), ikisi de Sivas sancaklarında bulunmaktadır.

Yer adlarından başka yine XVI. yüzyılda Anadolu'nun çeşitli yerlerinde Dodurga adını taşıyan oymaklar da vardır. Bu oymaklar içinde nüfus

bakımından en önemlisi Tarsus'un kuzeyinde yaşamakta ve boy beyi Esen'e nisbetle Esenlü adını taşımaktaydı. Esen Bey'in oturduğu yer şimdi bir köy olup Esenli adıyla anılır. Esenlü oymağı Bozca Dodurga ve Ertene (Erdene) Bey Dodurgası adlarıyla iki kola ayrılmıştı. Bozca ile Ertene'nin Esen Bey'in oğulları olduğunda şüphe yoktur. 1519 yılında bu Dodurga oymağı otuz obadan (cemaat) meydana gelmişti. Bu obalardan her biri bir ekinliğe sahipti. Bundan başka adı geçen oymağın Kuzu ve Uzamış adlı iki köyü de vardı.

Diğer kalabalık bir Dodurga topluluğu Ulu Yörük arasında olup Turhal yöresindeki yedi kışlakta oturmaktaydı. Bu Dodurgalar'a Turhal Türkleri de deniliyordu. Kayda değer üçüncü Dodurga topluluğu da Diyarbekir bölgesindeki Bozulus'a dahil bulunmaktaydı. Bu kolun II. Selim devrinde (1566-1574) altı küçük obaya ayrılmış olduğu bilinmektedir.

XIX. yüzyılda İran'da Oğuz-eli'nin ensâb*ına dair yazılmış bir eserde Dodurgalar'dan kalabalık bir grubun Türkmen çölünde (Etrek ve Gürgen çayları arası) yaşadığı belirtildikten sonra onların dayanıklı ve hızlı koşan cins atlar yetiştirdikleri yazılmıştır. Burada Göklenler'i teşkil eden iki koldan Dodurgalar'ın kolunun kastedildiği şüphesizdir.

Bugün de Anadolu'da Dodurga adını taşıyan çeşitli yerleşim merkezleri mevcut olup bunlar Çorum iline bağlı Dodurga ilçesiyle Sandıklı (Afyon), Yenimahalle (Ankara), Bolu merkez, Mudurnu (Bolu), Çerkeş (Çankırı), Orta (Çankırı), Fethiye (Muğla), Boyabat (Sinop), Tokat merkez ve Ulus (Bartın) ilçelerine bağlı Dodurga köyleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, s. 57; Fahreddin Mübârekşah, Târih (nşr. E. Denison Ross), London 1927, s. 47, s. XIV ve fotokopi; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338 hş., I, 40; Yazıcıoğlu Ali, Selçuknâme, TSMK, Revan, nr. 1390, vr. 25ª-b; F. B. Pegolotti, La Pratica della merkatura (nşr. A. Evans), Cambridge-Massachusetts 1936, s.

28; W. Heyd, Histoire du Commerce du Levant au Moyen-âge, Paris 1959, II, 114-115; Mirza Ebü'l-Kāsım Kāimmakam, Mecmûʿa, Tebriz 1275, s. 144; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980, s. 256-258, 432, 461.

Faruk Sümer

DOĞAN, Abdülhakim Hikmet

(1881-1955)

Makedonyalı eğitimci, yazar.

Üsküp'ün güneybatısındaki Gostivar'da doğdu. Kültürlü bir ailenin çocuğu olup memleketinde Hakim Efendi diye tanınmıştır. Ortaokulu Gostivar'da, liseyi İstanbul'da bitirdikten sonra Eczacılık Fakültesi'ne girdi. Ancak maddî imkânsızlıklar yüzünden üniversiteyi yarıda bıraktı ve Gostivar'a öğretmen olarak

tayin edildi. Bu mesleğe karşı büyük sevgisi olan Abdülhakim Doğan bütün ömrünü öğretmenlikle ve özellikle ders kitapları hazırlamakla geçirdi. Bir ara (1922-1926) Gostivar milletvekilliği de yaptı. Yazdığı okul kitaplarının çoğunu bu yıllarda yayımladı. Doğan, çağdaş pedagojik yöntemlere dayanarak eski okullardaki metotsuzluğu ortadan kaldırmaya çalışmış, modern bir eğitime geçilebilmesi için gereken imkânları araştırmıştır.

XIX. yüzyıldan itibaren Balkanlar ve özellikle Makedonya'nın Rum, Bulgar, Sırp, Arnavut ve Türkler'in çok yoğun kültür ve siyasî çatışma alanı haline gelmesi, ayrıca Avusturya-Macaristan Krallığı'nın bu yöredeki nüfuzunu devam ettirmeye çalışması, bütün bu güçler arasındaki mücadelenin en çok eğitim kurumlarında etkisini göstermesi karşısında eğitim konusuna özel bir önem verilmesi gerektiğini düşünen Abdülhakim Doğan, okul müfredatlarının ve öğretim metotlarının yenilenmesi, buna uygun ders kitapları hazırlanması için çalışmalar yaptı. Doğan, eğitimin ıslahı ve yeni öğretim metotları üzerine öğretmenlerle tartışmalı toplantılar düzenliyor ve bu konudaki görüşlerini sadece devlet okullarında değil yaşadığı dönemde çok büyük bir önem taşıyan dinî okullarda da uygulamaya çalışıyordu. Bu faaliyetleriyle Balkanlar'da yeni öğretim yöntemlerinin uygulandığı okulların ilk kurucuları arasında yer almıştır. Yeni yöntemleri ve bunlara uygun ders araç gereçlerini tavsiye etmesi yüzünden bazı mutaassıp çevrelerin saldırılarına uğrayan Doğan, bu konudaki görüşlerinin doğruluğunu âyet ve hadislere dayanarak ispatlamaya

çalışmış, resim ve şekillerin görüntü vasıtası olarak kitaplarda kullanılmasının öğretim açısından çok önemli olduğunu vurgulayarak kendisinin hazırladığı Türkçe Dersleri I adlı kitapta resim ve şekil kullanmıştır. Bu hususun din açısından hiçbir sakıncası bulunmadığını ispatlamak amacıyla, o dönemde Türk-İslâm dünyasının en çok okunan mecmuası durumundaki Sırât-ı Müstakîm'de yayımlanan bazı yazıları da delil olarak göstermiştir.

Abdülhakim Doğan, okumayı ve yazmayı kolaylaştırmak ve halkın bilgisini arttırmak amacıyla Arap harflerinin ıslahı meselesi üzerinde uzun süre çalışmış, yeni arayışlara girmiş ve çalışmalarının sonucunu 1916'da Osmanlı Harbiye Nezâreti'ne sunmuşsa da askere alınması dolayısıyla işi takip edememiştir. Askerlikten döndükten sonra bu konu üzerinde çalışmaya devam ederek yayımladığı Türkçe İçin Arap Harfleri mi İyi Latin Harfleri mi? adlı risâlesinde görüşlerini açıklamıştır. Ona göre Türkçe'nin imlâsına uygun olarak yapılacak bazı değişikliklerle Osmanlı alfabesi Türk dili için tercih edilmelidir. Abdülhakim Doğan Türkçe eğitimin yasaklandığı dönemde de çalışmalarını sürdürmüş (1912-1951), Yugoslavya'daki müslüman çocukları için din dersleri niteliğinde okul kitapları yazmış, hazırlamış olduğu Türkçe elifbâlar yanında bir de Arnavutça elifbâ yayımlamıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Yugoslavya'da ilk Arnavutça Latin harfli alfabeyi de o hazırlamıştır. Abdülhakim Doğan 22 Şubat 1955'te Gostivar'da vefat etti ve oradaki kabristana defnedildi.

Eserleri. Çeşitli kaynaklarda Abdülhakim Doğan tarafından kaleme alınıp yayımlandığı belirtilen irili ufaklı eserlerin sayısı on beşi geçmektedir. Ancak bunların basıldığı yer ve tarihler hakkında pek az bilgi bulunabilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm Derslerine Başlangıç (1923); Müslümanlık I; Pedagojik Kavâidine Mutâbık Yeni Sistem İlm-i Hal I (1921); Din Dersleri I-III (1923-1924); Sabah Yıldızı Yahut Musavver Osmanlı Elifbâsı; Yeni Elifbâ (nesih harfleriyle); Pedagoji Kavâidine Mutabık Yeni Sistem Elifbâ; Arnavutça Elifbâ (Arap harfleriyle); Türkçe Dersleri (Elifbâ) I-IV (1923-1926); Türkçe İçin Arap Harfleri mi İyi Latin Harfleri mi? (Saraybosna 1925); Tarih Dersleri I (1926).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Kaleşi, Neki Problemi Izuçavanja Kulturne Istorije Pologa za Vreme Turskog Perioda, Bigorski Nauçno-Kulturni Sobiri, Gostivar 1971; İlhan Tekeli, Toplumsal Dönüşüm ve Eğitim Tarihi Üzerine Konuşmalar, Ankara 1980, s. 50; Talat Afçe, "Abdulhakim Hikmet Dogani", Flaka e Veëllazeërimit, sy. 326, Shkup 1956, s. 4; Hamdi Hasan, "Prosvetnata i Uçebnikarskata Aktivnost na Abdulhakim Hikmet Efendi", "Makedonya'da İslam Kültürü" Sempozyumu'na Sunulan Tebliğ (Üsküp Îsâ Bey Medresesi, 1990)"; a.mlf., "Abdülhakim Hikmet Efendi'nin Harf Devrimiyle İlgili Görüşleri ve Yeni Alfabesi", el-Hilâl, sy. 31-32, Üsküp 1991, s. 21; a.mlf., "Doğumu'nun 110. Yıl Dönümü Dolayısıyla Büyük Türk Öğretmeni Abdülhakim Hikmet Doğan", a.e., sy. 35, Üsküp 1992, s. 5.

Hamdi Hasan

DOĞANCI

Osmanlı Devleti’nde av ve avcılıkla ilgili saray görevlilerinden bir sınıfın adı.

Türkçe bir kelime olan doğan (togan), avcılıkta alıcı kuş olarak kullanılan yırtıcı kuşun adıdır. İklim şartlarına dayanıklılığı, güçlü ve çevik oluşu, kolayca eğitilebilmesi gibi özellikleri sebebiyle doğan türü yırtıcı kuşlar her zaman en gözde avcı kuşu olmuştur. Bâzdâr da denilen doğancı ise bu kuşu yetiştiren ve onunla avlanan kişidir. Doğanla avcılığın geçmişi tarih öncesine kadar uzanır. Avrupalılar bunu Doğu’dan öğrenmişlerdir. Bazı Türk-İslâm devletlerinde kuşçu, emîr-i şikâr, hârisü’t-tayr gibi av ve avcılıkla ilgili saray görevlileri vardı (bk. AV; AVCI).

Osmanlılar’da avcılık çok gelişmiş, teşkilâtlanmış ve ülkenin her tarafında yaygınlaştırılmıştır. Kuruluş devri Osmanlı padişahları sürek avlarına zağarcılarla birlikte çıkmış, daha sonra padişahın yanında ava çıkma imtiyazı saray avcılarına geçmiştir. 1478 yılına kadar bunların âmiri şahincibaşı iken bu tarihten sonra Enderun’daki “hâne-i bâzyân” da denilen doğancı koğuşunun âmiri doğancıbaşı olmuştur.

Doğancıbaşının yevmiyesi XVI. yüzyılda 20 akçe idi. Rikâbdar ağa kadar yıllık ödeneği vardı, ayrıca kandil ve bayramlarda kendisine bahşiş verilirdi; yeme, içme ve giyim masrafları da saraya aitti. Padişahla birlikte çıktığı avlarda her av getirişte yine bahşiş alırdı. Bayram tebriklerinde doğancıbaşı padişahın elini atmacacıbaşından sonra öperdi. Doğancıbaşı terfi ederse saray içinde şahincibaşı, çakırcıbaşı (Selânikî, I, 286; II, 441), mîrâhur olur, dış hizmete ise

yeniçeri ağası, sancak beyi, kaptan-ı deryâ (Atâî, s. 768), beylerbeyi (genellikle Mısır beylerbeyi, Tavernier, s. 126), hatta vezir olarak çıkardı. XVI. yüzyılda 300.000 akçe ile sancak beyi tayin edildiği de olmuştur. 1612 yılında Doğancıbaşı Karabaş Mehmed Ağa saraydan Bosna beylerbeyi olarak çıkmıştı. IV. Murad’ın ünlü vezîriâzamı Hâfız Ahmed Paşa doğancıbaşılıktan gelmedir. Son doğancıbaşı olan Topal Ahmed Paşa da IV.

Mehmed zamanında Silistre beylerbeyi olmuştur. Doğancıbaşının günlük kıyafeti sivri külâh, cübbe, mintan, dökme şalvar ve sarı yemeniden ibaretti. Merasim ve alaylarda ise sarı erkân kürkü giyerdi. Doğancıbaşı ve saray doğancılarının ikamet ettiği koğuş, Topkapı Sarayı'nın üçüncü avlusunda hazine ile Has Oda koğuşlarının arasındaydı.

Saray doğancıları devşirme yoluyla alınan acemi oğlanları arasından seçilirdi. Belli bir süre Edirne, Galata ve İbrâhim Paşa saraylarında hizmet edip yetiştikten sonra Enderun'a alınan doğancı adaylarına "doğancı şâkirdi" denir ve eğitimlerine burada devam edilirdi. Enderun'daki doğancılar esas olarak mensubu oldukları Doğancılar Koğuşu'nda hizmet etmekle birlikte başka koğuşlarda da çalışırlardı. Meselâ XVII. yüzyılda Has Oda'da üç, Hazine Odası'nda yedi ve Seferli Koğuşu'nda yirmi doğancı hizmet etmekteydi. Enderun'daki doğancıların başlıca görevlerinin kuşlarla ilgilenmek ve padişahla birlikte ava çıkmak olduğunu belirten Tavernier, bunların hazinelilerle aynı kumaştan elbise giydiklerini ve giyim tarzlarının, her zaman yünlü giyen Büyük ve Küçük Oda iç oğlanlarından farklı olduğunu ilâve etmektedir. Oldukça ayrıntılı ve doğru bilgiler veren seyyah, eserinde on iki kıdemli doğancının hazine odası görevlileriyle aynı imtiyazlara sahip olduğunu, öteki doğancıların ise Seferli Koğuşu görevlileriyle aynı seviyede olduğunu belirtmektedir (Osmanlı Sarayında Yaşam, s. 126-127). Doğancılar Koğuşu mensupları, kaftanlı denilen Enderunlular arasında rütbece beşinci sırada idiler. Bunlar dış hizmete genellikle kapıkulu süvarisi olarak çıkarlardı.

Saray avcılarının sayısı sultanların ava olan merakına göre değişmiştir. Fâtih Sultan Mehmed zamanında sarayda sadece dokuz şahinci varken XVII. yüzyılda bu sayı kırka kadar yükselmiştir. XVII. yüzyıl başlarında Topkapı Sarayı'ndaki doğancı, şahinci ve atmacacılardan oluşan şikâr halkının toplam sayısı 592 kişi olup bunların sadece otuzu doğancıydı (Ayn Ali, s. 95). Enderun'daki doğancı teşkilâtı Avcı Sultan IV. Mehmed zamanında (1648-1687) kaldırılmış, doğancıbaşının görev ve yetkileri bîrun* halkından çakırcıbaşıya verilmiştir.

Eyaletlerdeki Teşkilât. Eyaletlerde de merkezdekine benzer, fakat hepsi timar*lı doğancı teşkilâtları vardı. Av kuşlarının bulunduğu sancaklarda doğancılar, çakırcılar, şahinciler ve atmacacılar bulunurdu. Bunlar

doğancıbaşının, doğancı teşkilâtının kaldırılmasından sonra ise çakırcıbaşının emri altında çalışırlardı. XVI. yüzyılda Anadolu ve Rumeli’de 2171 avcı kuşu yetiştiricisi vardı. Bunlar daha ziyade Maraş, Gelibolu, Kars, Menteşe, Manisa, Silistre, Vidin ve Niğbolu sancaklarında yoğunlaşmıştı. Manisa kazasında 1531’de otuz beş olan doğancı köyü mevcudu 1575’te altmış yediye yükselmiştir. Bu yöredeki avcılar Manisa’da şehzade bulunduğunda yetiştirdikleri kuşları ona getirirler, şehzade olmadığı zamanlarda ise İstanbul’a gönderirlerdi. Hassa doğancılarının timar köylerinden sağladıkları gelir genellikle mukātaa* usulüyle toplanırdı. Vidin’deki doğancıların hemen tamamı müslüman iken Niğbolu’dakilerin bir kısmı müslüman, bir kısmı hıristiyandı.

Mahallî doğancılar çakırcıbaşı tarafından tayin edilirdi (Avni Ömer Efendi, XV/59, s. 395). Bunlar devletten nakdî bir ücret almazlar, timar tasarruf ederlerdi (Kānunnâme, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1734, vr. 63b). Her mahallî doğancıbaşının emrinde “gürenceci” ve “götürücü” denilen iki hassa kuşbazı vardı. Bunlar da eşit büyüklükte timar tasarruf ederlerdi. Birincisinin görevi saray için avcı kuşu yetiştirmek, ikincisinin görevi ise bunları merkeze ulaştırmaktı. Yine mahallî doğancıbaşıların emri altında köylerde av kuşu yetiştirmekle görevli hıristiyan ve müslüman reâyâdan doğancılar mevcuttu ve ellerinde padişah tarafından verilmiş doğancı beratı bulunurdu. Bu görevlilerden müslüman olanlar “çiftlik” (doğancı çiftliği), hıristiyan olanlar ise “baştina” (doğancı baştinası) denilen mülk topraklarını ekip biçmekle geçinirler ve öşür, çift resmi, avârız gibi vergilerden muaf tutulurlardı. Sadece bazı durumlarda bağlı oldukları doğancıbaşıya veya doğrudan doğruya merkezden gönderilen vergi memuruna “bâd-i hevâ” adı altında ödeme yaparlardı. Eğer çiftlik dışında kendilerine ait bir toprağı ekip biçerlerse bunun için normal reâyâ gibi o yerin “sâhib-i arz”ına düzenli vergi vermekle mükellef tutulurlardı (Barkan, s. 277, 280).

Doğancılık babadan oğula geçtiğinden doğancı oğulları babalarının çiftliğinin vârisi olurlardı (a.g.e., s. 20, 272). Reâyâ asıllı doğancılar, çakırcılar, şahinciler ve atmacacılar avcı kuşlarıyla ilgili görevlerine göre avcı, kayacı, dîdebân (gözcü), tuzakçı, yuvacı, tülekçi gibi adlarla anılırlardı. Avcılar ve yuvacılar kuşları bağlı oldukları doğancıbaşılara teslim edince ellerine mühürlü tezkire verilirdi. Daha sonra yılın belirli bir döneminde doğancıbaşı ve hassa doğancıları bu kuşları İstanbul’a

götürürler, oradaki doğancıbaşıya veya çakırcıbaşıya teslim ederlerdi. Kuş getiremedikleri yıl “mürde-bahâ” adıyla müslümanlar için 150, gayri müslimler için ise 300 akçeden ibaret bir çeşit vergi öderlerdi (Cvetkova, s. 800). Avcı kuşlarına ayrılmış bölgelerde reâyâ ve askerî*den hiç kimse kuş yakalayamazdı; bu yasağa uymayanlar 500 akçe para cezasına çarptırılırlardı.

XVII. yüzyıl sonlarından itibaren padişahların ava olan meraklarına paralel olarak eyaletlerdeki toprak sistemiyle ilgili doğancı teşkilâtı ilgi görmüş, ancak IV. Mehmed’den sonra genellikle ihmal edilmiş, hatta bazı yerlerde ortadan kalkmıştır. Doğancılar reâyâ statüsünde kalmışlar, dolayısıyla daha önce kendilerine tanınan muafiyetlerden faydalanamamışlardır. Bununla birlikte 1830 yılı sonlarına kadar ismen varlığını sürdüren doğancı teşkilâtı bu tarihte II. Mahmud tarafından resmen lağvedilmiştir.

İmparatorluğun Anadolu ve özellikle Rumeli yakasında “Doğancı” veya “Doğancılar” adı altında pek çok köy, çiftlik ve mahallenin bulunması ve bunların çoğunun hâlâ varlığını sürdürmesi, doğancı teşkilâtının ne kadar yaygın ve yerleşmiş olduğunun açık delilidir (Gökbilgin,

bk. İndeks). Üsküdar’da avcı kuşlarına bakan zümrenin yerleştiği yer bugün de Doğancılar adıyla anılmaktadır. Doğuya yapılan seferlerin ilk durağı olan bu meydanda askere ziyafet verilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, E. 7774/1-2; BA, MD, nr. 3, s. 119, 135, 331, 357; BA, İbnülemin-Saray, nr. 166; BA, Cevdet-Saray, nr. 132, 446, 1492, 1675, 2877; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, İstanbul 1990, II, 60-61, 170; Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, tür.yer.; Defteri Bâzdârân-ı Vilâyet-i Rumeli ve Anadolu ve Gayruhû, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 0.60; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 2, 3, 134; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 235, 286, 377; II, 441; Kānunnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 587, vr. 165a-166b; Atâî, Zeyl-i Şekāik,

s. 768; Kānunnâme, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 1004, vr. 94[a]-95[a]; Kānunnâme, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1734, vr. 63b; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 95; Avni Ömer Efendi, Kānûn-ı Osmânî Mefhûm-ı Defteri Hâkānî (nşr. İ. Hakkı Uzunçarşılı), TTK Belleten, XV/59 (1951), s. 395; J. B. Tavernier, Osmanlı Sarayında Yaşam (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984, s. 125-127; Abdi Paşa, Vekāyi'nâme, TSMK, Koğuşlar, nr. 915, tür.yer.; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî, İstanbul 1340, s. 97; Paul Rycaut, The Present State of the Ottoman Empire, London 1972, s. 196; Antoine Galland, İstanbul'a Ait Günlük Anılar (1672-1673) (nşr. Charles Schefer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, I, 124-125; II, 48; d'Ohsson, Tableau général, VII, 20; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 222; Uzunçarşılı, Medhal, s. 344, 347; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 169, 200, 367; II, 142; a.mlf., Saray Teşkilatı, s. 205, 311, 328, 337-338, 421-424; Barkan, Kanunlar, s. 20, 263, 272, 274, 277, 278, 280, 296, 331; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livası, s. 80-86, 199-200, 263-264, 340-342, 397, 413, 444, 488, 491, 508; İsmail H. Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953, s. 65-67; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 212; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1987, s. 118, 158, 207; a.mlf., "Doghandjıé", EI[2] (Fr.), II, 629-630; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Derbend Teşkilâtı, İstanbul 1990, s. 36-37, 54; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 126-127, 170, 209, 293-294; Ahmed Refik [Altınay], "Fatih Devrine Ait Vesikalar", TOEM, VIII-XI/49-62 (1335-37), s. 5, 18-20; Kâmil Su, "Balıkesir'de Hassa Doğancılarına Dair Belgeler", Kaynak Mecmuası, nr. 39, Balıkesir 1936; Ali Rıza Yalgın, "Doğanla Avcılık", Ülkü, III/27, Ankara 1949, s. 29-31; Aleksandr Stoyonovski, "Türk Hakimiyetinde Makedonya'da Hıristiyan Doğancılar", BTTD, IV/21 (1969), s. 24-28; Emel Esin, "Kuşcı. Türk Sanatında Atlı Doğancı İkonografisi Hakkında", STY, VI (1974-75), s. 411-452; Bistra Cvetkova, "La Fauconnerie dans les sancaks de Nicopol et de Vidin aux XVe et XVIe siècles", TD, sy. 32 (1979), s. 795-818; "Doğancıbaşı", TA, XIII, 415-416; "Doğancılar", a.e., XIII, 416; Pakalın, I, 470; "Doğancılık", ABr., VII, 358-359.

Abdülkadir Özcan

DOĞRUL, Ömer Rıza

(1893-1952)

Dinî-İslâmî konulardaki yazıları ve yayınları ile tanınan müellif, gazeteci ve mütercim.

Aslen Burdurlu olup Mısır'a yerleşmiş bir ailenin çocuğu olarak Kahire'de doğdu. Tahsilini Ezher Üniversitesi'nde tamamlayıp Mısır'da gazeteciliğe başladı. Balkan Harbi'nden sonra ve I. Dünya Savaşı sırasında Kahire'de es-Siyâse gazetesinde edebî makaleler yayımladı. Bu arada İstanbul'daki Tasvîr-i Efkâr gazetesinde "Mısır Mektupları" adıyla yazıları çıktı. Sebîlürreşâd'daki ilk makalelerini de Kahire'den gönderdi. Mehmed Âkif'le tanıştığında Kahire'de eş-Şaʿb gazetesine yazı yazıyordu. 1915'te İstanbul'a gitti; İslâm âlemine dair Tasvîr-i Efkâr'da yayımladığı yazılarla Türk basın hayatına girdi. Daha sonra Mehmed Âkif'in kızı Cemîle Hanım'la evlendi. Millî Mücadele yıllarında Tevhîd-i Efkâr'da yazarlıktan gazeteciliğe geçti. Bu sırada Vakit gazetesinde yayımladığı Türkiye-Mısır ilişkileri hakkındaki bazı yazılarından dolayı 1925'te İstiklâl Mahkemesi'nce tutuklandıysa da bir müddet sonra serbest bırakıldı. Bu yıllarda dönemin en değerli dinî yayınlarından olan "Asr-ı Saâdet" serisini tamamladı. 1940'ta Eşref Edip, İsmail Hakkı İzmirli ve Kâmil Miras'la birlikte çıkarmaya başladıkları İslâm-Türk Ansiklopedisi ve bu ansiklopedinin mecmuasında çok sayıda madde ve makale yazdı. 1940-1950 yılları arasında Cumhuriyet gazetesinde günlük siyasî yazılar kaleme aldı, İstanbul Radyosu için İslâm dünyası hakkında siyasî icmaller hazırladı. 1947-1948 yıllarında, yazarları arasında Türk ve İslâm dünyasının önemli isimleri bulunan dinî-fikrî muhtevalı haftalık Selâmet Mecmuası'nı çıkardı. Çok partili hayata geçiş sırasında yayımlanan önemli İslâmî dergilerden biri olan Selâmet Mecmuası'nda ilmî-dinî araştırmalar, İslâm dünyasındaki düşünce hareketleri, İslâm klasikleri gibi konuların yanında özellikle o yıllarda din öğretimiyle ilgili olarak basında ve mecliste yapılan tartışmalara da yer verdi. Din öğretiminin gereğini ortaya koyarak bu konuda kamuoyu oluşmasına büyük ölçüde yardım etti; din hürriyetinin sağlanmasında ve ilkokullara din dersi konulmasında önemli hizmetlerde

bulundu.

Ömer Rıza, 14 Mayıs 1950 seçimlerinde Demokrat Parti'den Konya milletvekili seçildi. Milletvekili iken Cumhuriyet gazetesinde, daha çok Ortadoğu ve İslâm ülkeleri hakkındaki inceleme ve gözlemlerine dayanan "Komşu Memleketlerde Olup Bitenler", "Günün Olayları", "Pakistan Mektupları" ve "Seyahat İntibaları" gibi ana başlıklarla siyasî yazılar yayımladı. Bu makalelerinde Türkiye'yi diğer İslâm ülkelerindeki inkılâp hareketlerinin önderi olarak gösteren yazar, daha o yıllarda dünyadaki Doğu ve Batı bloklarına karşı İslâm cephesi adıyla üçüncü bir cephe oluşturulması fikrini savundu. İslâm ülkeleri arasındaki iş birliği ve Türkiye'nin bu iş birliğindeki rolü üzerinde durarak İslâm birliğinin İslâm ülkelerinin yanlış tutumları yüzünden sağlanamadığını göstermeye çalıştı. Doğu ülkelerinin çeşitli meselelerini ve Türk inkılâbının bu ülkelerde yaptığı yankıları tahlil etti; o ülkeler için kurtuluş çarelerinin neler olabileceğini söyledi, özellikle Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinde müslümanların rolünü ortaya koydu. İslâm ülkelerindeki ilim ve devlet adamı dostlarına, sürekli olarak Türk ve Arap ülkeleri arasındaki dostluğun önemini ve geliştirilmesi gerektiğini anlattı. O dönemde Arapça bilen ve İslâm dünyasını yakından tanıyan Türk gazetecilerinin basın hayatından çekilmiş bulunmaları Ömer Rıza'nın yazılarına ayrı bir değer kazandırmıştır.

Ömer Rıza, Büyük Millet Meclisi Dış İşleri Encümeni'nde de görev almıştı. İslâm ülkeleriyle kurulan ilişkilerde onun bilgisinden istifade edildi. Bu arada Türk-Pakistan Kültür Cemiyeti'ne başkan seçildi. 1951'de Pakistan'da yapılan İslâm Kongresi'ne katıldı. Hayatını kalemiyle kazanan nâdir yazarlardan biri olan Ömer Rıza, uzun süren bir hastalık döneminden sonra 13 Mart 1952'de İstanbul'da öldü; mezarı Edirnekapı Şehitliği'ndedir.

Devrinin Türk aydınları arasında taassuba düşmeden İslâm dinini etraflıca inceleyen ve bu incelemelerini çeşitli eserleriyle halka ulaştıran Ömer Rıza, başta Türkiye olmak üzere dünyadaki müslümanların çeşitli siyasî ve sosyal problemleriyle yakından ilgilenmiş, bunların kurtuluş davasını samimiyetle benimseyerek kalemini sonuna kadar bu çizgide kullanmıştır. Bilhassa Hindistan Millî Mücadelesi içinde Hint müslümanlarının rolünü çok iyi anlamış, takdir etmiş ve bu mücadeleleri çeşitli yazılarıyla Türk halkına da

anlatmıştır. Ayrıca Türkiye'nin diğer müslüman ülkelerle olan iktisadî, siyasî ve içtimaî münasebetlerinin gelişmesi için ömrü boyunca büyük gayret göstermiştir.

Ömer Rıza Doğrul, bu hizmetlerine rağmen dinî çevrelerce iki bakımdan tenkit edilmekten kurtulamamıştır. Bunlardan başta geleni 1926 yılında girdiği anlaşılan masonluk, diğeri ise Kadıyânî fikirleri yaydığı şeklindeki ithamlardır. Esas şöhretini yaptığı yıllarda biraz da locaların kapalı oluşu sebebiyle pek bilinmeyen masonluğu daha sonra muarızları tarafından sık sık gündeme getirilmiştir. Özellikle Tanrı Buyruğu'nu yayımladığı yıllarda (1943-1947) her iki bakımdan da tenkit edildiği görülmektedir. Fakat onun dinî-millî faaliyet ve eserlerinde masonluğa dair izlerin tesbit edilebilir şekilde aksettiğini söylemek mümkün değildir. Onun "Ana Davalarımız Ana Prensiplerimiz" adıyla Kültür Muhipleri Mahfili'nde verdiği konferansın basılı metninde (İstanbul 1949) masonluğu ahlâkî bir müessese olarak gördüğünü, her masonun bir din sahibi olması gerektiğini, milleti ahlâkî düşüşten bu cemiyetin kurtaracağını iddia etmesi masonluğa bakış açısını göstermektedir. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinden başlayarak 1950'li yıllara gelinceye kadar dine, dindarlığa ve özellikle İslâm'a karşı yapılan saldırılara hemen her fırsatta ve devamlı olarak karşı koyması gibi başarılı hizmetlerinin yanında masonluğunun pasif kaldığını belirtmek gerekir.

Kadıyânîlik konusundaki ithamlara gelince, bu durum daha çok, Peygamberimiz Aleyhisselâm ve Kur'andan İktibaslar adıyla tercüme ettiği eserlerin müellifi Mevlânâ Muhammed Ali'nin klasik anlayışı zorlayan aşırı akılcı görüşlerine Tanrı Buyruğu'nda yer vermesinden kaynaklanmıştır. Ancak bu noktada yapılan ithamlara, Muhammed Ali'nin başlangıçta Kadıyânîlik hareketinin lideri Gulâm Ahmed'in yanında yer almakla birlikte daha sonra İslâm akîdesini zedeleyici ifade ve tutumları yüzünden onun cemaatinden ayrılarak İslâm'a hizmet için müstakil şekilde çalıştığını ve Kadıyânî değil Ehl-i sünnet akîdesine sahip olduğunu ifade ettiğini belirterek cevap vermiştir ("Kadıyanilikten Teberrî Ediyoruz", Sebîlürreşâd, III/74 [Mart 1950], s. 374-378). Cevabında ayrıca, onunla ittifak halinde olduğu noktaların yanında ihtilâf ettiği meselelerin de mevcut olduğunu söylemiştir. Bugünkü bilgilere göre de Muhammed Ali, aşırı ve yanlış fikirleri yüzünden Gulâm Ahmed'den ayrılan ve İslâm'ın savunulması ve yayılması için bütün gücüyle çalışan Lahor grubunun kurucusu, velûd bir

ilim adamı ve önemli bir yazardır (Fığlalı, s. 93-97).

Hayatının son yıllarında bir yayımcı olarak da faaliyet gösteren Ömer Rıza Doğrul'un bu hüviyetini haftalık olarak neşrettiği Selâmet Mecmuası ortaya koyar. 23 Mayıs 1947'de neşir hayatına giren bu mecmua 17 Eylül 1948'den sonra yayımlanmamış, 12 Ocak 1949'dan itibaren Yeni Selâmet (nr. 69-1) adıyla tekrar çıkarılmıştır. 2 Kasım 1949'a kadar devam eden bu ikinci devre 104. sayı ile IV. cildini tamamlamıştır (nr. 104-36). Dergide dinî, fikrî, felsefî, ilmî, edebî ve tarihî yazı ve araştırmaların yanında "İslâm Âleminin Davaları" ve "Okurların Suallerine Cevaplar" başlıklı bölümler ayrı bir önem taşımaktadır. Ömer Rıza Doğrul, Ahmed Hamdi Akseki, Rıza Nafiz Taner, Mûsâ Cârullah, Ahmet Halit Yaşaroğlu gibi yerli yazarlar yanında, tefrika edilen eserleri ve yazılarıyla Ezher Rektörü Mustafa Abdürrâzık Paşa, A. Cressy Morrison, Muhammed İkbal, Tâhâ Hüseyin, Zeki Ali, John Kingley Birge gibi yabancılar da mecmuanın yazı kadrosunda yer alan başlıca isimlerdir.

Eserleri. Telif ve tercüme birçok eseri bulunan, yaptığı ilâve ve genişletmelerle yarı telif haline getirdiği tercümeleriyle tanınan Ömer Rıza Doğrul'un başlıca eserleri şunlardır:

A) Telif Eserleri. 1. Kur'an Nedir (İstanbul 1345/1927). Avrupalı ve Amerikalı ünlü yazar ve düşünürlerin Kur'ân-ı Kerîm'in önemi hakkında ortaya koydukları görüşlerden, Kur'an'da yer alan akaid ve ahlâk esaslarından, Doğu ve Batı dilleriyle Türkçe'deki Kur'an tercümelerinden bahsetmektedir. 2. Müslümanlık Nedir (İstanbul 1933). Müslümanlığın esaslarını 155 soru ve cevap şeklinde açıklayan bir kitaptır. 3. "Mehmed Âkif, Şahsı ve Aile Hayatı". Eşref Edip'in Mehmed Âkif, Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1938) adlı kitabının içinde yer alan bir bölüm olup (s. 424-468) ancak üçte birlik kısmının ilk cilt olarak yayımlandığı eserin ikinci baskısında (İstanbul 1962) yoktur. 4. Tanrı Buyruğu*: Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsiri (İstanbul 1943, 1947, 1955, 1980). Eser "Birinci Ayırım" ve "İkinci Ayırım" adıyla iki kısımdan meydana gelmiştir. Birinci ayırım "Kur'an'ın Tertip ve Taksimi", "Dinin Esasları", "İslâm'ın Amelî Esasları", "Kur'an'daki Peygamberler" ve "Kur'an Aleyhindeki İsnatların Değeri" bölümlerinden oluşan ve İslâm diniyle onun esas kaynağı olan Kur'an'ı ana hatlarıyla tanıtan 200 sayfa hacminde bir giriştir. İkinci ayırım

ise “Kur’ân-ı Kerîm’in Tercüme ve Tefsiri” alt başlığını taşıyan, Hâfız Osman hattıyla yazılmış Kur’an metninin de bulunduğu asıl tercüme (meâl) ve tefsir bölümüdür. Dili bakımından devrine kadar yapılan tercüme çalışmaları içinde en başarılısı olmakla haklı bir ün kazanan eserin, 1980 yılında A. Muhtar Büyükçınar ve Mustafa Uzun tarafından hazırlanan son baskısında Kur’ân-ı Kerîm’in metni yer almamış, tercümelerle tefsir mahiyetindeki dipnotlarda bazı eksiklerle, ilk baskısının yapıldığı yıllardaki siyasî ve içtimaî şartların da etkili olduğu, daha çok akılcı ve maddî izahlar şeklinde ortaya çıkan hatalı taraflar ve yanıltıcı yönlendirmeler düzeltilmiştir. Tercümenin neşredildiği yıllarda Ömer Rıza’nın masonluğu da zikredilerek çeşitli yayın organlarında eser hakkında ileri sürülen iddialar (bk. Sebîlürreşâd, III/72 [Şubat 1950], s. 339-341) mütercim tarafından reddedilmiştir (bk. Sebîlürreşâd, III/ 74 [Mart 1950], s. 374-378). 5. Kanlı Gömlek (İstanbul 1944). Adını, Hz. Osman’ın

şehid edildikten sonra Şam sokaklarında dolaştırılan kanlı gömleğinden almıştır. İslâm tarihinde Hz. Osman’ın şehâdetiyle neticelenen ilk fitnenin hazırlayıcısı olarak kabul edilen yahudi asıllı Abdullah b. Sebe ile arkadaşlarının gizli bir cemiyet kurup bu işi gerçekleştirmek için nasıl çalıştıklarını ve Hakem Vak‘ası’ndan sonra Hz. Ali’ye karşı çıkarak Hâricîlik hareketini başlatmalarını “ana kaynakların kaydettiği tarihî vak‘alara tam sadakat dairesinde” romanlaştırarak anlatan bir eserdir. 6. Ekber: Bir Türk Dâhisi (İstanbul 1944). Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah’ın hayatını anlatan bir eserdir. 7. Cennet Fedaileri: İslâm Tarihinde Gizli ve Yıkıcı Teşekküller (İstanbul 1945). İki bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde Meymûn el-Kaddâh’ın (ö. 170/786) çocukları ile Karmatîler’in ve İsmâilîler’in İslâm’a yaptığı kötülükler ele alınmakta, tarihî bir roman mahiyetindeki ikinci bölümde ise İslâm kumandanı Zeydûn tarafından Hasan Sabbâh’ın fedaileriyle sahte cennetinin ortadan kaldırılması anlatılmaktadır. 8. İslâmın Özü ve Kur’an’ın Ruhu (İstanbul 1946). Allah ve insan, cemiyet hayatı, iman ve adalet, düşmanlık, mesuliyet, peygamberler ve ümmetler, insanlığın karşılaştığı tehlikeler gibi çeşitli konulardaki âyetlerin tercümesinden meydana gelir. 9. Yeryüzündeki Dinler Tarihi (İstanbul 1947, 1958). Beşerî dinlerden başlayarak ilâhî dinlere ve İslâmiyet’e kadar bütün dünya dinlerine, peygamberlerine, ibadet ve muâmelât anlayışlarına yer verilen, her biri “kitap” adıyla ayrılmış sekiz bölümlük eserde sırasıyla Kelt, Bâbil, Mısır, Yunan, Roma, Hindû, Buda,

Konfüçyüs, Tao ve Zerdüşt dinleriyle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet geniş halk kitlelerinin anlayacağı bir şekilde anlatılmaktadır. 10. İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf (İstanbul 1948). İslâm'da mânevî hayatla büyük mutasavvıflar ve tarikatlar incelenmiştir. 11. Hazreti Râbiatü'l-Adeviyye (İstanbul 1976). Ünlü kadın velîlerden Râbia el-Adeviyye'nin hayatını ve kişiliğini çeşitli kaynaklara dayanarak inceleyen bir eserdir.

B) Tercümeleri. 1. Rûh-ı İslâm: Müslümanlığın ve İslâm Mefkûrelerinin Târîh-i Tekâmülü (İstanbul 1340-1342, 1979). Hindistan ulemâsından Seyyid Emîr Ali'nin eserinin İngilizce ikinci baskısından tercümedir. Kitapta Müslümanlığın yayılmasının tarihî gelişmesi ve kısa bir zamanda bunu temin eden âmiller üzerinde durulurken Hz. Peygamber'in seciye ve vasıfları da ana hatlarıyla anlatılmaktadır. 2. Peygamberimiz Aleyhisselâm (İstanbul 1341-1342). Hindistanlı yazar Muhammed Ali'nin Sîret-i Seniyye adlı eserinin bazı notlarla tercümesidir. 3. İslâmiyet ve Hükümet (Ali Abdürrâzık'tan, İstanbul 1346/1927). Din, devlet, hilâfet, saltanat ve siyaset hakkında çeşitli incelemelerden meydana gelmektedir. 4. İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet (I-V, İstanbul 1928). İlk iki cildini Mevlânâ Şiblî'nin (Şiblî Nu'mânî, ö. 1914), son iki cildini talebesi Süleyman Nedvî'nin (ö. 1953) kaleme aldığı Sîretü'n-nebî adlı eserin tercümesidir. Hindistanlı istiklâl mücahidlerinden yakın arkadaşı olan Zafer Hasan Han'ın, Amerika'da basılmak üzere hazırladığı İngilizce tercümesinden yer yer ilâvelerle hazırlanan eserin I. cildi Peygamberimizin Sîreti, II. cildi Peygamberimizin Risâleti ve Şahsiyeti, III ve IV. ciltleri Peygamberimizin Rûhânî Hayatı alt başlıklarıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Ömer Rıza, Süleyman Nedvî'nin Hz. Âişe hakkındaki eserini, İslâm Tarihi Asr-ı Saâdet: Hazreti Âişe adıyla tercüme ederek seriyi beş cilt olarak tamamlamıştır. Müellifin İslâm Tarihi: Sadr-ı İslâm (VI-IX, İstanbul 1928) adıyla neşrettiği Asr-ı Saâdet'in ikinci serisinin VI. cildi Hz. Ebû Bekir'e ayrılmış olup kendisi tarafından yazılmıştır. Hz. Ömer'e dair VII. cilt ise Ömer Rıza'nın evvelce Mevlânâ Şiblî'den tercüme ederek önce 1926 yılında, daha sonra gözden geçirerek 1927'de yeniden yayımladığı eserdir. Serinin yine Ömer Rıza tarafından telif edilerek bir arada basılan VIII ve IX. ciltleri Hz. Osman ve Hz. Ali'ye ayrılmıştır. X. cilt ise daha sonra yeni yazıyla ve İlk İhtilâf ve İhtilâller alt başlığıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1935). Bu ciltte Hulefâ-yi Râşidîn devrinde ortaya çıkan ihtilâflar ele alındığı için eser, her biri bir halifeye ait olmak üzere dört bölümden meydana gelmiştir. Halk arasında Asr-ı Saâdet

adıyla anılan ve yayımlandıkları tarihten başlayarak günümüze kadar büyük ilgi gören bu seri, yakın tarihimizde Ahmed Cevdet Paşa'nın Kısas-ı Enbiyâ'sından sonra gerek muhteva gerekse ifade açısından bu konudaki en başarılı eser olma vasfını kazanmıştır. Son devirde İslâm dini ile bu dinin peygamberi ve halifeleri hakkında, daha çok L. Caetani gibi yabancı yazarlarla onların tesirinde kalanların isnat ve iftiraları sonucunda, ülkemizde de yayılan yanlış ve kasıtlı fikirleri tashih etmek bakımından bu eserlerin büyük hizmeti olmuş, yayımlandıkları dönemin dinî ve ilmî çevrelerinde de olumlu yankılar uyandırmıştır (Mehmed Âkif'in bu konudaki değerlendirmesi için bk. Eşref Edip, s. 23-24). 5. Hazreti Muhammed ve Kur'ân-ı Kerîm (John Devonport'tan, İstanbul 1928). Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'i öven ve müdafaa eden bir eserdir. 6. Garbda Müslümanlık Cereyanı (İstanbul 1346/1928). İngiliz Parlamentosu'nda Lordlar Kamarası üyesi olan ve 1914 yılında İslâmiyet'i kabul eden Headly'in Müslümanlığın Hıristiyanlık karşısındaki üstünlüklerini anlattığı eserinin tercümesidir. 7. Türkiye Nasıl Doğdu? (Harold Armstrong'dan, İstanbul 1928). Yazarın, İngiliz yüksek komiserliği ve jandarma müfettişliğinde 1915'te başlayıp Lozan Konferansı'na kadar süren görevleri sırasında bizzat içinde bulunduğu olayları naklettiği bir eserdir. 8. İslâmiyetin Asrîliği ve Avrupa'nın İslâmlaşması (İstanbul 1933). Seyyid Emîr Ali, Bernard Shaw ve Mevlânâ Muhammed Ali'nin yazılarının tercümesinden meydana gelmektedir. 9. Yeryüzünde Din Geriliyor mu, İlerliyor mu? (İstanbul 1933). 1933 Haziranında Londra'da yayımlanan Nash adlı mecmuada Batılı sekiz düşünürün Avrupa, Amerika ve Asya'nın çeşitli ülkelerinde mevcut büyük dinler hakkındaki yazılarının tercümesi olan eserde, ayrıca Ömer Rıza'nın "İslâm Âleminde Din", Eşref Edip'in "Türkiye'de Din" adlı makaleleri de yer

almaktadır. 10. İslâm Medeniyeti Tarihinde Coğrafya ve Ticaret (J. H. Kramers'den, İstanbul 1934). İslâmiyet'in doğuşundan X. yüzyıla kadar müslümanların coğrafya alanındaki hizmetlerini, kara ve deniz ticaretinde Avrupa'dan üstünlüklerini anlatan bir çalışmadır. 11. Kur'an'dan İktibaslar (Muhammed Ali'den, İstanbul 1934). Kur'ân-ı Kerîm'de ailevî, medenî, siyasî ve içtimaî esasları ifade eden âyetlerin tercüme ve açıklamasıdır. 12. İslâm Medeniyeti Tarihinde Fen ve Tıp (Max Mayerhof'tan, İstanbul 1935). 13. Ömer Hayyam (Harold Lamb'dan, İstanbul 1944). Ömer Hayyâm'ın romanlaştırılmış biyografisidir. 14. Hazreti Muhammed Mustafa

(Muhammed Hüseyin Heykel'den, İstanbul 1945). 15. Abu'l-Farac Tarihi (Gregory Ebü'l-Ferec'den [Bar Hebraeus], I-II, Ankara 1945-1950). Ebü'l-Ferec'in yazmış olduğu tarihin, Ernest A. Wallis Budge tarafından Süryânîce'den İngilizce'ye yapılan naklinin bazı açıklamalarla Türk Tarih Kurumu adına yapılan tercümesidir. 16. Dine Dönüş (Henry C. Link'ten, İstanbul 1949). Dinin insan şahsiyetini nasıl geliştirdiğini anlatan bu eser Hıristiyanlık esaslarına göre yazıldığından Ömer Rıza yer yer İslâmî esaslarla karşılaştırmalar ve açıklamalar yapmıştır. Eserin sonuna Dale Carnegie'nin Üzüntüyü Bırak Yaşamaya Bak adlı kitabından bir bölümle Amerika'da papaz okullarının işleyişi üzerine bir metin eklenmiştir. 17. İslâm Tarihinde İlk Melâmet (İstanbul 1950). Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin, Ebü'l-Alâ el-Afîfî tarafından neşredilen er-Risâletü'l-Melâmetiyye adlı eserinin bazı ilâve ve açıklamalarla tercümesidir. 18. Müslümanlıkta Hac Farizası (Farizanın Hikmeti ve İçyüzü) (Diplomat H. A'dan, İstanbul 1939).

C) Yayıma Hazırladığı Eserler. 1. İslâm Ahlâkının Esasları (Babanzâde Ahmed Naim, İstanbul 1945). Ahmed Naim'in, daha önce Sebîlürreşâd'da tefrika edilen eserinin bazı notlar ilâvesiyle yapılan sadeleştirilmiş neşridir. Eserin başına, Ahmed Naim'in Osman Nuri Ergin tarafından kaleme alınan biyografisi ilâve edilmiştir. 2. Kur'ân-ı Kerîm'den Âyetler (Mehmed Âkif Ersoy, İstanbul 1944). Mehmed Âkif'in bazı âyetleri tefsir mahiyetinde Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd mecmualarında yayımladığı makalelerinin derlenmesi suretiyle meydana getirilmiştir. Kitabın ikinci bölümünde Mehmed Âkif'in Millî Mücadele yıllarında verdiği vaazlar da yer almaktadır. 3. Safahat (Mehmed Âkif, İstanbul 1944). Eseri, başına şairin hayatı, eserleri, edebî, beşerî ve fikrî hüviyeti hakkında bilgi veren bir giriş, sonuna da indeks ve lugatçe ekleyerek yeni harflerle neşretmiştir.

Ömer Rıza Doğrul'un bunlardan başka tarihî ve edebî eserlerle romanlardan ibaret birçok tercümesi daha vardır. Beydebâ'dan Kelîle ve Dimne (İstanbul 1941), Valmiki'den Ramayana (İstanbul 1942), Halil Cibran'ın Nebî adlı eserinden Hak Erenler (İstanbul 1946), Herodot, Beydebâ ve Mevlânâ'dan derlenen Dost Görünen Düşman (İstanbul 1947) gibi tercümelerinin yanında Gobi Çöllerinde (Sven Hedin'den, İstanbul 1933), İspanya'da Engizisyon (Clement Wood'dan, İstanbul 1938), Marko Polo'nun Sergüzeştleri (Charles Finger'dan, İstanbul 1938), Tarihin Meşhur Kadınları

(Markum Leo'dan, İstanbul 1939), Lord Nelson ve Leydi Hamilton'un Büyük Aşkı (Markum Leo'dan, İstanbul 1939), Borjiyaların Cinayeti (Alexandre Dumas'dan, İstanbul 1939), Büyük Katerina ve Âşıkları (Markum Leo'dan, İstanbul 1939), Hayat Kırkında Başlar (Walter Pitkin'den, İstanbul 1939), Şahika (A. J. Cronin'den, İstanbul 1941), Şark Rüzgârı Garp Rüzgârı (Pearl S. Buck'tan, İstanbul 1941), Yağmurlar Gelince (Louis Bromfield'den, İstanbul 1942), Canavar Tohumu (Pearl S. Buck'tan, İstanbul 1943), Karanlık ve Aydınlık (Florence L. Barclay'dan, İstanbul 1943), Timur Devrinde Kadis'ten Semerkant'a (Klaviyo'dan, İstanbul, ts.), Uçurum (Corelli'den, İstanbul, ts.), Gövde Değiştiren Kafalar (Thomas Mann'dan, İstanbul 1945), Bir İzdivacın Portresi (Pearl S. Buck'tan, İstanbul 1946) gibi eserler, tercümelerinin çeşitliliğini göstermektedir.

Ayrıca Herbert N. Casson'dan Hayatta İlerle ve İlerlet (İstanbul 1940), İnsanları İdare Etme Sanatı (İstanbul 1941), Parlak Bir İstikbal Nasıl Kazanılır (İstanbul 1942), Para Kazanmak ve Kullanmak Sanatı (İstanbul 1950); W. E. Sargent'ten Evlilik Hayatında Daha Bahtiyar Olmanın Yolu (İstanbul, ts., 1976); Dale Carnegie'den Dost Kazanmak ve İnsanlar Üzerinde Tesir Yapmak (İstanbul 1938), Söz Söylemek ve İş Başarmak Sanatı (İstanbul 1939), Meşhur Adamların Meçhul Tarafları (İstanbul 1940), Üzüntüsüz Yaşamak Sanatı (Üzüntüyü Bırak Yaşamağa Bak, İstanbul 1948) adlarıyla halk için hazırlanmış Amerika ve Avrupa'da satış rekorları kıran (best-seller) bazı eserlerin tercümesi de ona aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Eşref Edip [Fergan], Mehmed Âkif: Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları, İstanbul 1938, s. 21-24, 423-468; Mithat Cemal [Kuntay], Mehmed Âkif, İstanbul 1939, tür.yer.; Türk Maarif Tarihi, s. 966; Büyük Millet Meclisi Albümü: 23 Nisan 1920-14 Ekim 1973 (haz. Kâzım Öztürk), Ankara 1973, s. 297; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1984, s. 417; Ethem Ruhi Fığlalı, Kadiyanilik: Ahmediyye Mezhebi, İzmir 1986, s. 93-97; Salih Akdemir, Cumhuriyet Dönemi Kur'an

Tercümeleri, Ankara 1989, s. 44-48; Tâhiru'lMevlevî (Olgun), Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemeleri (haz. Sadık Albayrak), İstanbul 1990, s. 276, 407; Zafer Hasan, "Ö. Rıza ve Hizmetleri", Cumhuriyet, İstanbul 14 Mart 1952; Hilmi Ziya Ülken, "Ömer Rıza Doğrul", Yeni Sabah, XIII/5044, İstanbul 17 Mart 1952; R. Ekrem Koçu, "Doğrul, Ömer Rıza", İst.A, IX, 4651-4653.

Mustafa Uzun

DOĞRULUK

(bk. SIDK).

DOĞU HİNDİSTAN ŞİRKETİ

(bk. HOLLANDA DOĞU HİNDİSTAN ŞİRKETİ; İNGİLİZ DOĞU HİNDİSTAN ŞİRKETİ).

DOĞU TÜRKİSTAN

(bk. TÜRKİSTAN).

DOĞUBAYAZIT

Ağrı iline bağlı ilçe merkezi.

Ağrı dağının güneybatısında, Aras ırmağının kollarından olan Zenkimar suyuna kavuşan Sarısu çevresinde gelişen düzlükte denizden 1600 m. yükseklikte kurulmuştur. Doğu Karadeniz kıyılarının önemli limanı olan Trabzon'u Erzurum üzerinden Tebriz'e bağlayan ticaret yolunun üzerinde ve bu yolun Türkiye sınırını terkettiği Gürbulak kapısına 36 km. mesafede bulunur. Doğubayazıt Türkiye'den İran'a giden yol üzerindeki son durağı teşkil eder. Bu sebepten eskiden beri bir gümrük merkezi ve müstahkem mevki olarak büyük rol oynamıştır. Zira burası, tarih boyunca Anadolu'ya doğudan sokulmak isteyen istilâcı ordulara karşı ilk hedefi teşkil eden bir kale olduğu gibi aksi doğrultudaki askerî hareketler için de çok önemli bir üs teşkil etmiştir.

Doğubayazıt günümüzdeki yerinde Cumhuriyet'ten sonra kurulmuş yeni bir şehirdir. Eski merkez ise bugünkü Doğubayazıt'ın 8 km. kadar güneydoğusunda, ovaya ve bugünkü şehre yüksekten

bakan ve deniz seviyesinden 1810-1930 m. yükseklikte bulunan yerde kurulmuştu. Bu noktadaki bilinen en eski yerleşmenin Urartular'a ait olduğu ve günümüzde İshak Paşa Külliyesi'nin işgal ettiği mevkide Urartular'ın önemli kalelerinden birinin bulunduğu tesbit edilmiştir (Dietrich Huff, s. 58-86). Bu kale Urartular'dan sonra sırasıyla Asurlular'ın, Medler'in ve Persler'in eline geçmiş, daha sonra da Roma ve Bizans dönemlerini yaşamıştır. Bizans dönemi içinde yöreye müslüman Araplar'ın akınları başladı. Halife Hz. Osman zamanında Aras havzasına yönelen akınlar sırasında Bayazıt ve çevresi de müslümanların eline geçti ve müslümanlarla Bizans idaresindeki Bagratiler arasında birkaç defa el değiştirdi. Daha sonra, 890-929 yılları arasında Azerbaycan'da hüküm sürmüş olan Türk asıllı Sacoğulları ailesinden Ebü'l-Kāsım Yûsuf, o zamanlar adı Dariunk olan (Yıldız, s. 47) Doğubayazıt'ı Bagratiler'den aldı. XI. yüzyılın ilk yarısında Selçuklular'ın yöreye akınları başladı ve Malazgirt Zaferi'nden önce Kars'ın fethiyle (1064) sonuçlanan Türkmen

akınlarında Doğubayazıt çevresi de Selçuklular'ın eline geçti. Bayazıt XIII. yüzyılda Moğol istilâsına uğradı. XIV. yüzyılın sonlarına doğru yöreye hâkim olan Celâyirliler Bayazıt Kalesi'ne de sahip oldular. Hemen hemen bütün yeni araştırmalar, şehrin ve kalenin isminin Celâyirli hükümdarı olan Sultan Ahmed Celâyir'in (1382-1410) kardeşi Bayezid'den geldiğinde birleşmektedirler. Bayazıt Celâyirliler'den sonra Karakoyunlu Beyi Kara Mehmed'in elinde bulunan önemli kalelerden birini teşkil ediyordu ve o dönemde buraya Aydın Kalesi de deniliyordu (Sümer, s. 49). 1386-1387 yıllarında Doğu Anadolu'ya saldıran Timur bu önemli kaleyi de ele geçirdi. Timur'un işgalinden sonra da Akkoyunlu sınırlarının içine girdi. Fakat kale, XIV. yüzyılın ikinci yarısında Doğu Anadolu'ya hâkim olan iki Türkmen beyliği Akkoyunlular'la Karakoyunlular arasında zaman zaman el değiştirdi. Karakoyunlu Hükümdarı Kara Yûsuf'un (1389-1410) değerli eşyalarını Bayazıt Kalesi'nde muhafaza etmesi (Sümer, s. 120) buraya verilen önemi gösterir.

Kara Yûsuf'un ölümünden sonra oğlu İspend Bayazıt Kalesi'ndeki hazineye el koydu. Ancak kale Timur'un oğlu Şâhruh Mirza tarafından kuşatıldı ve zaptedildi. XV. yüzyılın sonlarına doğru Safevîler'in eline geçen Bayazıt, 1514'te Yavuz Sultan Selim tarafından Osmanlı topraklarına katıldı. Osmanlı idarî teşkilâtında önceleri Van eyaletine bağlı bir sancak merkezi iken daha sonra Erzurum eyaletine bağlanmıştır. Şehrin Osmanlı-İran sınırının çok yakınında bulunması bir kale şehri olarak önemini arttırmış ve zaman zaman ortaya çıkan Osmanlı-İran sınır anlaşmazlıklarında adı devamlı gündemde kalan sınır şehirlerinden biri olmuştur. Nitekim 1554 yılında yapılan Nahcıvan seferinde Bayazıt önemli bir üs hizmetini gördü.

XVII. yüzyılda Bayazıt'ın merkez olduğu sancağın "ocaklık" olarak idare edildiği anlaşılmaktadır (Kâtib Çelebi, s. 417-422).

1700-1784 yılları arasında Bayazıt sancağını kontrolleri altında tutan Çıldıroğulları'ndan İshak Paşa zamanında başlayıp torunu İshak Paşa zamanında tamamlanan bir seri imar hareketi Doğubayazıt'ı mâmur ve bakımlı bir hale koymuş, bugün şehrin bir sembolü haline gelmiş olan İshak Paşa Külliyesi de bu dönemde yapılmıştır.

Bayazıt Osmanlı Devleti'nin kuvvetli olduğu dönemlerde bir sınır şehri olmasının zararlarını hissetmezken imparatorluğun zayıfladığı dönemlerde bu durumundan zarar görmeye başlamış ve XIX. yüzyıldan itibaren doğudan gelen istilâlarda daima ilk hedefi teşkil etmiştir. Meselâ 15 Ekim 1821'de İranlılar bazı sınır olaylarını bahane ederek Doğu Anadolu'nun bir kısım merkezlerine hücum ederken en başta Bayazıt'ı işgal ettiler, fakat kısa bir süre sonra başlayan kolera salgını yüzünden bu teşebbüslerinden vazgeçtiler.

XIX. yüzyılda İranlılar'dan başka Ruslar'ın da üç defa tekrarlanan istilâlarında Doğubayazıt ilk işgale uğrayan yerlerden biri oldu. Bu işgallerden birincisi 1828 yılındaki Osmanlı-Rus harbinin başlarında meydana geldi ve bu savaşta Bayazıt'taki nüfusun bir kısmı Revan ve Gümrü'ye sürüldü. Doğubayazıt 1829 Edirne Antlaşması ile geri alındı. Aynı yüzyılın ortalarındaki Osmanlı-Rus savaşında da (1854-1856) Ruslar Bayazıt'a saldırdılar; şehri yağma ederek yakıp yıktılar ve Doğu Anadolu'nun başka yerlerine doğru ilerlediler. 29 Temmuz 1854'te işgale uğrayan (Kırzıoğlu, s. 86) Bayazıt'taki Türk kuvvetleri Bargiri'ye (bugün Muradiye) doğru çekildiler. Bu felâket yakın tarihimizde "Bayazıt bozgunu" olarak bilinmektedir. Bu savaşın sonunda 30 Mart 1856 tarihinde imzalanan Paris Antlaşması'nın ilgili maddesiyle Doğubayazıt Osmanlı Devleti'ne geri verildi. Doksanüç Harbi'nde (1877-1878) Ruslar ilk planda göz diktikleri yer olan Erzurum'a ulaşmak için Bayazıt'ın da elde edilmesini gerekli görüyorlardı. Bu sebeple General Hugossof kumandasındaki Rus birlikleri 30 Nisan 1877 tarihinde Doğubayazıt'ı ele geçirdi. Savaş sonunda 3 Mart 1878'de imzalanan Ayastefanos Antlaşması'nın 19. maddesi uyarınca Osmanlı Devleti savaş tazminatı karşılığı olarak Batum, Kars, Ardahan ve Eleşkirt'le birlikte Bayazıt'ı da Ruslar'a terketti. Ancak Rusya ile İngiltere arasında 30 Mayıs 1878'de yapılan bir gizli antlaşma ile Bayazıt'ın Türkler'e iadesi söz konusu edilerek Ayastefanos Antlaşması'nın tâdili ele alındı (Karal, Osmanlı Tarihi, VIII, 70). Nitekim aynı yılın 13 Temmuzunda imzalanan Berlin Antlaşması'nın 60. maddesiyle şehrin Osmanlı Devleti'ne iadesi kesinleşti.

XIX. yüzyılda dört defa işgale uğrayıp harap olmasına rağmen Bayazıt'ın, bu asırda şehri ziyaret eden Chantre Barry ve Brant gibi seyyahlar

tarafından (İA, II, 368) cazip manzarası ve birer sanat şaheseri olan değerli eserlerinden sitayişkâr bir şekilde söz edilmektedir.

Revan ve çevresinin sıtmalıları, buranın kışları soğuk, yazları serin geçen sağlam havası ile şifa bulmak için Bayazıt'a gelirlerdi. XIX. yüzyılın başlarında Erzurum eyaletinin bir sancağına merkez olan Bayazıt, Tanzimat'tan sonra eyalet sisteminden vilâyet sistemine geçildiğinde de Erzurum vilâyetine bağlı sancaklardan birinin merkezi oldu.

I. Dünya Savaşı'nın başlarında 31 Ekim 1914'te Ruslar Bayazıt'ın kuzeyinden Türkiye topraklarına girerek ilk önce bu şehre saldırdılar. Savaşın Osmanlılar için fiilen başlaması Ruslar'ın bu beldeye saldırısı ile oldu. Savaşın sonlarına doğru Rus kuvvetleri çekildiği sırada Bayazıt bir süre de Ermeni çeteleri tarafından işgal edildi. Nihayet 14 Nisan 1918'de kesin olarak kurtarıldı. İşgal sırasında Ruslar kendi topraklarından buraya kadar uzanan bir demiryolu hattı döşemişlerdi, fakat bu hat daha sonra söküldü.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında sancaklar vilâyet haline dönüştürülünce Bayazıt da aynı adlı bir vilâyetin merkezi oldu. 1927'de bu ilin merkezi Karaköse'ye nakledildi, Bayazıt ise ilçe merkezi haline getirildi. 1927 sayımında 3930 olan nüfusu bu değişiklik sebebiyle 1935'te 1860'a düştü. Bayazıt adı da 1935'te Doğubayazıt olarak değiştirildi. Ana yollara göre sapa bir yerde bulunması, Doğubayazıt'ın asırlardır bulunduğu yeri terkederek ova üzerinde eskiden İstasyon denilen Sarıova mevkiine taşınmasına sebep oldu. 1938 yılından itibaren Doğubayazıt bu yeni yerinde ve düzlükte gelişti. Eski Bayazıt ise gitgide tenhalaştı ve sönükleşti. Doğubayazıt'ın 1940'ta 5483 olan nüfusu önceleri yavaş, sonra daha hızlı şekilde artarak 1960'ta 7047'yi, 1970'te 13.373'ü, 1980'de 23.513'ü, 1990'da ise 35.213'ü buldu. Son yıllardaki nüfus artışında askerî birlikler de önemli rol oynadı. Doğubayazıt şimdiye kadar sadece İran'dan gelen doğu-batı doğrultulu yol üzerinde önemli bir ticaret ve konaklama merkezi durumundaydı. Ancak yakın tarihlerde bu yolu kesen ve Kars'ı Digor-Tuzluca-Iğdır üzerinden Doğubayazıt'a bağladıktan sonra Çaldıran-Muradiye üzerinden Van'a ulaşan yolun da kaliteli duruma gelmesiyle bu iki yolun kavşağında bir konaklama merkezi oldu. Özellikle yaz aylarında İshak Paşa Külliyesi'ni, Ağrı dağını ve Gürbulak sınır kapısı yakınında

meteor çukuru olarak bilinen, fakat bu özelliği tartışma konusu olan (Yalçınlar, I, 220) çukurluğu görmeye gelen turistler için de bir konaklama yeri durumundadır.

Doğubayazıt'ın merkez olduğu aynı adlı ilçenin merkez bucağından başka Suluçam adlı bir bucağı daha vardır. 2383 km² genişliğindeki Doğubayazıt ilçesinin sınırları içinde 1990 sayımı sonuçlarına göre 89.171 nüfus yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 417-422; Osman Nuri, Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, I, 256; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 291, 340, 341, 342; Danişmend, Kronoloji, IV, 107, 418, 420; Sırrı Erinç, Doğu Anadolu Coğrafyası, İstanbul 1953, s. 88; M. Fahrettin Kırzıoğlu, 1855 Kars Zaferi, İstanbul 1955, s. 85, 86; İsmail Yalçınlar, Strüktüral Morfoloji, İstanbul 1968, I, 220; Karal, Osmanlı Tarihi, VII, 157; VIII, 54, 66, 70, 77; a.mlf., "Zarif Paşa'nın Hatıratı 1816-1862", TTK Belleten, IV/16 (1940), s. 489; Faruk Sümer, Kara Koyunlular, Ankara 1984, s. 49, 80, 117, 120; a.mlf., "Kara-Koyunlular", İA, VI, 295; Feridun Emecen, "Kanunî Sultan Süleyman Devri", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, X, 339, 340; Rifat Uçarol, "1815-1870 Yılları Arasında Osmanlı İmparatorluğu", a.e., XI, 386; Bayram Kodaman, "Osmanlı Siyasi Tarihi (1876-1920)", a.e., XII, 180; Nihat Erim, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuzeydoğu ve Doğu Sınırları", AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi, IX/ 1-2, Ankara 1952, s. 18; Muzaffer Erdoğan, "Onsekizinci Asır Sonlarında Bir Türk San'atkârı, Hassa Başmîmarı: Mehmed Tahir Ağa, Hayatı ve Meslekî Faaliyetleri", TD, VIII/1112 (1956), s. 162; Dietrich Huff, "Das Felsgrab von Eski Doğubeyazıt", Istanbuler Mitteilungen, sy. 18, Tübingen 1968, s. 58-86; Hakkı Dursun Yıldız, "Âzerbaycan'da Hüküm Sürmüş Bir Türk Hânedânı: Sâc Oğulları III: Ebu'l-Kasım Yusuf", TD, sy. 32 (1979), s. 47; Zeki Sönmez, "Bayezid Sancakbeyi Mahmut Paşa'nın Kişiliği ve Erzurum'da Bulunan Türbesi Üzerine Bazı Notlar", Mimarlık Tarihi ve Restorasyon Enstitüsü Bülteni, sy. 13-14, İstanbul 1981, s. 3-12; Hamza

Gündoğdu, “Osmanlı Sarayları Hakkında Bir Deneme ve Doğubeyazıd’da İshak Paşa Sarayı”, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, sy. 14, Erzurum 1986, s. 1-35; Besim Darkot, “Bayezid”, İA, II, 368-369; V. J. Parry, “Bāyazīd”, EI^{2} (Fr.), I, 115.

Metin Tuncel

DOĞUM KONTROLÜ

İlk dönemlerden beri bütün toplumlarda eşlerin çocuk istememeleri gibi ferdî, günümüzde ise bunun yanı sıra nüfus artışını kontrol altında tutmak gibi sosyal sebeplerle doğum kontrolüne başvurulmuştur. Dinlerin olaya bakışı, doğum kontrolünde uygulanan usullere bağlı olarak farklılık göstermektedir. Genellikle hamileliği önleyici tedbirler bir dereceye kadar müsamaha ile karşılanmışsa da ana rahminde teşekkül etmiş çocuğun düşürülmesi şeklindeki bir müdahale tasvip görmemiş, yapılması halinde farklı dinî, sosyal ve hukukî müeyyideler söz konusu olmuştur.

İslâm dininde toplumun temeli olarak kabul edilen aile kurumuna büyük önem verilmiş, bu kurumun korunmasını ve sağlıklı işlemesini temin etme yönünde dinî ve hukukî mahiyette bir dizi tedbir alınmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de insanı huzur ve saadete ulaştıran, onda sevgi ve merhamet duygularını geliştiren karşı cinsin yaratılması Allah'ın varlığının, kullarına lutuf ve ihsanının işareti olarak kabul edilmiş (er-Rûm 30/21), bu sebeple bekârların evlendirilmesi emredilmiş ve ekonomik endişelerle evlilik kurumunun zayıflatılmaması istenmiştir (en-Nûr 24/32). Hz. Peygamber de imkânı olan kimselerin evlenmesini emretmiş (Buhârî, "Nikâh", 2; Müslim, "Nikâh", 1; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 1), eş seçiminde, kocasına sevgiyle bağlanan ve çocuk doğuran kadınların tercih edilmesini tavsiye ederek kıyamet gününde diğer ümmetlere karşı kendisine inananların çokluğuyla övüneceğini belirtmiştir (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 4; Nesâî, "Nikâh", 11). Bu tür naslar, İslâm dininin neslin devamına ve çoğalmaya önem verdiğini ve haklı bir sebep olmaksızın doğum kontrolüne gidilmesini tasvip etmediğini ortaya koymaktadır.

Doğum kontrolü hakkında İslâm hukukunun hükmünü tesbit edebilmek için bu kontrolü sağlayan işlemin hamileliği önlemeye mi, yoksa ana rahminde oluşmuş çocuğu düşürmeye mi yönelik olduğunun bilinmesi gerekir. İslâm hukukçularının çocuğun oluşmasını önlemeye genelde olumlu baktıkları, bunun için alınan tedbirlerin tarafların ve özellikle annenin rızasıyla olması durumunda bir mahzur teşkil etmeyeceğini ifade ettikleri görülmektedir. Bu

konuda en eski ve en yaygın metot, erkeğin menisini dışarı akıtması demek olan azildir. Azlin

Hz. Peygamber tarafından yasaklanmadığı bilinmektedir (Buhârî, "Nikâh", 96; Müslim, "Nikâh", 125-138). Buna dayanarak İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, eşin rızâsının alınması şartıyla azli dinen meşrû bir doğum kontrolü yöntemi kabul ederler. Eşin razı olmaması durumunda Hanefîler ve mezhepteki hâkim görüşe göre Şâfiîler azli mekruh kabul ederken Hanbelîler câiz olmadığını söylerler. Zâhirî hukukçularından İbn Hazm'a göre ise azil haramdır (bk. AZİL).

Azil dışında ilâç almak, vaginaya gebeliği önleyici bir madde koymak, prezervatif kullanmak vb. yollarla da hamileliğin önlenmesi mümkündür. Bütün bunlarda göz önünde bulundurulması gereken husus, kullanılacak usulle annenin sağlığına zarar vermemektir. Aksi halde meydana gelen zararın türüne ve ağırlığına göre doğum kontrolü tenzîhen veya tahrîmen mekruh yahut haram olacaktır. Bugün tıbbın getirdiği imkânlardan biri olarak spiral kullanılması ayrıca değerlendirilmelidir. Spiralin genelde hamileliği önleyici olarak işlev gördüğü bilinmekle beraber zaman zaman döllenmeyi engellemeyip rahimde teşekkül eden cenini dışarı atıcı bir fonksiyon icra ettiği de anlaşılmaktadır. Bu durumda spiral kullanımını, hamileliği önleme grubunda değil çocuk düşürme grubunda değerlendirmek ve dinî hükmünü de ona göre belirlemek gerekir.

Rahime yumurta ulaştıran kanalların bağlanması veya erkeğin kısırlaştırılması çağdaş doğum kontrolü metotlarından bir diğeridir. Bu usuller de hamileliği önleyici etkilere sahiptir ve bu yönüyle öbürleri gibi kısmî bir hoşgörü ile karşılanabilir. Ancak söz konusu yöntemlerden bir kısmının geri dönülmez adımlar olduğu ve kullananlar için değişik açılardan sakıncalar doğurduğu, üstelik genel olarak fıtratı değiştirmek anlamına da gelebileceği göz önünde bulundurulursa zaruret hali dışında bu tür yollara başvurulmamasının İslâm'ın genel prensiplerine daha uygun düştüğü kabul edilmelidir.

Ana rahminde oluşmuş ceninin düşürülmesi şeklindeki doğum kontrolü ise İslâm hukukçuları arasında geniş tartışmalara, özellikle hamileliğin hangi merhalesinde bunun meşrû sayılabileceği konusunda çok farklı fikirlerin

ortaya atılmasına sebep olmuştur. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre hamileliğin hangi döneminde olursa olsun çocuk düşürmek câiz değildir. Bazı hukukçular ise bunu hamileliğin ilk dönemlerinde câiz görmekte ve sözü edilen süreyi âzami 120 günle sınırlandırmaktadırlar. Bu zamanlama, üçüncü kırk günde ana karnındaki çocuğa ruhun üfleneceği ve kaderinin belirleneceğine dair hadise dayanmaktadır (Buhârî, "Bedü'l-halk", 6). Bu süreden önce çocuk düşürmeyi mubah görenler, yaratılışın ancak bu safhada tamamlandığını ve insan olma vasfının elde edildiğini düşünmektedirler. Ancak bugünkü tıbbî bilgiler, insan oluşumunun 120 günden çok önce tamamlandığını ve ceninin rahim içindeki hareketinin anne tarafından hissedildiğini göstermektedir. Buna göre söz konusu dönem içinde çocuk düşürmeyi sakıncasız gören ictihadları yeni bilgiler ışığında tekrar değerlendirmeye tâbi tutmak gerekmektedir. 120 günden sonra çocuk düşürmenin câiz olmadığı noktasında ise İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır (bk. ÇOCUK DÜŞÜRME).

Klasik fıkıh kitaplarında azil veya isteyerek gebeliğe son verme olayının fert planında ele alındığı, kişinin özel şartları değerlendirilerek konuya yaklaşıldığı görülmektedir. Yukarıda kaydedilen görüşler de bu çerçeve içinde değerlendirilmelidir. Dünyada bir toplum politikası olarak doğum kontrolü, nüfus veya aile planlaması çalışmaları yeni olup konunun ilk savunucularından İngiliz Thomas Malthus, 1798'de üretim vasıtalarının sınırlı oluşuna ve nüfusun sürekli artışına dikkat çekmiş, evliliğin geciktirilmesini ve az doğum için çeşitli yollara başvurulmasını teklif etmiştir. Konunun İslâm âlemine yansıması ise daha çok yeni olmakla birlikte İslâm ülkeleri de dahil gelişmekte olan ülkelerin tamamı, aile ve nüfus planlaması yönünde yoğun bir kampanya ve propaganda ile karşı karşıyadır. Öte yandan nüfusun önemli bir güç kaynağı teşkil ettiği günümüzde, gelişmiş Batı ülkelerinin durmuş veya iyice azalmış nüfus artış oranlarını yükseltici tedbir ve teşviklere başvurduğu da bilinmektedir. Konunun bu yönünü de göz önünde bulunduran günümüz İslâm hukukçuları, doğum kontrolü ve nüfus planlamasına fert ve toplum açısından ayrı ayrı yaklaşmakta, bunun bir toplum politikası olarak uygulanmasına genellikle karşı çıkmaktadırlar. Ayrıca İslâm dünyasındaki nüfus planlaması çalışmalarının belli ülkeler tarafından finanse edilişine de dikkat çekmekte ve bunun İslâm âlemini zayıf düşürme maksadı taşıdığı, bu sebeple de nüfus planlaması adı altında organize edilmiş bir doğum

kontrolü hareketinin uzun vadede İslâm âleminin aleyhine bir sonuç doğuracağını söylemektedirler. Mısır’da Muhammed Ebû Zehre Tanzîmü’l-üsre ve tanzîmü’n-nesl, Pakistan’da Mevdûdî Hareketü tahdîdi’n-nesl adlı kitaplarıyla bu fikre karşı çıkan İslâm âlimleri arasında sayılabilir. Konuyla ilgili olarak İslâm âleminde bir hayli eser kaleme alınmış, geniş bir literatür oluşmuştur. Bu hususta yapılan yayınlarda İslâm âlimlerinin genel tavrı, toplum politikası olarak nüfus planlamasının İslâm’ın genel ilke ve amaçlarına uygun düşmediği yönündedir (bk. NÜFUS).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvatta, “Talâk”, 95, 96, 97, 98, 99, 100; Müsned, III, 33, 51, 53; VI, 361, 434; Buhârî, “Nikâh”, 2, 96, “Tevhîd”, 18, “Bedʾü’l-halk”, 6, “ʿItk”, 13; Müslim, “Nikâh”, 1, 125-138, 141, 143; İbn Mâce, “Nikâh”, 30, 61; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 1, 4, 49; Tirmizî, “Nikâh”, 39; Nesâî, “Nikâh”, 11; İbn Hazm, el-Muhallâ, X, 70-71; Gazzâlî, İhyâʾ, II, 51; İbn Kudâme, el-Muġnî, VIII, 132-134; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî), IV, 16, 17; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Sa‘d), XIX, 364-368; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr, III, 400-401; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr (Kahire), III, 175-176; M. Ebû Zehre, Tanzîmü’l-üsre ve tanzîmü’l-nesl, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 98-99; Ramazan el-Bûtî, Mesʾeletü tahdîdi’n-nesl, Dımaşk, ts. (Mektebetü’l-Fârâbî), s. 32-38, 73-82, 87-89; Mevdûdî, İslâm Nazarında Doğum Kontrolü (trc. Ramazan Yıldız), İstanbul 1967; Erwin Gräf, “Die Stellungnahme des Islamischen Rechts zu Geburtenregelung (Tanzīm al-Nasl) und Geburtenbeschränkung (Tahdīd al-Nasl)”, Der Orient in der Forschung (nşr. Wilhelm Hoenerbach), Wiesbaden 1967, s. 209-232; G. H. A. Juynboll, “The Hadīt in the discussion on birth-control”, Actas IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Leiden 1971, s. 373-379; el-Fetâva’l-İslâmiyye min Dâri’l-iftâʾi’l-Mısriyye, Kahire 1401/1981, II, 445-446; Mahmud Şeltût, el-Fetâvâ, Kahire 1403/1983, s. 293-297; Ümmü Gülsüm el-Hatîb, Kadıyyetü tahdîdi’n-nesl fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Riyad 1404/1984, s. 97-181; Ali et-Tantâvî, Fetâvâ (haz. Mücâhid Deyrâniyye), Cidde 1407/1987, s. 167-168; B. F. Musallam, “Contraception Islamic”, Dictionary of the Middle Ages, New York 1989,

III, 574-575; Abdullah b. Abdülmuhsin et-Tarîkī, Tanzîmü’n-nesl ve mevkıfü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye minh, Riyad 1410; Hüseyin Atay, “Kur’ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şerîf’te Aile Planlamasına Ait Bir Tetkik”, İTED, V/1-4 (1973), s. 229-263; Muhammed Ali el-Bâr, “Menʿu’l-haml ve hükmühû fi’l-İslâm”, el-Müslimü’l-muʿâsır, XI/ 42, Beyrut 1404/1985, s. 91-100; Tayyar Altıkulaç, “İslâm ve Doğum Kontrolü”, Diyanet Dergisi, XXIV/1, Ankara 1988, s. 5-36.

Rahmi Yaran

DOHA

(bk. DEVHA).

D’OHSSON, Ignatius Mouradgea

(1740-1807)

Tableau général de l’Empire ottoman adlı eseriyle tanınan İsveç elçisi.

İstanbul Beyoğlu’nda Katolik Ermeni bir ailenin oğlu olarak dünyaya geldi. 1721’de İstanbul’da doğan ve 1787’de İzmir’de ölen babası Johannes Mouradgea’nın adı arşiv kayıtlarında “Ohannes veled-i Muradca” şeklinde geçer. “Muradca” isminin sonunda düşmüş bir “n” harfinin bulunduğu ve kelimenin Ermenice aslının “Muradcan” olduğu tesbit edilmiştir. Bu kayda göre büyük babasının adını aldığı anlaşılmaktadır. Meşhur olduğu d’Ohsson adı ise amcası veya dayısının lakabı olan “tosun” kelimesinin ileride kendisine İsveç kralı tarafından asalet pâyesi verildiğinde aldığı şekle dayanır. Bu durumda onun Osmanlı tebaası olarak adının Muradcan Tosunyan olduğu ortaya çıkmaktadır.

D’Ohsson ilk görevine muhtemelen, İzmir’de 1735’te açılan İsveç Konsolosluğu’nun ilk tercümanlarından olup 1738’den 1777’ye kadar bu görevde bulunan babasının yanında başladı. Ardından 1763’te İstanbul’daki İsveç Elçiliği’nde tercümanlık hizmetine girerek 1768’de burada baştercüman oldu. İstanbul’da iken, özellikle Fransiskan ve Dominikan papazları tarafından sürdürülen Batı eğitim tarzından, buradaki aydın zümrelerin sağladığı imkânlardan istifade etti ve iyi bir eğitim gördü. Tercümanlık hizmeti yanında Doğu dillerini ve tarihini Avrupaî metotlarla yakından incelemeye başladı. İslâm dünyasının tarih ve medeniyetine karşı büyük bir ilgi duyarak bu konuda orijinal malzemeler ve birinci elden kaynaklar üzerinde çalışmalarını sürdürdü. Bilhassa II. Selim’le ilgili bir eser yazmayı planladıysa da bu arzusundan İsveç elçisi Ulric de Celsing’in telkinleriyle vazgeçti ve elçinin tavsiyesiyle, Osmanlı Devleti’nin bütününü sergileyecek ve ilerideki büyük eserinin çerçevesini oluşturacak olan konulara yöneldi. Yirmi iki yıl boyunca malzeme toplayan ve Osmanlı ulemâ ve ricâlinden isimlerini vermediği iki kişinin devletin hukukî yapı ve teşkilâtıyla ilgili konularda kendisine çok yardımcı olduklarını belirten d’Ohsson 1784’te Fransa’ya gitti. 1784-1792 yılları arasında Avrupa’da

kaldı ve çoğunlukla Fransa'da oturdu. Paris'te Male Dupan'ın ve bir Fransız rahibinin yardımlarıyla beraberinde getirdiği malzemeleri tasnif etti; ayrıca çalışmalarını bazan Venedik'teki St. Lazar Mehitaryan Manastırı'nda sürdürerek burada H. Mikael Çamcıyan ve H. Gugas İnciciyan gibi kişilerden faydalandı.

Bu arada diplomatlık mesleğinde de ilerleyen d'Ohsson, 1775'te İsveç kralından "kralın mahremi esrârı ve sır kâtibi" unvanlarını aldı ve 1783 tarihli İsveç-Osmanlı Ticaret ve Dostluk Antlaşması'nın gerçekleşmesindeki üstün katkılarından ötürü kendisine "Vasa nişanı" tevcih edildi. 1796 yılı sonunda İsveç elçisi olarak tayin edildi, 1801'de kendisine şövalye payesiyle asalet unvanı verildi.

D'Ohsson'un bu süratli yükselişinde, Osmanlı sarayı ile iş yaptığı söylenen Ermeni sarraflarından Abraham Kuleli'nin kızı Eva ile evlenmesinin de önemli katkısı vardır. 1782'de kaybettiği bu ilk eşinden, ileride kendisi gibi diplomat olacak ve şarkiyat sahasında isim yapacak olan oğlu Abraham Constantin doğdu. İkinci evliliğini 1789'da Marie Antoinette Amelie Beilliard adlı bir Fransız ile yaptı; bu eşi de kendisinin Fransa ile olan ilişkilerini sağlamlaştırmasına yardımcı oldu. Osmanlı tebaası olan diğer Katolik Ermeniler hakkında ileri sürülen, servetlerini yurt dışına kaçırdıkları isnadını doğrularcasına servetini Fransa'ya taşıyarak parasını Fransız bankalarına yatırdı. Ancak 1789 İhtilâli ile başlayan Fransa'daki karışıklıklar neticesinde servetini kaybetti. Bu durum, onun İstanbul'a döndüğünde İsveç elçisi sıfatıyla Fransız ihtilâl temsilcilerini desteklemesi ve İstanbul'daki "Jacobin"lerle sıkı ilişkiler içine girmesine yol açtı. Nitekim Bâbıâli nezdinde Fransız politikasını desteklemesi karşılığında Fransız hükümetinin maddî yardımlarını sağlamayı başarmıştı. Ancak bu durumun Fransızlar'ın Mısır'a saldırması ile (Temmuz 1798) ortaya çıkarılması, d'Ohsson'un İstanbul'da İsveç elçisi sıfatıyla bulunmasını imkânsız hale getirdi. Bunun üzerine "istenmeyen adam" ilân edilerek İsveç kralından elçi olarak İstanbul'a "hakiki bir İsveçli"nin gönderilmesi istendi. Elçilik tercümanı olduğu dönemlerde çok faal olan ve Osmanlı Devleti'ni özellikle Rusya'nın Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonraki politikasına karşı destekleyen, önde gelen devlet ricâli ve bilhassa Halil Hamid Paşa ile yakın ilişkiler kuran, onun reform düşüncelerini benimseyen, Rus filosunun tekrar Akdeniz'e girmesini önlemek amacıyla İsveç yanında İspanya'nın da

katkılarının önemine dikkat çeken ve Osmanlı-İspanya dostluk antlaşmasının gerçekleşmesinde (1780) önemli rol oynayan d'Ohsson'un elçilik yılları genelde, hükümetinin tâlimatı dışında Fransızlar'ın politikasını desteklemek ve İsveç ile Osmanlı Devleti arasında yapılan 11 Temmuz 1789 tarihli ittifak antlaşması gereği, İsveç'in Rusya'ya karşı savaşı sürdürmesi şartıyla Osmanlı Devleti'nin ödemeyi taahhüt ettiği paraların tahsili için uğraşmakla geçti. İsveç'in, ittifak şartlarına aykırı şekilde Rusya ile ayrı bir barış yaparak savaştan çekilmesi para talebini hukukî yönden mesnetsiz bıraktığından onun bu yoldaki ısrarlı girişimleri bir sonuç vermedi. 1799 Nisanında İsveç hükümeti tarafından geri çağrılan d'Ohsson, 12 Ağustos'ta Viyana'ya gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldı. Hayatının geri kalan kısmını Fransa'da geçirdi ve 27 Ağustos 1807'de Paris yakınlarında Biavre'de öldü. Mezarı bugün mevcut değildir.

D'Ohsson, Osmanlı Devleti'nde doğup büyüyen ve tahsil gören, Avrupa kültürü ve medeniyetiyle yoğrulan, hayat bulduğu topraklarda maddî ve mânevî zenginliklere erişen Levanten tiplerin ilk ve en parlak örneklerinden biridir.

Eserleri. 1. Nizâm-ı Cedîd'e dair lâyihaları. 1792'de İstanbul'a döndükten sonra, yapılması düşünülen yenileşme hareketleri dolayısıyla, Ebûbekir Râtib Efendi'nin de tavsiyesine uyularak kendisinden Nizâm-ı Cedîd'e dair bir lâyiha hazırlaması, ayrıca yurt dışından ihtiyaç duyulan bazı askerî uzmanların, mimar ve mühendislerin getirilmesine vasıta olması istenmiştir. D'Ohsson reformlarla ilgili olarak iki ayrı risâle kaleme almıştır (Beydilli, s. 299-310). Bunlardan biri, yapılacak reformların şer'-i şerife uygun olduğu hakkında takdim ettiği lâyihasıdır ve 9 Ocak 1793 tarihinde III. Selim'e takdim edilmiştir. Bu lâyiha, "nizâm-ı asker ve levâzım-ı harbe dair" hazırlayacağı esas lâyihaya bir mukaddime olarak telif edilmişti. Burada İslâm tarihi ve İslâm hukuku alanındaki bilgisini

göstermek isteyen d'Ohsson, bir devletin kanun ve nizamlarının zamanla bozulabileceğini belirterek böyle durumlarda bunların yenilenmesi ve zamanın ihtiyaçlarına göre düzenlenmesine, kısaca devlet bünyesinde bir "nizâm-ı cedîd" icrasına şer'î yönden herhangi bir engel olmadığını ifade eder. Çin sınırlarından Cebelitârık Boğazı'na kadar uzanan "milleti beyzâ-yı İslâmiyye" halife ve hükümdarlarının nizam ve kanunları ve harp fennini

diğer devletlerden almakta hiçbir beis görmediklerini, böyle bir şeyi şeriat hükümlerine aykırı bulmadıklarını söyleyerek "imâmü'l-mü'minîn"in zamanın değişen şartlarına göre tedbirler almakla ve ümmet-i Muhammed'i korumaya çalışmakla mükellef olduğunu vurgular. Bu konuda halk arasında görülen bozuk fikirlerin şer'î ve aklî delillerle giderilmesini tavsiye eder. "Nizâm-ı asker ve levâzım-ı harbe dair" olan diğer lâyihası, askerin tertip ve tâlimi konusunun taşıdığı önemi vurgulayarak başlamakta ve Avrupa'dan yeterli sayıda askerî eğitimci ve uzman temin edilmesi ve bir kara mühendishânesi kurulması gibi ana noktalar üzerinde durmaktadır. Asker sayısının çokluğundan ziyade özellikle harp ilmine ve sanatına olan vukufun önemini belirtir. İslâm dünyasının vaktiyle ulaştığı yüksek medeniyeti, astronomi ve riyâziye sahasındaki üstünlüğünü dile getirerek Hârûnürreşîd'in Karlmann'a hediye ettiği çalar saati buna örnek gösterir. İslâm dünyasının eski şan ve şöhretini yeniden kazanmasının ancak çağdaş teknolojinin edinilmesi yolunda göstereceği ilerleyişle mümkün olabileceğini ileri sürer. Gerekli fenlerin öğretilmesi için açılmasını tavsiye ettiği kara mühendishânesini ayrıntılı bir şekilde ve on yedi madde halinde ele alır. 1794 yılının ilk günlerinde takdim ettiği bu lâyihada açılmasını tavsiye ettiği Mektebi Fünûn-ı Harbiyye, 1795'te Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun adıyla kurulmuştur. Bu yeni mühendishâne için düzenlenen "kanunnâme"de yer alan hususlar d'Ohsson'un bu konu ile ilgili tavsiyelerinin bir özetidir. 2. Tableau général de l'Empire ottoman. Eser büyük boyda üç cilt halinde yayımlanmıştır (Tableau général de l'Empire ottoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la législation Mahométane; l'autre l'histoire de l'Empire ottoman, Paris 1787-1820). Kitap, İslâm hukukunu ihtiva eden kısım ve Osmanlı tarihi kısmı olmak üzere iki ana bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm İbrâhim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) Mülteka'l-ebhur'una dayanmakta olup bu eserin tamamını tercüme ettiğini bizzat müellif söylemektedir. Kullandığı diğer önemli kaynak ise Nesefî'nin (ö. 537/1142) Akā'idü'n-Nesefî adlı eseridir. İkinci bölüm, başlangıçtan 1774 yılına kadar gelen bir Osmanlı tarihidir. Burada saray teşkilâtı, Osmanlı hânedanı, harem, harem hayatı ve harem kadınları hakkında yer alan bilgilerin, saray hizmetkârları ve haremde yaşayan câriyelerden alınarak aktarıldığı ifade edilir. III. Selim devrinin yeni düzenlemeleri ve reformlarıyla ilgili verilen bazı bilgiler ise müellifin son gelişmeleri uzaktan dahi olsa takip ettiğini gösterir. D'Ohsson'un, bu eserinin çeşitli yerlerinde ortaya koyduğu bazı temel görüşleri Nizâm-ı

Cedîd'e dair verdiği lâyiha mukaddimesinde de tekrarladığı görülmektedir. Bunlar, Avrupa'da mevcut nizam ve fenlerin iktibasında şer'î bir mahzur aranmaması gerektiği, hükümdarın, şahsında topladığı mutlak otoritesiyle devletin yenilenmesi ve güçlenmesi için her türlü tedbiri almakla yükümlü olduğu yolundaki görüşleridir. D'Ohsson 1792'de tekrar İstanbul'a geldiğinde beraberinde getirdiği eserinin ilk iki cildini III. Selim'e sunmuştur. Kitapta bulunan gravürlerin altındaki Fransızca açıklamalar padişah için tercüme edilmiştir. Eseri çok beğenen III. Selim, "Musannifini Hak Teâlâ İslâm ile müşerref eyleye" temennisini ihtiva eden hatt-ı hümâyunu ile kendisine 5000 kuruş gibi büyük bir atıyye vermiştir. Eserin I. cildi kısa bir zaman içinde Almanca olarak da yayımlanmıştır (Allgemeine Schilderung des ottomanisches Reiches [trc. Christian Daniel Beck], I-II, Leipzig 1788-1793). Birinci baskısı son derece değerli gravürlerle süslü olan eserin Fransızca ikinci basımı d'Ohsson'un sağlığında başlamış, yedi küçük boy kitap halindeki bu basımın son üç cildi müellifin oğlu Abraham Constantin d'Ohsson tarafından tamamlanmıştır (Paris 1788-1824). Kitabın Zerhan Yüksel tarafından yapılan, hangi baskı ve cildin çeviride ne ölçüde esas alındığı belli olmayan küçük hacimli bir tercümesi kullanılabilecek nitelikte değildir (XVIII. Yüzyıl Türkiyesi'nde Örf ve Âdetler, İstanbul, ts. [Tercüman 1001 Temel Eser]). D'Ohsson'un üzerinde çalıştığı diğer büyük eseri "Tableau historique de l'orient" başlığını taşımakta olup uzun yıllar malzemesini topladığını ifade ettiği bu çalışmasını yayımlayamamıştır.

D'Ohsson'un oğlu Abraham Constantin d'Ohsson, babasının ölümü üzerine Tableau général'in ikinci baskısının tamamlanmasını sağlamıştır. A. C. d'Ohsson 1828'de Paris'te Des peuples de Caucase ou voyage d'Abou'l-Cassini adlı eserini yayımlamış, 1835'te Haag'da Histoire Mongols depuis TchinguisKhan jusqu'à Timour adlı meşhur eserini neşretmiştir. Bu sonuncu eseri Mustafa Rahmi tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek Moğol Târihi adıyla basılmıştır (İstanbul 1340-1342). Ancak bu çeviride mütercim, Abraham Constantin'i babası Mouradgea ile karıştırmış ve kitabın yazarını Muraje Doson olarak göstermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

D’Ohsson, Tableau général de l’Empire ottoman, I-III, Paris 1787-1820; a.mlf., a.e., I-VII, Paris 1788-1824; a.mlf., Fünûn-ı Harbiyye Ta‘limhânesine Dair Tertip Olunan Lâyihanın Tercümesidir, BA, HH, nr. 9783; BA, HH, nr. 5874, 7766, 9634, 9773, 10.674, 13.031, 13.309, 13.330, 13.378, 14.467, 15.370, 15.634, 16.142-A, 52.516-C; BA, Cevdet-Hâriciye, nr. 3468, 5875; Biographiskt Lexicon Öfver Namnkunnige Svenska Män, Uppsala 1844, X, 206-208; Cemal Tukin, “Osmanlı Devleti ve Yabancı Bilginler”, Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 713-714; Hovhannes Hisaryan, “Mouradgea d’Ohsson”, Panaser, I, İstanbul 1851, s. 14-16; E. Beauvois, “Notice historique sur les Mouradgea d’Ohsson”, Revue de l’Orient, new series 4 (1856), 158-167; Kemal Beydilli, “Ignatius Mouradgea d’Ohsson (Muradcan Tosunyan). Ailesi Hakkında Kayıtlar, ‘Nizâm-ı Cedîd’e Dâir Lâyihası ve Osmanlı İmparatorluğundaki Siyâsî Hayatı”, TD, sy. 34 (1984), s. 247-314.

Kemal Beydilli

DOKSANÜÇ HARBİ

1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı.

Rusya 1856 Paris Antlaşması'ndan sonra Osmanlı Devleti'ne karşı takip ettiği panslavizm siyasetiyle Balkanlar'daki Slav ahali üzerinde faaliyetlerini arttırdı. Fransa'nın Almanya karşısında yenilmesinden (1870) sonra Avrupa dengesinde ortaya çıkan durumdan faydalanan Rusya, Paris Antlaşması'nın kendisiyle ilgili hükümlerinden kurtulmayı başardı ve Osmanlı Devleti'ne karşı daha aktif bir siyaset takip etmeye başladı. Osmanlı Devleti'nin tasfiyesi anlamına gelen Şark meselesini halletmek üzere desteklediği ve silâh yardımında bulunduğu Balkan milletlerini isyana teşvik etti. Bu yüzden ortaya çıkan Hersek ve Bulgar isyanlarını istismar ederek Bâbıâli'yi Avrupa siyasetinde yalnız bırakmak için yoğun bir faaliyete girişti. Özellikle 1876 Mayısında meydana gelen Bulgar isyanında on binlerce Bulgar'ın Türkler tarafından katledildiğini iddia ederek hadiseye dinî bir mahiyet kazandırdı. Zaten dış borçların ödenememesi meselesi yüzünden Avrupa umumi efkârı da Türkler'e karşı infial içinde bulunuyordu. Rusya'nın tahrikleri neticesinde İngilizler de buna katılınca Osmanlı Devleti Bulgar katliamı iddialarının faili olarak Avrupa siyaset sahnesinde yalnızlığa itildi.

Diğer taraftan Rusya Bâbıâli'nin başına yeni gaileler açmak maksadıyla Sırbistan ve Karadağ'ı Osmanlı Devleti'ne karşı harbe sevketti. Fakat muharebelerin Osmanlı ordularının galibiyetiyle sonuçlanması üzerine hadiselere diplomatik yollardan bir çözüm bulmak için İngiltere, Fransa, Rusya, Almanya, Avusturya, İtalya ve Osmanlı Devleti'nin iştirakiyle İstanbul'da bir konferans düzenlendi (23 Aralık 1876). Daha önce Rus elçiliğinde belirlenen teklifler, İstanbul Konferansı'nda alınan kararlar olarak Osmanlı Devleti'ne bildirildi. Buna göre Osmanlı Devleti Sırbistan ve Karadağ ile antlaşma yapacak ve onlara toprak verecekti. Bulgaristan, beşer yıllık sürelerle tayin edilecek birer hıristiyan vali tarafından yönetilecek ve muhtariyet idaresine sahip iki eyalet haline getirilecekti. Ayrıca Bulgaristan'da Bulgarca resmî dil olarak kabul edilecek, mahallî milis askeri oluşturulacak, yeni vergi ve muhakeme usulü ihdas edilecek,

Türk askeri yalnız büyük merkezlerde bulundurulacak, Bulgarlar için genel af ilân edilecek, müslüman ahalinin elindeki silâhlar toplatılacak ve bu hususların uygulanması için milletlerarası bir komisyon görevlendirilecekti. Osmanlı Devleti'nin istiklâline ve toprak bütünlüğüne aykırı olan bu teklifler Bâbıâli'de kurulan bir genel mecliste müzakere edildikten sonra reddedildi. Böylece Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü yalnızlığı iyi bir fırsat olarak değerlendiren Rusya, bir taraftan savaş hazırlıklarını hızlandırırken diğer taraftan da muhakkak gözüyle baktığı bir Osmanlı-Rus harbi için Avusturya'nın tarafsızlığını sağladı. Bu arada ilgili devletler Osmanlı Devleti'ne karşı takip edilecek siyaseti tesbit için Londra'da toplanarak 31 Mart 1877 tarihinde Londra Protokolü'nü imzalamışlarsa da İstanbul Konferansı'ndan pek farklı olmayan bu protokolün kararları da bir savaşa girmek pahasına Bâbıâli tarafından reddedildi. Nihayet Avrupa'nın hukukunu müdafaa iddiasıyla harekete geçen Rusya, 24 Nisan 1877 tarihinde Osmanlı Devleti'ne karşı savaş ilân etti.

Rumî takvime göre 1293 yılına rastladığı için Doksanüç Harbi olarak bilinen bu savaş, daha önce meydana gelen Osmanlı-Rus savaşları gibi Tuna'da ve Doğu Anadolu'da olmak üzere iki cephede cereyan etti. Tuna cephesindeki Osmanlı ordusu, Serdârıekrem Abdülkerim Paşa'nın kumandasında Tuna nehrinin sol kıyısını birinci müdafaa hattı kabul ederken ikinci müdafaa hattını da Balkan dağları meydana getirmişti. Bu cephede doğrudan doğruya savaşa katılan ve mevcudu yaklaşık 180.000 kişi olan Osmanlı kuvvetleri, merkez karargâh Şumnu da dahil olmak üzere Silistre, Totrakan, Rusçuk, Ziştovi ve Vidin'de toplanırken Rus Baltık donanmasının Akdeniz'e inebileceği ihtimaline karşılık Çanakkale Boğazı tahkim edildi. Buna mukabil Grandük Nikola'nın kumandasında ve yaklaşık 160.000 kişiden ibaret olan Rus ordusu Romanya sınırında toplanmıştı. Doğu Anadolu cephesinde ise 55.000 civarındaki Osmanlı ordusu Ahmed Muhtar Paşa'nın idaresinde Ardahan-Doğubayazıt arasında mevzilenirken 120.000 kişiden meydana gelen Rus ordusunun başında General Melikof bulunuyordu.

Savaşın başlaması ile birlikte Romanya topraklarına giren ve bu prensliği kendi tarafına çeken Ruslar, biri Dobruca, diğeri Bükreş istikametinde olmak üzere iki koldan ilerleyerek ve Tuna nehrini Rusçuk-Niğbolu arasından geçerek 27 Haziran'da Ziştovi'yi, 1 Temmuz'da da Tırnova'yı ele

geçirdiler. Ruslar'ın bu ilerleyişi sırasında, tahliyesi gerektiği halde bu hususa itina gösterilmediği için Niğbolu bir müddet müdafaadan sonra düşmana teslim oldu. Diğer taraftan Balkan geçitlerinden olup stratejik önemi bulunan Şıpka'daki Osmanlı kuvvetleri Ruslar'ın birçok saldırısına şiddetle karşı koydularsa da yenileceklerine kanaat getirince gizlice çekilmek suretiyle 19 Temmuz'da bu geçidi tahliye ettiler.

Ruslar'ın arka arkaya gelen bu başarıları, İstanbul'da büyük heyecan uyandırırken saltanat merkezinin Bursa'ya nakledileceğine dair haberler dahi yayıldı. Ayrıca askerî harekâtın savaş tekniğine göre yürütülmediği kanaatiyle savaşın başşehirde kurulan bir askerî meclis tarafından idaresine karar verildi. Bu arada Serasker Redif Paşa ile Serdârıekrem Abdülkerim Paşa görevlerinden alınarak dîvânıharbe sevkedildiler.

Bu gelişmelerden sonra Abdülkerim Paşa'nın yerine Tuna ordusu kumandanlığına getirilen Mehmed Ali Paşa'nın Rusçuk üzerine yürüyen Grandük Nikola kuvvetlerini mağlûp etmesine karşılık General Gurko da 22 Temmuz'da Eskizağra'yı ele geçirdi. Karadağ tarafındaki kuvvetlerle Eskizağra'ya gelen Süleyman Paşa ise General Gurko'yu yenilgiye uğrattığı gibi Balkan dağlarının güneyinde ve Rus işgali altında bulunan yerleri de geri almaya muvaffak oldu. Daha sonra Şıpka Geçidi'ni geri almak istemesine ve bu maksatla 21 Ağustos'tan itibaren başlattığı taarruz harekâtında taraflar arasında şiddetli mücadeleler cereyan etmesine rağmen bu geçidi ele geçirmek mümkün olmadı. Diğer taraftan muharebeler başladığından beri Vidin'de bulunan Osman Paşa 18 Temmuz'da Plevne'ye gelerek bu müstahkem mevkii geri aldı. Bunun üzerine Plevne'yi tekrar ele geçirmek için Ziştovi'den gelen Rus kuvvetleri iki defa taarruzda bulundularsa da gördükleri mukavemet sonucunda ağır kayıplar vererek geri çekilmek zorunda kaldılar. Bu mağlûbiyetten sonra Tuna cephesindeki mücadele Plevne'de düğümlendi ve Rus Çarı II. Aleksandr Romanya'dan yardım istemek zorunda kaldı. 1877 Eylülünde Rus-Rumen kuvvetlerinin Plevne'ye karşı ortaklaşa giriştikleri saldırılar ise her defasında sonuçsuz kaldı. Bu müdafaa İstanbul'da memnuniyetle karşılandı ve Sultan II. Abdülhamid kendisi için aldığı "gazi" unvanını Plevne kahramanı Osman Paşa ve Doğu Anadolu cephesi kumandanı Ahmed Muhtar Paşa'ya da verdi. Bu arada

15 Ekim'de Tuna ordusunun kumandanlığına Süleyman Paşa getirildi.

Tuna cephesindeki muharebeler bu şekilde devam ederken Doğu Anadolu'da da Kars, Doğubayazıt ve Ardahan'a doğru üç koldan ilerleyen Ruslar 30 Nisan'da Doğubayazıt'ı ele geçirdiler. General Melikof'un idare ettiği kuvvetler de şiddetli mücadelelerden sonra Ardahan'a girdiler. Buradan da Erzurum üzerine yürüyen Ruslar 15 Temmuz'da mağlûp edilerek sınır dışına atıldılar. Fakat General Lazarof kumandasında ağustosta yeniden saldırıya geçen Ruslar 18 Kasım'da Kars'ı ele geçirdiler. Bunun üzerine daha uygun bir savunma için Erzurum'a çekilen Osmanlı kuvvetleri Aziziye tabyalarında Nene Hatun'un ahaliyi teşvikiyle büyük bir mukavemet örneği ortaya koydular.

Diğer taraftan Plevne'de takılıp kalan Ruslar, 40.000 kişilik Osmanlı askerine karşılık Rusya'dan yeni kuvvetler getirterek mevcudu 125.000'e çıkardılar. Ağır kış şartlarının yanı sıra yiyecek hususunda da büyük bir sıkıntı içerisinde bulunan Plevne müdafileri, Grandük Nikola'nın teslim olma teklifini reddetmekle birlikte zamanın aleyhlerine cereyan ettiğine kani olarak bir yarma harekâtı ile düşman çemberini aşmak istediler. Bu maksatla 10 Aralık 1877 tarihinde kuvvetlerini ikiye ayıran Osman Paşa, birinci grup düşman mevzilerini ele geçirinceye kadar ikinci grubun bu taarruzu himaye etmesi ve daha sonra onların da ileri çıkarak düşman çemberinin birlikte aşılmasını ön gören bir planı uygulamaya karar verdi. Birinci grubun başında harekete geçen Osman Paşa Rus mevzilerini ele geçirmişse de planın farkına varan düşmanın müdahalesi ikinci grubun mevzilerinden çıkmalarına imkân vermedi. Bu durum karşısında yoğun bir ateş altında kalan Osman Paşa geri çekilmek isterken atının vurulup kendisinin de yaralanması üzerine teslime mecbur oldu.

Plevne'nin düşmesinden sonra Sırbistan da Osmanlı Devleti'ne karşı savaş ilân etti ve Rus kuvvetleri Edirne üzerine yürümeye başladı. İstihkâmları mükemmel olan Edirne, Plevne gibi Ruslar'a uzun süre karşı koyacak bir başka müdafaa mevkii olabilecek durumda iken Vali Eyüp Paşa mühimmat depolarını tahrip ederek geri çekilince şehir 20 Ocak 1878 tarihinde düşmana teslim oldu. Bu gelişmeler üzerine Bâbıâli, mütareke için savaşın başından beri tarafsızlıklarını devam ettiren Avrupa devletlerinin ara buluculuğunu istediyse de hiçbirisi olumlu bir cevap vermedi. Neticede

Sultan II. Abdülhamid bizzat Rus çarından mütareke talebinde bulundu. Bu arada Meclisi Meb'ûsan'da da bu mağlûbiyetin sebepleri üzerinde şiddetli tartışmalar cereyan ediyordu. Öte yandan, Rus ordularının bu ilerleyişi karşısında ne yapılması gerektiğini tesbit için Yıldız'da padişahın da katıldığı bir fevkalâde meclis toplandı. Fakat burada devletin içerisinde bulunduğu buhrana çare olabilecek herhangi bir karar alınamadığı gibi meclis üyelerinden bazılarının yenilginin sorumlusu olarak padişahı göstermek hususunda ısrarları üzerine II. Abdülhamid önce toplantıyı terketti, daha sonra da Meclisi Meb'ûsan'ı kapattı.

Mütareke teklifinin kabulü ile Osmanlı Devleti'ni Server ve Nâmık paşaların, Rusya'yı ise Grandük Nikola'nın temsil ettiği görüşmelere Kızanlık'ta başlandı ve Edirne'nin teslim olması üzerine burada devam edildi. 31 Ocak 1878 tarihinde imzalanan Edirne Mütarekesi'ne göre düşman kuşatmasına karşı direnen Erzurum Ruslar'a teslim edilecek, İstanbul Konferansı'nda belirtilen sınırlardan daha küçük olmamak şartıyla muhtar, milis teşkilâtı olan ve Bâbıâli'ye vergi veren bir Bulgaristan Emâreti kurulacak, Sırbistan, Karadağ ve Romanya'nın istiklâlleri tanınacak, Rusya'ya savaş tazminatı ödenecek ve Boğazlar üzerinde Ruslar'a bazı imtiyazlar verilecekti. Ayrıca Bosna-Hersek'in muhtariyeti ve Rumeli'deki hıristiyan ahalinin bulunduğu vilâyetlerde ıslahat yapılması kabul edilecekti. Barış görüşmeleri Ruslar'ın karargâhlarını Yeşilköy'e (Ayastefanos) nakletmelerinden sonra burada devam etti ve 3 Mart 1878'de Ayastefanos Antlaşması imzalandı.

Doksanüç Harbi, kuvvetlerin geniş bir alana yayılması, kumandanlar arasındaki irtibatsızlık, harekâtın İstanbul'dan idaresi, malzeme ve mühimmat noksanlığı, Karadeniz'deki donanmanın hiçbir varlık gösteremeyişi gibi sebepler yüzünden Osmanlı ordularının yenilgisiyle sonuçlanmış ve Osmanlı Devleti'ni siyasî, askerî, sosyal ve iktisadî bakımdan büyük ölçüde etkilemiştir. Zira bu savaşın sonunda özellikle Bulgaristan'daki Türk ahali, gerek katledilmek gerekse göçe zorlanmak suretiyle, yüzyıllarca vatan olarak yaşadıkları topraklarından uzaklaştırılmışlardır. Ruslar ve Bulgarlar tarafından ortaklaşa uygulanmaya konulan ve tam bir Türk imhası olan bu hareket yüzünden İstanbul'daki muhacirlerin sayısı yüz binlerle ifade edilir olmuştur. Her türlü imkânsızlığa rağmen hayatta kalmaya çalışan bu muhacirler, Anadolu'nun çeşitli

yerlerinde kurulup Sultan II. Abdülhamid'e izâfeten Hamidiye olarak adlandırılan köylere yerleştirilmişlerdir.

Bu arada yenilgiye sebep oldukları kanaatiyle muharebeler sırasında görev alan bazı kumandanlar, kurulan Anadolu ve Rumeli dîvânıharplerinde muhakeme edilerek çeşitli cezalara çarptırılmışlardır. Diğer taraftan saltanatının ilk yılında Meşrutiyet'i ilân eden II. Abdülhamid, bu savaşın sebep olduğu buhran yüzünden Meclisi Meb'ûsan'ı kapatmak zorunda kalmıştır. Bu arada Ali Suâvi, İstanbul'da toplanan Balkan muhacirlerinden bir grubun desteğiyle, padişahı tahttan indirip yerine V. Murad'ı geçirmek için Çırağan Sarayı'na bir baskın düzenlemiştir. Ayrıca bu savaş yüzünden Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya ödemek zorunda kaldığı 802.500.000 franklık harp tazminatı devlet için önemli bir maddî külfet olurken Ayastefanos Antlaşması'nın ağır hükümlerinden kurtulmak için İngiltere'nin yardımını sağlamak maksadıyla Kıbrıs'ın idaresi İngiltere'ye bırakılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Yıldız Hususi Evrakı, nr. 159/33; BA, Sadâret Resmî Mâruzat, nr. 2/12, 2/13; BA, Bulgaristan-İrade, nr. 180; BA, Yıldız-Esas, nr. 141-368-126-X; nr. 36-145-142-XI; nr. 36-147-142; XI; nr. 36-158-142-XI; nr. 36-169-141-XII; nr. 18-94-/5-94-44; nr. 18-94/8-94-44; nr. 1894/9-94-44; nr. 18-94/19-94-44; BA, Bâbıâli Evrak Odası, nr. 961, s. 79-81; Muâhedât Mecmuası, İstanbul 1298, IV, 202-206; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 282-498; Ali Fuad [Erden], 1293-1294 Osmanlı-Rus Seferi, İstanbul 1326; Ali Fuat Türkgeldi, Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1987, s. 1-37; Osman Nuri, Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, I, 211-336; Fevzi Kurtoğlu, 1877-1878 Türk-Rus Harbinde Deniz Hareketleri, İstanbul 1935; W. E. D. Allen – P. Muratoff, Caucasian Battlefields, Cambridge 1953, s. 105-217; F. W. von Herbert, Plevne Müdafaası (trc. Nurettin Artam), İstanbul 1954; Yulug Tekin Kurat, Henry Layard'ın İstanbul Elçiliği, Ankara 1968, s. 22-68, 148-150; a.mlf., "1877-78 Osmanlı-Rus Harbi'nin Sebepleri", TTK Belleten, XXVI/103 (1962), s.

567-592; Bilâl N. Şimşir, Rumeli’den Türk Göçleri, Ankara 1968, I, 109-356; Mehmed Ârif, Başımıza Gelenler (nşr. Nihat Yazar), Ankara 1972, s. 1-432; Rifat Uçarol, Gazi Ahmet Muhtar Paşa, İstanbul 1989, s. 58-99; a.mlf., 1878 Kıbrıs Sorunu ve Osmanlı-İngiliz Anlaşması, İstanbul 1978; Bekir Sıtkı Baykal, “93 Harbi Esnasında Muhtelif Tavassut ve Sulh Şâyiâ ve Teşebbüsleri”, TTK Belleten, V/19 (1941), s. 351-392; a.mlf., “Doksanüç Harbi Arifesinde Osmanlı Devleti ile Büyük Devletler Arasındaki Münasebetler”, DTCFD, III/2 (1945), s. 183-192.

Mahir Aydın

DOKUZ OĞUZLAR

Göktürk ve Uygurlar'la çağdaş olan bir Türk kavmi.

Dokuz (Tokuz) Oğuz adına kaynaklarda ilk defa Orhun kitâbelerinde rastlanır. Bu tabir, "dokuz boydan meydana gelen Oğuzlar" anlamını taşır. İslâm kaynaklarında ise Toguz Guz şeklinde geçer.

Göktürk hânedanı Kutluğ Şad idaresinde yeniden kurulduğu sıralarda Dokuz Oğuzlar Tula ırmağının (Tuğla Ügüz) kıvrım yerinde oturuyorlar ve doğu Türk âleminin en kuvvetli kavmi (budun) olarak biliniyorlardı. Başlarındaki hükümdarları kağan unvanını taşıyordu (Baz Kağan). Bu sırada Oğuzlar, kendilerinden daha güçlü hale gelen Göktürkler'e karşı Tonêra boyundan Esim'i doğuda oturan Kıtaylar'a, Kunı boyundan Señün'ü de Çin'e göndererek müttefik aramaktaydılar. Bu durum Göktürk casusları vasıtasıyla zamanında haber alındı ve Kutluğ Şad'ın başyardımcısı Tonyukuk'un teklifi üzerine harekete geçilip Tula yakınlarında Oğuzlar'la karşılaşıldı. 2000 kişilik Göktürk ordusu 3000 kişilik Oğuz ordusunu yendi. Oğuzlar'dan birçoğu ırmakta boğuldu, birçoğu da öldürüldü; kalanları ise itaat etti. Bu önemli zaferden sonra Ötüken'e giden Göktürkler'e etraftaki toplulukların hepsi bağlılıklarını bildirdiler. Böylece Göktürk Devleti yeniden kuruldu (682). Kutluğ Şad İlteriş Kağan unvanını aldı. Oğuzlar'ın başındaki Baz Kağan'ın ise Tula Savaşı sonrasındaki durumu bilinmemektedir. Ancak Bilge Tonyukuk kitâbesinin sonlarında İlteriş Kağan övülürken onun Oğuzlar'la beş defa savaştığından söz edilmektedir. Fakat bu savaşların Tula Savaşı'ndan önce mi yoksa sonra mı yapıldığı belirtilmemektedir. Bununla beraber bu mücadelenin Tula Savaşı'ndan sonra cereyan etmiş olması ihtimali daha kuvvetlidir. Zira kitâbede Baz Kağan'ın adı geçen savaşta öldürüldüğünden söz edilmemektedir. Kesin olarak bilinen husus, Oğuzlar'ın hükümdarı Baz Kağan heykelinin İlteriş Kağan için "balbal" olarak dikildiğidir. 691 yılında ölen İlteriş Kağan hükümdarlığı zamanında bilhassa Çinliler, Kıtaylar ve Oğuzlar'la birçok savaş yapmış ve devletin teşkilâtlanmasını sağlamıştır. Ayrıca bu arada Türk âleminin doğu kesimindeki hemen bütün kavimler türlü şekillerde devlete bağlanmıştır. Bunlardan dokuz boylu Oğuzlar doğrudan doğruya

kağanlığa katılmış ve devletin ana unsurlarından biri olarak ikinci bir askerî güç oluşturmuştur.

İlteriş Kağan'ın ölümünden sonra yerine geçen Kapkan Kağan devrinde çeşitli yönlere yapılan seferler Göktürkler'e, Oğuzlar'a ve katılan diğer kavimlere şan ve şöhretin yanı sıra kitâbelerde ifade edildiği üzere maddî imkânlar da sağladı. Bununla beraber 714 yılından itibaren Göktürkler'in idaresinde bulunan kavimler birbiri arkasından devlete isyan ettiler.

Oğuzlar'ın Göktürkler'e karşı ayaklanmaları, Bilge Kağan'a göre her yerde karışıklıklar çıkması ve bu arada duydukları kıskançlıktan ileri gelmektedir. Ancak Oğuzlar'ın harekete geçmelerinin en önemli sebebinin istiklâllerini kazanmak olduğu şüphesizdir. Oğuzlar'la bir yıl içinde (715 tavşan yılı=715-716 milâdî) dört defa savaşıldı, ilk savaş Tula ırmağı yakınındaki Togubalık'ta yapıldı. Kesin bir sonuç elde edilemeyen Andırgu Savaşı'ndan sonra Çuşbaşı'nda üçüncü defa karşılaşıldı. Bu karşılaşmada Kültigin'in kahramanlığı sayesinde Göktürkler yenilgiden kurtuldular. Oğuzlar püskürtüldü. Hatta Toñra boyunun başı Alpagut ile on akrabası esir alındı ve bunlar, Beşbalık seferinde bir yıl önce ölen hânedandan Toña Tigin'in yuğ töreninde öldürüldüler. Göktürk-Oğuz mücadelesi bundan sonra da devam etti. Oğuzlar yenilseler de derlenip yeniden Göktürkler'in karşısına çıkıyorlardı. Nitekim iki kardeş kavim Ezginti Kadız'da yeniden savaştılarsa da kayda değer bir sonuç alınamadı. 716 yılı kışını Amgı Kurgan'da geçiren Göktürkler yaz gelince Oğuzlar üzerine Tarduş Şad'ı (Bilge Kağan) gönderdiler. Bu arada "ev"de (dâimî oturulan yer) kalan Kültigin üzerine Oğuzlar'dan üç boyun ordusu baskın yaptı. Fakat Kültigin'in cesaretle karşı durması sayesinde Oğuzlar geri çekilmek mecburiyetinde kaldılar. Buna karşı yapılan baskında obaları yağmalanan Oğuzlar Dokuz Tatarlar'la birleştiler. Agu'da meydana gelen iki çarpışmada Oğuz ve Tatarlar bozguna uğradılar (716 yazı). Bu sırada Kapkan Kağan Bayırkular tarafından öldürüldü (22 Temmuz 716) ve oğlu İnel Kağan ile İlteriş Kağan'ın oğulları arasında kağanlık mücadelesi başladı. Çok kanlı bir şekilde sonuçlanan mücadelede İnel Kağan ve taraftarları hayatlarını kaybettiler. Tarduş Şad, Bilge Kağan unvanı ile tahta çıktı. İnel Kağan tarafında yer alan kavimler yurtlarını bırakıp başka yerlere göç ettiler; bazıları Çin'e sığındılar. Bu arada Oğuzlar da Çin'e doğru gittiler.

Çin’e sığındıkları bildirilen Oğuzlar hakkında bundan sonra sadece 726 yılında veya bundan pek az bir zaman sonra yazıldığı anlaşılan Tonyukuk Kitâbesi’nde bahsedilmekte ve burada Türk Bilge Kağan’ın Türk Sir budununu ve Oğuz budununu beslemekte olduğu yazılmaktadır. Bundan, Oğuzlar’ın Çin’den dönüp Bilge Kağan’ın idaresine girdikleri ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Bilge Kağan’ın Kültigin için diktirdiği kitâbeden de Oğuzlar’ın 732 yılında kağana bağlılıklarını sürdürdükleri anlaşılmaktadır.

Göktürkler’in yerini alan Yukarı Selenge boylarındaki Uygurlar’ın Dokuz Oğuzlar’ı ne zaman ve nasıl kendilerine bağladıkları hakkında bilgi yoktur. Anlaşıldığına göre Göktürkler’le onlara bağlıkavimler arasında savaş başlayınca Uygurlar’la Oğuzlar arasında dostluk kurulmuştur. Böylece Dokuz Oğuzlar Uygurlar’ın yanında eski kardeşleriyle savaşmışlar ve Göktürkler’in tarih sahnesinden çekilmelerinde ve varlıklarını yitirmelerinde etkili olmuşlardır.

Göktürk Devleti’nin sona ermesi üzerine (744) Uygur il teberi (melik) Köl Bilge Kağan unvanını almış, Dokuz Oğuzlar’ın başına getirdiği oğluna da Moyun Çor unvanı verilmiştir. Uygur Devleti’nin kurucusu Köl Bilge Kağan’ın 747’de (yılan yılı) ölümü üzerine yerine geçen oğlu Moyun Çor, yeni siyasî mevkiine uygun olarak Tenêride Bolmış İl İtmiş Bilge Kağan unvanını aldı. İl İtmiş’in 759 veya 760 yılında yazdırdığı sonuncu kitâbede yer alan bir ifadeden Uygurlar’ın on boydan meydana gelmiş olduğu anlaşılmaktadır. Yine İl İtmiş Kağan’ın son Göktürk hükümdarı Ozmış Kağan üzerine yaptığı seferde Dokuz Oğuz budununun hepsini topladığı belirtilmektedir. Ancak Oğuzlar’ın sekizinin kağanın yanında yer almadığı ve sadece bir boyun sadık kaldığı görülmektedir. İsyan eden Oğuzlar’ın başında, “yabgu” unvanını Köl Bilge Kağan’ın verdiği Tay Bilge Tutuk gelmekteydi. Oğuzlar Göktürk kağanlarına olduğu gibi Uygur hükümdarlarına da ilk yıllardan itibaren bağımsızlıklarını kazanmak için isyan etmişlerdi. Hatta Oğuzlar bu maksatla doğu komşuları Dokuz Tatarlar’la bir ittifak da yapmışlardı. İl İtmiş Bilge Kağan, 749 yılının ilk aylarında Oğuzlar’la müttefiki Dokuz Tatarlar’ı yola getirmek maksadıyla harekete geçip güz mevsimine kadar bu tehlikeli isyanı bastırmak için uğraştı; onlara

karşı bazı başarılar elde etti ve bilhassa Oğuzlar'ın halk tabakasından büyük kısmını esir aldı. Fakat onlara merhamet göstererek göçkün ve davarlarına dokunmadı. Oğuzlar kağanın bu bağışlayıcı tutumuna rağmen ona itaat etmediler ve bu yüzden Burgu'da yeniden yapılan savaşta İl İtmiş Kağan tarafından bu defa büyük bir yenilgiye uğratıldılar. Buna rağmen Oğuzlar Göktürkler'e karşı olduğu gibi Uygurlar'a karşı da mücadeleden vazgeçmediler.

Bundan sonra Oğuz adı, 750'de (bars yılı) Kem ırmağı kıyılarında oturan Çikler'e karşı yapılan bir seferden sonra kitâbede geçmektedir. Ayrıca İl İtmiş Kağan'ın 751'de (tavşan yılı) Ötüken yöresinde yazdırdığı ikinci kitâbede Oğuz adına sadece bir defa yer verilmiştir. Kağan yine sonuncu kitâbesinde Basmıl ve Karluklar'la yaptığı savaşı anlatırken Çin'e sığınmış olan Oğuzlar'la Göktürkler'in de düşmanlarla birleşerek harekete geçtiklerini söyler. Aynı kitâbenin sonunda üç tuğlu Türk budun ile Sekiz Oğuz ve Dokuz Tatarlar mağlûp kavimler olarak anılır. Bu ifade ve yine aynı kitâbedeki diğer sözler, Oğuzlar'ın en sonunda kağana itaat ettiklerini ve Uygurlar'ın yanında eski mevkilerini aldıklarını kesin bir şekilde göstermektedir.

Dokuz Oğuzlar'ın Boy Teşkilâtı. Oğuz adı kitâbelerde bazan "Tokuz Oğuz" şeklinde geçer. Buradaki "dokuz", kitâbelerde birçok örneği görüldüğü üzere (Üç Karluk, Otuz Tatar, Sekiz Oğuz) Oğuzlar'ın dokuz boydan meydana geldiğini göstermektedir. Ancak bu dokuz boydan sadece Toñra ve Kunı (Kunu) adlı boylar bilinmektedir. Dokuz Oğuzlar, İl İtmiş Kağan'ın Şine Usu Kitâbesi'nde Sekiz Oğuz şeklinde anılmışlardır ki bu sırada dokuzuncu boy muhtemelen budundan geçici olarak ayrılmıştı.

Kitâbelerden anlaşıldığına göre Göktürk kağanlarının "Türük" (Türk) adlı buduna mensup oldukları kesindir. Nitekim Bilge Kağan kendisini çok defa "Türk Bilge Kağan" şeklinde tanıtmıştır. Ayrıca Bilge Kağan, "Dokuz Oğuz kavmi benim kavmimdi" ve, "Ey Türk ve Oğuz beyleri ve kavimleri, dinleyin!" demektedir. Bu sebeple Barthold, Minorsky ve diğer bazı âlimler Göktürk İmparatorluğu'nu bir Oğuz devleti saymışlardır. Öte yandan Uygur kağanı da Oğuzlar için, "Dokuz Oğuz budunumun hepsini topladım" ifadesini kullanmıştır. Ayrıca yine Oğuzlar'ı kastederek, "Tay Bilge Tutuk'un kötülüğü, bir iki ünlünün kötülüğü yüzünden avam halkım öldün

bittin" demektedir. Bu açıklamalardan, Bilge Kağan'ın sözlerinin kavmî bir akrabalığı değil siyasî ve hukukî bir münasebeti ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber bu bağlılığın Bilge Kağan'dan önceki bir devirde başlamış olması muhtemeldir. Zira Oğuzlar'ın 715-716 yıllarındaki ayaklanmaları, Kapkan Kağan'ın 716'da Baykal gölünün çevresinde yaşayan Bayırkular'a karşı sefere çıkması sebebiyle Kültigin ile beraber Bilge Kağan tarafından bastırılmıştı. Bilge Tonyukuk Kitâbesi'nde, "Türk Bilge Kağan, Türk Sir budununu ve Oğuz budununu besleyip durur" diyerek devletin dayandığı iki ayrı kavmi açıkça göstermektedir.

Dokuz Oğuz-Uygur münasebeti ise Göktürkler devrindeki gibi devam etmiştir. Nitekim Bilge Kağan'ın kitâbesinde Oğuz isyanları anlatıldıktan sonra Selenge'de oturan Uygurlar üzerine bir sefer yapıldığı, Uygur il teberinin 100 kadar adamla doğuya doğru kaçtığı anlatılmaktadır. Uygur Hükümdarı İl İtmiş Bilge Kağan'ın en son kitâbesinde ise "orada kalmış On Uygur ve Dokuz Oğuz budunlarını idare ettiği" şeklinde bir ifade kullanılmıştır. Kitâbedeki bu sözlerden Uygurlar'ın on boydan, Oğuzlar'ın da dokuz boydan teşekkül ettiği kesin bir şekilde anlaşılmaktadır. On Uygur sözü, IX veya X. yüzyılda Koçu'da Mani yazısı ile yazılmış Türkçe bir metinde de görülmektedir. Bunlardan başka Uygurlar'la Oğuzlar'ın bir arada yaşadıklarının hâtırası Reşîdüddin'in Câmiʿ u't-tevârîẖ'inde bulunmaktadır. Bu hâtıraya göre Orhun bölgesindeki on ırmağın kıyılarında yaşayanlara On Uygur, dokuz ırmağın kıyılarında yaşayanlara da Tokuz Uyguz (Dokuz Oğuz) denilmekteydi. On Uygur şu boylardan meydana gelmişti: Ebişlik, Ötünger, Bukız, Özkundur (Orkundur), Tular, Tardar, Adar, Üç Tabın, Kalancu (Kamlancu), Ötiken.

Kitâbelerdeki bu çok açık ifadelere rağmen bunları ilk defa okuyan V. Thomsen ile J. Marquart ve diğer bazı âlimler Dokuz Oğuzlar'la Uygurlar'ın aynı kavim olduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu görüş IX ve X. yüzyıllardaki İslâm müelliflerinin Uygurlar'dan Toguz Guz adıyla bahsetmeleri ve Çin yıllıklarının da Uygurlar'ın (Hu-ihu) dokuz boydan meydana geldiğini yazmaları ile ilgilidir. Çin kaynaklarında bu dokuz boyun adları da yer almaktadır. Ancak ne bu kaynaklarda ne de Câmiʿ u't-tevârîẖ'teki listede Uygurlar'ın Toñra ve Kunı boylarının adları mevcuttur; hatta onlara benzeyen isimlere bile rastlanmamaktadır.

Dokuz Oğuzlar'ın sonu hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. Ancak onların da diğer birçok kavim gibi Uygurlar'ın idaresinden memnun kalarak onlarla yan yana yaşayıp kaynaştıkları veya Uygurlar'ın bir kolu haline geldikleri düşünülebilir. Zira Uygurlar'ın barışçı bir topluluk olduğu ve doksan beş yıllık Uygurlar devrinde barış ve istikrarın hüküm sürdüğü bilinmektedir. Muhtemelen bu süre içinde Dokuz Oğuzlar ve diğer kavimler Uygurlaşmıştır. Nitekim Uygurlar'la birlikte yaşayan Türk kavimlerinden çoğunun adlarına daha sonra rastlanmamaktadır. Onların X. yüzyılda Aşağı Seyhun boylarında yaşayan Oğuzlar'la da alâkaları yoktu. Nitekim bütün İslâm müellifleri Dokuz Oğuzlar'la (Toguz Guz) Oğuzlar'ı (el-Guz) birbirinden ayrı topluluklar olarak zikretmişlerdir. Öte yandan Seyhun bölgesindeki Oğuz eli iki kola ayrılmakta ve bu kollara Boz Ok ve Üç Ok denilmekteydi. Bu adların, Batı Göktürk Devleti'nin dayandığı On Oklar'dan kalmış oldukları şüphesizdir. Yine Batı Göktürk kağanlarının yabguları olduğu ve On Oklar'ın batıda yaşayan beş boyunun başındaki beylerin "Erkin" unvanını taşıdıkları gibi Seyhun boylarındaki Oğuzlar'ın da başlarında yabguları olup nâiblerine "Köl Erkin" adı verilmekteydi. Kültigin'in yuğ töreninde Batı Göktürk kağanını Makaraç Tamgacı ile Oğuz Bilge Tamgacı temsil etmişlerdir. Buradaki Oğuz, Bilge Tamgacı'nın mensup bulunduğu kavmi ifade etmektedir. Ayrıca Dokuz Oğuzlar'ın Toñra ve Kunı adlı oymakları Oğuz elinin boyları arasında görülmez, Batı Göktürkleri'nin dillerinin bir devamı olan Oğuz Türkçesi ise doğudaki Karahanlılar ve Uygurlar'ın dillerinden büyük farklılıklar göstermektedir.

VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Orta Asya'daki siyasî hâkimiyet, doğuda müslümanların Toguz Guz dedikleri Uygurlar ve batıda Karluklar tarafından temsil edilmişti. Bunlardan birçok Türk ve Moğol kavmini idareleri altına alan Uygurlar, geniş bir ülkeye sahip olarak Çin'e karşı kuvvetini hissettiren ve Orhun kültürünü sürdüren bir budun olarak Göktürkler'in vârisi hüviyetindeydiler. Karluklar ise zayıf Türgiş Devleti'ne son vermelerine ve onların yerini almalarına rağmen kuvvetli bir varlık gösterememişlerdir. Dolayısıyla Karluklar

On Oklar'ın dağılmasını önleyemediği gibi müslümanların IX. yüzyıldan itibaren Türk ülkesinde yaptıkları fetih hareketlerine karşı da duramamışlardır. Bu sebeple İslâm hududu Taraz şehrinin doğusuna kadar uzanmış ve çok daha doğudaki meşhur Balasagun şehri bile Sâmânîler'in

nüfuz sahasına girmiştir. Böylece Karluklar Batı Göktürk ülkesinin daha fazla parçalanmasına sebep olmuşlardır. Dokuz Oğuzlar İslâm müelliflerince Türk âleminin en güçlü kavmi olarak tanınmış ve Uygur hükümdarları "hâkan" unvanı ile anılmıştır. Hâkanın oturduğu şehir hakkında ise orayı ziyaret etmiş olan (veya ettiği sanılan) mücahid Temîm b. Bahr'ın eserinde geniş bilgi bulunmaktadır. Buna bağlı olarak Uygurlar'ın Mani dinine girdikleri müslümanlar tarafından bilinmekteydi. Hatta Câhiz bu dinin Uygurlar'daki savaşçılık ruhunu zayıflattığını bile yazmıştır. Bununla beraber İslâm kaynaklarında, Uygur Devleti'nin 840 yılında Kırgız hücumu sonucunda yıkıldığı ve Uygurlar'ın Beşbalık-Koçu bölgesine göç ettikleri haberi görülmez.

İslâm kaynaklarında Uygurlar'a Toguz Guz denmesi, her iki kavmin bir hânedanın idaresi altında bulunmasından ve adlarının birbirine benzemesinden (Uygur Gur, Oğuz Guz) kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim Çinliler de Uygurlar'ı dokuz boydan müteşekkil bir kavim şeklinde tanımışlar ve bu dokuz boyun adlarını bile vermişlerdir. Bu sebeple Dokuz Oğuzlar'la karıştırılmış ve belki de her ikisi aynı adla anılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 16, 30; Hudûdü'l-ʿâlem (Sutûde), s. 76-79; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîh, Moskova 1965, s. 331-338; V. Thomsen, Inscription de l'Orkhon déchifrées, Helsingfors 1896, s. 105, 112, 115, 122, 124-125, 127; a.mlf., "Alttürkische Inschriften aus der Mongolei..." (trc. H. H. Schaeder), ZDMG (1924), s. 121-175; a.mlf., "Moğolistan'daki Türkçe Kitabeler" (trc. R. Hulûsi), TM, III (1926-33), s. 81-118; E. Chavannis, Documents sur les T'oukiue (Turcs) occidenteaux, Petersbourg 1903, s. 286, 297, 305; J. Marquart, Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge, Leipzig 1903, s. 82, 390; a.mlf., Über das Volkstum der Komanen, Berlin, ts., s. 26-235; W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler [trc. Ragıp Hulûsi], İstanbul 1927, s. 66, 76, 78; a.mlf., "Turkestan Down to the Mongol Invasion", GMS, s. 200 vd., 211, 254; a.mlf., "Toqhuzqhuz", EI, VIII, 805-806; Hüseyin Namık Orkun, Eski

Türk Yazıtları, İstanbul 1936, I, 22, 34 vd., 40, 48, 50, 62-67, 85, 102-105, 108, 120 vd., 128 vd., 138, 156, 164 vd., 168 vd., 172, 176, 182; V. Minorsky, “The Regions of the World”, GMNS, s. 263, 282; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 43, 49, 55; J. Hamilton, Les Ouighours à l’époque des Cinq Dynasties d’aprés les documents Chinois, Paris 1955; a.mlf., “Toquz Oghuz et On-Uygur”, JA (1962), s. 23-63; Liu Mau-tsai, Die Chinischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T’u-küe), Wiesbaden 1958, I, tür.yer.; R. Giraud, L’Empire des Turcs Célestes, Paris 1960; Talat Tekin, A Grammar of Orkhon Turkic, Blaomington 1968, s. 231, 236-237, 244, 250, 253, 255; a.mlf., “Kuzey Moğolistan’da Yeni Bir Uygur Anıtı Taryat (Terhin) Kitâbesi”, TTK Belleten, XLVI (1982), s. 787-837; C. Mackerras, The Uighur Empire According to the T’ang Dynastic Histories, Columbia, South Carolina 1973; L. Bazin, Les Calendriers Turcs anciens et médievaux, Lille 1974, s. 187-237; Muharrem Ergin, Orhun Âbideleri, İstanbul 1989, s. 1, 25, 28-29, 33, 39, 41-42, 53, 61; Faruk Sümer, Oğuzlar, İstanbul 1992, s. 14-27, 30-34; a.mlf., “Tokuz Oğuzlar”, İA, XII/1, s. 420-427; G. J. Ramstedt, “Zwei Uigurische Runeninschriften in der Nord-Mongolei”, JSFOu., XXX/3 (1913-1918), s. 14-37; “Tamim Ibn Bahr’s Journey to the Uyghurs”, BSOAS, XII (1953), s. 275-305; M. Fuad Köprülü, “Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Meseleleri”, TTK Belleten, VII (1943), s. 221, 223, 254, 256; E. Pulleyblank, “Some Remarks on the Toquz Oghuz Problem”, UAJ, XXVIII (1965), s. 35-42.

Faruk Sümer

DOLMABAHÇE CAMİİ

İstanbul'da Kabataş ve Beşiktaş semtleri arasında yer alan XIX. yüzyıla ait cami.

Çok sayıdaki vakıfları ile hayır sever bir şahsiyet olarak Osmanlı sosyal hayatında rol oynayan Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın emriyle yapımına başlanmış, onun 1853 yılında vefatı üzerine oğlu Sultan Abdülmecid tarafından tamamlanmıştır. Bezmiâlem Vâlide Sultan Camii, Dolmabahçe Sarayı'nın Saat Kulesi yönündeki avlu kapısının tam karşısına düştüğü için yapıldığı günden beri Dolmabahçe Camii adıyla anılmış ve literatüre de bu şekilde geçmiştir.

Yapının, evvelce avlunun Saat Kulesi'ne bakan kapısı üzerinde bulunan 1270 (1853-54) tarihli inşa kitâbesi, 1948 yılında Dolmabahçe Meydanı'nın açılması sırasında avlu duvarlarının yıkılması sebebiyle kıble dış duvarı dibindeki bugünkü yerine konulmuştur. Celî-sülüs hatla yazılmış dört beyitten oluşan kitâbe tamamen Batı tarzında akant yapraklarıyla süslenmiştir ve tepelik kısmının ortasını Abdülmecid'in tuğrasını içeren büyük bir çelenk taçlandırmaktadır.

Dolmabahçe Camii, XIX. yüzyıl Osmanlı mimarisinde pek çok önemli esere imzasını atan Nikogos Balyan tarafından Batı akımlarının en yoğun biçimde etkisini gösterdiği bir dönemde inşa edilmiştir. Bu dönemde barok, rokoko, ampir gibi üslûpların yerleşik sanat birikimi ve zevkiyle kaynaştırılması sonucunda ilginç bir yorumlama anlayışına gidilmiştir. Mimari açıdan bu tip camilerde önemli bir yenilik söz konusu olmazken asıl değişimin geleneksel çizginin, klasik oranların ve motif repertuvarının büyük ölçüde terkedilmesi suretiyle dış cephede ve süslemelerde gerçekleştirildiği görülür. Barok, rokoko ve ampir tarzındaki süsleme özelliklerinin, geleneksel Osmanlı motiflerinin ve bezeme anlayışının yerini almaya başlaması dikkat çeker. Dönemin en önemli karakteri, mimariye "eklektik" (karma) yaklaşımın hâkim olması ve Batılı unsurların herhangi bir kurala bağlı kalmaksızın sınırsızca ve yer yer de Osmanlı ve İslâm unsurları ile karıştırılarak kullanılmasıdır. Bu bakımdan Dolmabahçe Camii,

ait olduğu dönemin genel yaklaşımını ve sanat zevkini bütünüyle yansıtan tipik bir örnektir.

Deniz kenarında bir avlu ortasında yapılmış olan camide ana hacim kubbe ile örtülmüş bir mekândan ibarettir. Kubbenin dört büyük kemerle taşındığı kare planlı yapıda mekânın enine dar, boyuna hayli uzun bir biçimde gelişerek prizma şeklini aldığı görülür. Alt kesimlerinde yuvarlak kemerli büyükçe pencerelerin açıldığı yüksek duvarların yüzeyi keskin hatlı, dışa taşkın kornişlerle üç bölüme ayrılmıştır. Hayli yüksek tutulan alt bölümde pencere araları ile köşelere iki kat halinde plasterler (gömme ayaklar) yerleştirilmiştir; orta bölümde de aynı düzen tekrarlanmış, yalnız burası daha dar tutulmuştur. Pencerelerden büyük olan ortadaki yuvarlak kemerli, yanlarındaki küçükler düz sövelidir; hepsinin arasına yine plasterler yerleştirilmiştir. Duvarların üst kısmında, doğrudan doğruya pandantiflerin yardımı ile kubbeyi taşımakta olan kemerler görülür. Yuvarlak kemerler, kendi eğimlerine uygun olarak bir yelpaze gibi dışa doğru açılan üçer pencere ile birer tympanon duvarı şeklinde inşa edilmiştir. Kubbe, klasik mimaride görülmeyen bir özellikle doğrudan doğruya duvarlar üzerine oturtulmuş, yüklenen ağırlıktan duvarların yanlara doğru açılmaması için de köşelere dikdörtgen biçimli yüksek ağırlık kuleleri yerleştirilmiştir. Orta kısımlarında oldukça iri birer yuvarlak rozet bulunan ağırlık kuleleri, aynı zamanda yapı ile uyumlu bir bütünlük gösteren dekoratif öğelerdir. Kulelerin üst köşelerine barok-rokoko tarzına uygun bir görüşle, üzerleri kubbe örtülü kompozit başlıklı ikişer sütunçe yerleştirilmiştir. Yapının üzerini örten pandantif geçişli merkezî kubbenin fazla geniş olmayan kasnak bölümü, dıştan konsollarla çepeçevre kuşatılarak dilimlere ayrılmış ve her dilimin içi çiçek rozetlerle dolgulanarak dekore edilmiştir.

Dolmabahçe Meydanı’nın açılması sırasında avlu çevre duvarı ile cümle kapıları ve bazı birimleri ortadan kalkan caminin, önündeki Hünkâr Kasrı ile birlikte sergilediği bugünkü durum orijinal görünümünü yansıtmamaktadır. Caminin ampir üslûptaki sekizgen planlı ve kubbeli muvakkithânesi ise meydan düzenleme çalışmaları esnasında cadde üzerinden kaldırılarak deniz tarafındaki halen bulunduğu yere nakledilmiştir.

Taş ve mermerden inşa edilmiş olan caminin ön cephesini boylu boyunca

iki yandan dışa taşan, iki katlı Hünkâr Kasrı kaplamaktadır. Kasır, iki yanda dışa çıkma yapan "L" biçimi kanat ile daha içeride kalan bir orta hacimden oluşmaktadır. Cami ile aynı malzemeden yapılmış olan kasırda, bütün cephelere açılan iki sıra halindeki pencerelerle son derece aydınlık ve ferah bir iç mekân elde edilmiştir. Küçük bir saray görünümünde olan bu yapıya, biri cephede cami ile ortak kullanılan, diğerleri yan cephelerde yer alan üç kapıdan girilmektedir. Birkaç basamakla ulaşılan bu kapılardan yandakilerin önlerinde sütunlu birer küçük giriş bölümü bulunur. Kasrın iki yanındaki merdivenlerle üst kata çıkılır. Bu kısımda odalar yer almakta ve ayrıca buradan mahfillere de geçilebilmektedir. Caminin bünyesinden ayrı tutulan minareler kasrın iki köşesinde yükselir. İnce, uzun formları ve yivli gövdeleriyle dikkat çeken minarelerde şerefe altları akant yaprakları ile süslenmiştir.

Camiye Hünkâr Kasrı'nın antresinden girilir; burada da Hünkâr Kasrı'nda olduğu gibi duvarlara açılan çok sayıdaki pencereyle gayet aydınlık bir iç mekâna ulaşılmıştır. Zemini iri kırmızı tuğlalarla döşenmiş olan harimin kubbe içi ve pandantifleri yaldız ve yağlı boya kalem işleriyle tamamen Batı tarzında süslenmiştir. Renkli mermer işçiliği gösteren mihrap ve minberde de yine klasik çizgiden uzaklaşılarak birtakım barok bezemelere yer verilmiştir. Beşgen planlı mihrap nişinin üzerinde değişik tarzda çiçek ve yapraklardan oluşan bitkisel bir süslemeye gidilirken kitâbe levhasının üstüne de ortası çelenkle taçlandırılmış bir tepelik yerleştirilmiştir. Aynı tepeliğe pencere üzerlerinde de rastlanmakta ve böylece iç mekânın süslemesinde bir bütünlüğe ulaşma çabasına girildiği görülmektedir. Mihrap gibi iki renkli mermerden yapılmış olan minberin yekpâre korkuluk levhaları geometrik bezemelidir.

1948-1961 yılları arasında Hünkâr Kasrı ile birlikte Deniz Müzesi olarak kullanılan cami, müzenin yeni binasına taşınması üzerine tekrar ibadete açılmıştır. Bugün bakımlı durumda bulunan yapı, en son 1966 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 20; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihî Yerler Kılavuzu, İstanbul 1979, s. 284-285; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 62-64; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 447-449; R. Ekrem Koçu, “Nusretiye ve Dolmabahçe Camileri”, Hayat Tarih Mecmuası, sy. 7, İstanbul 1966, s. 43-48; Erdem Yücel, “Dolmabahçe Camii”, İst.A, IX, 4671-4674.

Selda Ertuğrul

DOLMABAHÇE SARAYI

Boğaziçi'nde XIX. yüzyıl İstanbul'unun en ihtişamlı yapılarından biri olan saray.

Sarayın üzerine kurulduğu kesim İstanbul'un fethinden önce küçük bir koydu ve çevresi Vallicula Regii Horti (kraliyet bahçesinin küçük vadisi) adıyla anılıyordu. Fâtih Sultan Mehmed'in şehri ele

geçirmek için giriştiği, başarısındaki en önemli etkenlerden biri olan gemilerin Haliç'e indirilmesi eyleminin bu koydan başlatıldığı ileri sürülmektedir. Nitekim İstanbul'un alınmasından sonra da koy önemini sürdürmüş, donanmanın denize açılmadan önce konakladığı ve kaptanpaşaların sefer öncesi yapılan geleneksel törenlere katıldıkları bir yer haline gelmişti. Evliya Çelebi'ye göre söz konusu koy, XVII. yüzyılda II. Osman'ın padişahlığı döneminde (1618-1622) doldurulmuş ve sahil yeni bir görünüm kazanmıştır. Muhtemelen törenlere daha uygun bir alan oluşturmak için doldurulan koydan elde edilen topraklar sonraları "Dolma bahçe" adıyla anılmış ve giderek bir has* bahçeye dönüşmüştür. Eremya Çelebi ise koyun I. Ahmed döneminde doldurulduğunu (1603-1617) ileri sürmekte ve İnciciyan'a dayanarak Gyllius'a göre Kanûnî devrinde ilk defa Karabolus'un denizi doldurup bahçe haline getirmiş olduğunu söylemektedir. Öte yandan Grosvenor da koyun Barbaros'un emri üzerine 16.000 Akdenizli tutsağın çalıştırılmasıyla doldurulduğunu belirtmektedir. Söz konusu yerin coğrafî konumu dikkate alındığında korunmalı bir liman elde etme işleminin nisbeten erken bir tarihte başlamış olabileceği ihtimali güçlenmektedir. Ancak geniş bir alan elde etmek için girişilen asıl doldurma işlemi, herhalde XVII. yüzyılın ilk yarısında yapılmıştır. 1583 tarihli maaş defterlerinde adına rastlanmayan Dolmabahçe'nin hazineye ne zaman geçtiği bilinmemekte, sadece konu hakkında Evliya Çelebi'nin verdiği şu bilgi bulunmaktadır: "Bayezid Han asrında paşa yalısı idi. Padişahlara geçip cennet gibi İrem bağı oldu. Kat kat birçok bahçeler ve şahnişinlerle süslendi." Yine Evliya Çelebi'ye göre II. Osman zamanında bu alanda II. Selim'e ait bir köşk ile bir havuz vardı. Öte yandan İnciciyan, Beşiktaş has bahçesiyle Kabataş'taki Karabâlî bahçesi arasında kalan bu bahçede

“Gümüş suyu” adıyla anılan suyu tatlı bir çeşmenin bulunduğunu ileri sürmektedir; Eremya Çelebi ise Dolmabahçe ile ilgili olarak “beylik bostan” tabirini kullanır.

Bir has bahçe olarak kullanılan Dolmabahçe, zaman içerisinde çeşitli padişahların yaptırdıkları binalarla dolmaya başladı. Bilinen ilk yapı, Evliya Çelebi’nin sözünü ettiği II. Selim’e ait köşktür. Ancak büyük bir ihtimalle koyun doldurulmasından sonra yapılan bu köşkün iç kısımlarda yer aldığı sanılmaktadır. Koyun dolduruluşundan sonraki tarihlere ait oldukları bilinen I. Ahmed, IV. Mehmed, III. Ahmed ve I. Mahmud’un köşklerinin ise kıyıya yakın yapıldıkları ileri sürülebilir. Nitekim Hadîkatü’l-cevâmi‘de, Dolmabahçe mesîregâhında Beşiktaş’a kadar olan saha içinde sahilsaraylar bulunduğu belirtilmektedir.

1680 yılına tarihlenen IV. Mehmed’e ait kasır, az kullanılması ve çevrenin rutubetinin ahşap malzeme üzerinde olumsuz etki yapması sebebiyle bir süre sonra harap olmuştur. 1715’te III. Ahmed’in ikameti için onarılan bu kasrın yanı sıra yöreye I. Mahmud tarafından 1741 yılında iki büyük bina daha yaptırılmış ve padişah bu mekânları yalnız yaz aylarında kullanmıştır. III. Osman döneminde yapılan eklentilerle giderek genişlemeye başlayan Dolmabahçe çevresindeki binalar 1775’te çıkan bir yangın sonucu yanmıştır. III. Mustafa’nın tahta çıkmasıyla birlikte yeniden ele alınan yapıların kâgir olanları onarılmış ve bunlara yeni kasırlar eklenmiştir. III. Selim tarafından Mimar Melling’e yaptırılan ve o dönemin Avrupa mimarlık anlayışına uygun bazı unsurlar taşıyan yapı da yazlık bir saray niteliğindeydi.

Çeşitli dönemlerde eklenen yapılarla büyük bir sahilsaray haline gelen Dolmabahçe yöresindeki bu yapı kompleksini sürekli olarak kullanmayı düşünen ilk padişah II. Mahmud’dur. Saray bu amaçla 1809 yılında tekrar ele alınmış ve bazı eklemeler yapılarak yeni ihtiyaçlara cevap verebilecek bir düzeye getirilmiştir. Böylece o güne kadar yalnız bir sayfiye yeri olan bu yapılar yeni bir anlam kazanmış, bazan Beşiktaş Sahilsarayı, bazan da Dolmabahçe Sarayı adıyla anılarak devletin yeni bir idare binası olma yoluna girmiştir. II. Mahmud’un asırlardan beri devletin yönetildiği Topkapı Sarayı’ndan çıkmak istemesinin sebebi, sadece babası III. Selim’in bu sarayda öldürülmüş olması ve dolayısıyla onun geçmişten kaçmak istemesi

değildi. Bu faktörün ötesinde asıl önemli sebep, şehrin sur dışı alanlara doğru genişlemeye başlaması ve yeni oluşan mahallelerin giderek Galata surları dışında yer alan Pera (Beyoğlu), Boğazkesen ve Cihangir'deki yerleşmelerle birleşip Dolmabahçe ve Beşiktaş'ın şehir içinde kalmasına yol açar bir konum oluşturmasıdır. Dikkati çeken bir nokta da şehrin büyümeye başlaması ile Batılılaşma sürecinin aynı zamanda ortaya çıkmış olması ve özellikle Batılılaşma'nın sistemli bir biçimde topluma kabul ettirilmeye çalışıldığı II. Mahmud döneminde şehrin genişleme çizgisinin coğrafî ve siyasî sebeplere dayalı olarak bu yeni sahaya doğru gelişmesidir.

Batı terbiyesiyle yetiştirilen ve Batı modasını babası II. Mahmud'un yanında Beşiktaş Sahilsarayı'nda gören Abdülmecid tahta geçtikten sonra bu ahşap sarayın yıkılarak yerine bugünkü kâgir sarayın yapılmasını emretti. Abdülmecid'in tahta çıkışından hemen sonra bu emri vermesi ve özellikle yeni sarayın tarihî Topkapı Sarayı'ndan tamamen farklı bir planimetri ve mimari anlayışıyla Avrupa sarayları tarzında inşa ve dekore edilmesi, padişah üzerindeki Batı tesirini ve padişahın Batılılaşma arzu ve temayülünü belirtmekte, onun kendini bir Avrupa hükümdarı gibi gördüğünü ve devleti Batı zihniyetiyle yöneteceğini dünyaya göstermek istediğini sergilemektedir. Eski sarayın yıkılarak yerinde yeni sarayın yapımına, 1842 yılında padişahın geçici bir süre için Yıldız köşklerine taşınması üzerine başlanmış ve yeni saray 7 Haziran 1856 tarihinde

açılmıştır. Yan birimlerinin tamamı ile birlikte gerek iç gerekse dış düzenleme açısından dönemine damga vurmuş bir yapı olan sarayın inşasını, baba oğul Ermeni mimarlar Karabet ve Nikogos Balyan'lar üstlenmiş, iç süslemesi ise Paris opera binasının dekoratörü Ch. Séchan tarafından yapılmıştır.

110.000 metrekarelik bir alana yayılan Dolmabahçe Sarayı'nda ana yapıyı oluşturan Mâbeyn, Muayede Salonu, harem ve veliaht dairelerinden başka Bezmiâlem Vâlide (Dolmabahçe) Camii, Istabl-ı Âmire (Has Ahır), tiyatro, serasker dairesi, saat kulesi, hazîne-i hâssa ve mefruşat daireleri, bu grubun hemen arkasına düşen yerde de Kuşluk, Camlı Köşk, gedikli câriyeler ve kızlar ağası daireleri, hareket köşkleri, Hereke Dokumahânesi, baltacılar, agavât, bendegân ve musâhiban daireleriyle bu yapıların halkını doyuracak nitelikte olan Matbah-ı Âmire gibi bölümler bulunmaktadır. Ayrıca bir

kayıkhâne ile önünde kayıklar için bir de büyük liman vardı.

Sarayın, gerek II. Abdülhamid'in uzun süren saltanatı boyunca (1876-1909) kullanılmaması ve dolayısıyla ciddi bir bakım görmemesi, gerekse deprem, yangın gibi âfetler ve yanlış şehircilik uygulamaları yüzünden tiyatro, kayıkhâne ve serasker daireleri bütünüyle, Istabl-ı Âmire ve Matbah-ı Âmire gibi bölümleri ise kısmen ortadan kalkmış, bazı bölümleri de farklı amaçlar için kullanılır olmuştur. Dolmabahçe-Ayaspaşa arasının tanzimi sırasında Istabl-ı Âmire yıkılıp yerine Mithat Paşa Stadyumu yapılmış, tiyatro da ortadan kaldırılarak sadece bir kalıntısı bırakılmıştır. 1956'da Cumhuriyet döneminde garaj ve muhafız polislere koğuş olarak kullanılan kayıkhâne yıktırılmış ve önündeki kayık limanı kısmen doldurulmuştur.

Bütün mekânlarıyla âbidevî bir yapı olan Dolmabahçe Sarayı, inşasından Halife Abdülmecid Efendi'nin buradan ayrıldığı tarihe kadar (1924) geçen altmış sekiz yılın otuz beşinde kullanılmış ve altı padişahla son halife burada oturmuşlardır. Cumhuriyet'ten sonra "millî saraylar" kapsamına alınan saray, özellikle Atatürk döneminde cumhurbaşkanının yazlık çalışma ve yabancı devlet adamlarını karşılama mekânı olarak kullanılmış, ayrıca Atatürk'ün başkanlık ettiği I. Dil ve Tarih kurultaylarına sahne olmuştur. Daha sonra hakkında uzun sürelerle halkın ziyaretine açılma ve kapatılma kararları alınan saray, 1984 yılında düzenlenen Millî Saraylar Sempozyumu'nda tartışma konusu edilmiş ve arkasından bu sempozyumda alınan kararlar doğrultusunda yapılan çalışmalarla yalnız Türkiye'de değil bütün dünyadaki önemli "müze içinde müze" örneklerinden biri konumuna getirilmiştir. Halen saray, mimarisinin yanı sıra harem ve Mâbeyn bölümlerinde açılan değerli eşya sergileriyle de ziyaretçilere hizmet vermekte ve bugüne kadar özenle saklanan, sultanlarla yakın çevrelerinin günlük hayatlarında, törenlerde kullandıkları eşyayı çağdaş bir düzenleme ile sergilemektedir. Muayede Salonu'nun arkasında bulunan Sultan Mehmed Reşad dönemine ait Kuşluk, Kuş Köşkü, Kuş Hastahanesi ve Camlı Köşk'ten oluşan yapılar grubu da restore edilerek orijinal fonksiyonlarına kavuşturulmuş, Camlı Köşk ile onu sarayın ana mekânına bağlayan koridor sürekli sergilerin açıldığı bir sanat merkezi haline getirilmiştir. Ayrıca bu koridorun alt katı da onarılıp öncelikle kuş resim ve fotoğraflarının yer aldığı bir galeri olarak hizmete sunulmuştur. Bunlardan başka veliaht dairesinin arka bahçesinde yer alan ve II. Abdülhamid

dönemine tarihlenen hareket köşkleri, içinde bulundukları kötü durumdan kurtarılıp getirilen yeni düzenlemelerle seçkin birer sergi mekânı haline getirilmiştir. Yine burada bulunan tarihî serada bir kafeterya açılarak sarayın bu yan birimleri milletlerarası bir kültür merkezi şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Millî Saraylar Sempozyumu'ndan sonra alınan kararlara bağlı olarak yapılan uygulamalarla Dolmabahçe Sarayı tarihî kimliğine her geçen gün biraz daha yaklaşmaktadır.

Selâmlık-Muayede Salonu-harem bölümlerinden oluşan ana yapı dışarıya, kara tarafında iki ana ve yedi tâli, deniz tarafında ise biri büyük beş kapı ile açılmaktadır. Hazine Kapısı ve Saltanat Kapısı diye adlandırılan kara tarafındaki iki ana giriş, Selçuklu sanatında mevcut taçkapı formunun yeni bir yorumu olarak ele alınabilir. Hazine dairesiyle mefruşat dairesi arasında yer alan ve sarayın asıl girişini oluşturan Hazine Kapısı, ana yapı ile aynı çizgi üzerinde bulunmaktadır. Bu kapının hemen ardındaki küçük bir avludan geçildikten sonra ikinci bir kapı ile selâmlık bahçesine girilmektedir; sarayın kara tarafında yer alan ve Hazine Kapısı'ndan daha büyük olan Saltanat Kapısı da aynı bahçeye açılmaktadır. Rıhtım boyunca sıralanan beş yalı kapısından Muayede Salonu karşısına geleni diğerlerine oranla daha büyük tutulmuş ve her iki yanındaki ikişerden dört kapı tâli giriş olarak yapılmıştır. Yalı kapıları da kara tarafında yer alan kapılar gibi oval girintiler içerisine yerleştirilmiştir. Bütün bu kapıların açıldığı bahçeler kara tarafında yüksek duvarlarla, deniz tarafında ise yalı kapıları arasına çekilen dökme demir parmaklıklarla çevrilmiş ve yine dönemin barok bahçe anlayışına göre düzenlenmiştir. Dörtgen planlı selâmlık bahçesinin ortasında bulunan, köşeleri yuvarlatılmış sekizgen planlı fıskiyeli havuz Yıldız Sarayı'ndan getirilmiştir. Rıhtım boyunca uzanan ön bahçede de yine aynı biçimde köşeleri yuvarlatılmış fıskiyesiz iki havuz yer almaktadır. Bu iki ana bahçe dışında

kalanlar, daha çok saray halkına ait içe kapalı özel bahçe niteliğinde olup yine birer havuzla süslenmişlerdir.

Sarayın dış dünya ile doğrudan ilişkisi olan ve girişte ilk karşılaşılan bölümü Mâbeyn veya diğer adıyla selâmlıktır. Belgelerde Resmî Daire adıyla da anılan bu bölümün ortasında birinci ve ikinci katı birbirine bağlayan, tırabzan ayakları kristalden yapıldığı için "kristal merdiven"

denilen bir merdiven bulunmaktadır; salon ve odalar bu merdivenin çevresine yerleştirilmiştir. Padişahın yabancı elçilerle görüşmeleri üst katta, Süferâ Salonu'na deniz tarafından bitişik büyük bir odada yapılmaktaydı. İmparatorluğun ihtişamının alabildiğince verilmeye çalışıldığı son derece süslü olan bu oda, tezyinat ve tefrişinde kullanılan kırmızı renkten dolayı Kırmızı Salon olarak anılmaktadır. Bu odanın simetriği olan kara tarafındaki mekân ise elçinin kendi sekreteriyle özel görüşmeleri için ayrılmıştır. Resmî Daire'nin üst katında yer alan Süferâ Salonu ile bitişiğindeki bu iki özel mekândan sonra gelen en önemli yer Zülvecheyn Salon'dur. Padişahın özel hayatı ile resmî hayatının geçtiği mekânları ayıran bu salon, aynı zamanda ramazan aylarında saray halkının cemaatle namaz kıldığı bir mekândı; sarayın resmî ve özel mekânlarını, harem ile selâmlık bölümlerini birbirinden ayırdığından "iki cepheli" anlamına gelen Zülvecheyn adını almıştır. Bu bölümün üst katında yer alan diğer önemli mekânlar Hünkâr Hamamı ile Mecid Efendi Kitaplığı'dır. Tamamıyla işlemeli olan hamamın duvarları Mısır alabasteri, tabanı ise Marmara mermeriyle kaplıdır. Son halife Abdülmecid Efendi tarafından oluşturulan Mecid Efendi Kitaplığı'nda Türkçe ve yabancı dillerde yazılmış pek çok değerli eser bulunmaktadır. Alt kattaki oda ve salonların tamamı ise daha çok resmî işleri yürüten devlet memurları ile hizmetkârların kullandıkları mekânlardır.

Sarayın selâmlık ve harem bölümlerini ayıran âbidevî ölçülerdeki Muayede Salonu, 25 × 37 m. boyutlarında kareye yakın bir plana sahiptir. İçeriden kubbe, dışarıdan çatı ile örtülü olan ve geleneksel bayramlaşma törenlerinin yapıldığı bu mekân, zaman zaman yabancı devlet adamları şerefine verilen törenlere de sahne olmuştur. Sarayın en önemli bölümlerinden birini de harem oluşturmaktadır. Plan açısından en karmaşık bölüm olan haremde beş büyük salon bulunmaktadır. Bunların en önemlileri, renklerinden dolayı Mavi Salon ve Pembe Salon adlarıyla anılan ikinci kattaki salonlardır. Mavi Salon padişahın harem halkıyla bayramlaştığı yerdi. Pembe Salon ise harem halkının günlük sohbetlerini sürdürdüğü bir mekân olarak kullanılıyordu.

Mâbeyn'i hareme bağlayan yaklaşık 300 metrelik koridorda ikisi demir olmak üzere toplam altı kapı yer almaktadır. İkinci kat seviyesindeki bu koridorun bitiminde karşılaşılan ilk mekân vâlide sultanın kabul odası, ondan sonraki de vâlide sultanın yatak odasıdır. Deniz tarafında yer alan bu

iki odanın ardında, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra İstanbul'a geldiğinde bu sarayda kalan Mustafa Kemal Atatürk'ün çalışma ve yatak odaları bulunmaktadır; alt kattaki oda ve salonlar ise yan hizmetler için kullanılmaktaydı.

İç ve dış süslemeleri açısından yapılar, XVIII. yüzyılda belirmeye başlayan Batı etkilerinin tipik örneklerini sergilemekte olup bu etkilerin ilk görülmeye başlandığı yerler Hazine ve Saltanat kapılarıdır. Barok nitelikler taşımakla birlikte Roma İmparatorluğu'nun kudret sembolü zafer taklarından da etkilenmiş olan bu kapılar, rokoko ve ampir özellikli süsleme motifleriyle sarayı dış dünyaya bağlayan bu noktalarda Osmanlı Devleti'nin ihtişamını vurgulayan bir fonksiyona da sahiptirler. Neoklasik bir düzenleme içinde Mâbeyn-i Hümâyun cephelerinde kullanılan antik motifler bordür, pano ve üçgen alınlıklarla sınırlandırılmış, süslemeler genel olarak mimari bütünlüğü bozmayacak biçimde düzenlenmiştir. Mâbeyn ile harem bölümleri arasında âbidevî görüntüsüyle hemen dikkati çeken Muayede Salonu ise farklı ve daha yoğun bir süsleme anlayışı içinde ele alınmıştır. Bu farklılık, süslemenin değişik kişiler tarafından tanzim edilmesine bağlanacağı gibi imparatorluğun bütün ihtişamını yansıtan bu salonun törenlere yönelik kullanımıyla da ilgili olabilir. Muayede Salonu'nun diğer cephelerinden değişik bir biçimde ele alınan deniz cephesinde neoklasik anlayışın varlığı, katlar arasındaki bölünmenin belirginliğinde, pencerelerde alınlıklar kullanılmasında ve süsleme motiflerinin çoğunlukla antik sanattan seçilmesinde açık olarak görülebilmektedir. Bu salonda Batı sanatının çeşitli dönemlerinde rastlanan motif ve anlatım biçimlerinin bir arada bulunduğu ileri sürülebilir. Deniz cephesinde büyük ampir vazolarla süslü barok nitelikteki merdivenle başlayan bu alabildiğine süslemeci uygulama, salonun tören yeri olmasıyla ve deniz yoluyla gelecek konuklar üstünde bırakılmak istenen etkiyle ilgilidir. Harem-i Hümâyun'un deniz cephesi de Mâbeyn ile aynı anlayışta ele alınmış ve yoğun süsleme farklılık göstermeden sürdürülmüştür. Muayede Salonu'nun arka cephesinde görülen sadeliğin bir

devamı olarak haremin denize dikey uzanan birimleri ve harem bahçesine bakan yüzleri son derece yalın bırakılmış, duvar yüzeylerinde süsleme öğesi olarak yalnızca pencerelerin çevresini dönen silmeler ve plasterler kullanılmıştır.

Sarayın dış cephelerinde görülen eklektik süsleme anlayışı, yapının iç düzenlenişinde de karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı sanatının geleneksel kalem işi nakışlarının arasına son asırlarda girmiş olan barok, rokoko nitelikli motifler, Dolmabahçe Sarayı'nda klasik ve ampir süsleme öğeleriyle bir arada ele alınmış, bazı kesimlerde duvar resmi niteliğinde manzara ve natürmortlara da yer verilmiştir. Tavanlar panolara ayrılarak geometrik ve bitkisel motiflerle süslenmiş, duvarlar ise yer yer sütunçe ve kemer gibi yalancı mimari elemanlarla hareketlendirilmiştir. Süslemede horasan sıva veya alçı üzerine boya kullanılmıştır. Özellikle tercih edilen, teknik alçı kabartma üzerine altın yaldız boyamadır; stuko daha çok duvarlarda görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Saray, 7 R. 1265, sıra nr. 282, 1223 (takrir), 4103, 4431; 26 R. 1265, sıra nr. 5785; 28 Z. 1265, sıra nr. 5785; BA, İrade-i Hariciye, nr. 7184, 7188, 8795/3; Takvîm-i Vekāyi', sy. 246 (5 Ramazan 1258), sy. 270 (4 Cemâziyelevvel 1260), sy. 273 (26 Ramazan 1260); Dolmabahçe Sarayı Arşivi İrade-i Seniyye Kayıt Defteri, 2670, sıra nr. 614; Dolmabahçe Sarayı Arşivi, Evrak, I, 1383; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 447-448; Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi XVII. Asırda İstanbul (nşr. Kevork Pamukciyan), İstanbul 1988, s. 39, 252-253; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1976, s. 1/3; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 89; Semavi Eyice, Istanbul Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 110, nr. 176; a.mlf., Bizans Devrinde Boğaziçi, İstanbul 1976, s. 18-19; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1974, II, tür.yer.; Ayda Arel, 18. Yüzyılda İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci, İstanbul 1975; H. Olcay Ege, Dolmabahçe Sarayı Dış ve İç Süslemeleri (bilim uzmanlığı tezi, 1978), Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi; Çelik Gülersoy, Dolmabahçe, İstanbul 1984; Nurhan Atasoy, "Dolmabahçe Sarayının Türk Karakteri", Milli Saraylar Sempozyumu Bildiriler (15-17 Kasım 1984), İstanbul 1985, s. 85-89; Mustafa Cezar, "Sanatta Batıya Açılışta Saray

Yapıları ve Kültürün Yeri”, a.e., s. 45-69; İ. Yücel – S. Öner, Dolmabahçe Sarayı, Ankara, ts. (TBMM yayını); H. Y. Şehsuvaroğlu, “Dolmabahçe Sarayı”, Arkitekt, sy. 173-174, İstanbul 1946, s. 127-130; T. Etingü, “Dolmabahçe Sarayı”, Hayat Tarih Mecmuası, I/1, İstanbul (1966), s. 42-48; M. Sertoğlu, “Dolmabahçe’den Beşiktaş’a”, a.e., II/9 (1977), s. 66-77; R. Ekrem Koçu, “Dolmabahçe Sahil Sarayı”, İst.A, IX, 4675-4681.

Metin Sözen

DOLUNAY

(bk. BEDİR).

DOMUZ

İslâm dini insanı maddî ve mânevî her türlü zarardan korumak için birtakım kurallar koymuş, bu arada beslenme konusunda da bazı temel prensipler belirlemiştir. İnsana zarar verebilecek pis ve kötü her şeyi yasaklamış; temiz, güzel ve faydalı olanı da helâl kılıp serbest bırakmıştır (el-Bakara 2/168, 172; el-A‘râf 7/157; el-Mü’minûn 23/51). Domuz da (hınzîr) pis ve zararlı şeylerden kabul edilip etinin haram kılındığı Kur’ân-ı Kerîm’de açıkça belirtilmiştir: “Allah size ancak ölüyü (leşi), kanı, domuz etini ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı” (el-Bakara 2/173; en-Nahl 16/115; ayrıca bk. el-Mâide 5/3; el-En‘âm 6/145).

İlâhî dinlerden Yahudilik’te domuzun haram kılındığı hususunda Tevrat’ta açık ifadeler vardır: “... ve domuzu, çünkü çatal ve yarık tırnaklıdır, fakat geviş getirmez, o size murdardır. Onların etinden yemeyeceksiniz ve leşlerine dokunmayacaksınız, onlar size murdardır” (Levililer, 11/7-8; Tesniye, 14/8). Bugünkü Hıristiyanlık’ta ise domuzun haram kılındığına dair açık ve kesin bir hüküm yoktur. Ahd-i Cedîd’in, “Putlara kurban edilen şeylerden, kandan ve boğulmuş olanlardan... çekinin, bunlardan çekinirseniz iyi edersiniz” (Resullerin İşleri, 15/29) şeklindeki cümleleri arasında domuzun haram kılındığına dair açık bir hüküm bulunmamakta, buna karşılık ağıza giren şeyin değil ağızdan ve kalpten çıkan şeylerin insanı kirleteceği ifade edilmektedir (Matta, 15/11, 18; Markos, 7/15-23). Bununla beraber gerçek İncil’e resmî dört İncil’den daha yakın olduğu müslümanlarca kabul edilen Barnaba İncili’nde, “Bunun üzerine yazıcılardan biri dedi: Eğer ben, domuz eti veya pis olan bir başka et yersem, bu benim vicdanımı kirletmez mi? Îsâ cevap verdi: İtaatsizlik insanın içine girmez, insandan, kalbinden dışarı çıkar ve bu sebeple haram kılınan yiyeceği yerse kirlenmiş olur” (Fasıl, XXXII/32-34) cümleleri yer almaktadır. Bu ifadelerden, pis ve murdar olan domuz etinin haram kılınan yiyeceklerden olduğu, yenildiği takdirde de kişinin gönlünü, vicdanını kirleteceği anlaşılmaktadır (İncîlü Barnaba, s. 50, d.n.b.). Diğer İncil’lerde de domuz yer yer horlanmaktadır (Matta, 7/6; Markos, 5/11-14). Elde mevcut İncil’lerde domuzun haram kılındığını gösteren açık bir hükmün yer almaması, bunun tahrif edilen hükümlerden biri olduğu hususunu akla

getirmekte ve domuz eti serbestisinin, çarşıda satılan her şeyin yenebileceğini söyleyen (I. Korintoslular'a Mektup, 10/25) Pavlus tarafından Hıristiyanlığın kabulünü kolaylaştırma amacıyla sonradan ortaya konduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Aslında Tevrat'ın hükümlerine de uymak durumunda olan hıristiyanlar (Matta, 5/17, 18) oradaki açık yasağa rağmen bu hükme uymamaktadırlar.

Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili âyetlerinde haram kılınan şeyler sıralanırken domuzun sadece eti zikrediliyorsa da müfessirler ve fakihler, En'âm sûresinin 145. âyetinde yer alan "rics" kelimesiyle, "...onlara pis ve murdar olan şeyleri haram kılar" (el-A'râf 7/157) meâlindeki âyeti birlikte değerlendirerek domuzun kemiği, yağı, sütü dahil bütünüyle haram olduğuna hükmetmişler, ilgili âyetlerde sadece etinin zikredilmesinin en çok faydalanılan kısmının eti olması gerçeğine bağlı bulunduğunu kabul etmişlerdir. Buna göre domuzun bütün parçaları "meyte" hükmünde olup dinen necis sayılmıştır. Derisi tabaklansa bile fakihlerin çoğunluğuna göre dinen temizlenmiş olmaz. Ancak Zâhirîler, Şevkânî ve bir rivayette İmam Ebû Yûsuf, tabaklanan derinin temizlenmiş olacağını bildiren hadisin (Müslim, "Hayz", 105; Şevkânî, I, 178) genel ifadesinden hareketle tabaklanan domuz derisinin temiz olduğunu kabul etmişlerdir. Mâlikî mezhebinden Sahnûn ve İbn Abdülhakem'in de bu görüşte olduğu rivayet edilmiştir. Âlimler, domuz kılının temiz veya pis olduğu ve bazı yerlerde kullanılıp kullanılamayacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Şâfiîler'in dışındaki mezhepler, zarureti dikkate alarak domuz kılının ayakkabı dikiminde veya badana fırçası olarak kullanılabileceğini kabul etmişlerse de bazı âlimler bu konuda zaruret bulunmadığını, bu tür işlerin başka malzemelerle de yapılabileceğini göz önüne alarak bunu câiz görmemişlerdir.

Deniz hayvanlarından su domuzunun kara domuzu gibi haram olup olmadığı

konusunda müctehidler ihtilâf etmişlerdir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleri, "Deniz avına çıkmak ve avlananı yemek size helâl kılındı" (el-Mâide 5/96) meâlindeki âyetle, "Deniz suyu temizdir; ölüsü de helâldir" (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 41; Tirmizî, "Tahâret", 52) meâlindeki hadisin genel hükmüne dayanarak su domuzunun yenilebileceğini kabul etmişlerdir.

Hanefîler ise domuzun haram kılındığını belirten âyetlerde mutlak olarak zikredilen “hınzîr” kelimesinin her iki türü de içine aldığı, ayrıca deniz domuzunun A‘râf sûresinde geçen (7/157) “pis ve murdar” anlamındaki “habâis” kelimesinin kapsamına girdiği gerekçesiyle su domuzunun da haram olduğunu kabul etmişlerdir. Esasen onlara göre balık dışındaki her deniz ürünü haramdır.

Domuz müslümanlar için hukuken değer taşıyan (mütekavvim) mallardan değildir. Ayrıca şarabın, leşin, domuzun ve putların satımının haram olduğunu ifade eden sahih hadisler mevcuttur (Buhârî, “Büyû”, 102, 112; Müslim, “Müsâkat”, 71; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 64). Bu hadislere dayanarak İslâm hukukçuları domuzun alım satımının haram olduğuna hükmetmişlerdir. İbnü’l-Münzir en-Nîsâbûrî bu konuda fakihlerin ittifak ettiğini kaydeder. Domuzun, İslâm devletinin gayri müslim tebaası olan zimmîler için mütekavvim mal olup olmadığı konusunda iki farklı görüş vardır. Hanefî ve Mâlikîler’e göre zimmîye ait domuz mütekavvim mal sayılır ve bir müslüman veya zimmî tarafından telef edilirse tazmini gerekir. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre ise zimmîye de ait olsa domuz mütekavvim mal değildir ve telef edildiği takdirde tazmini gerekmez. Bir müslümana ait domuzun telef edilmesi halinde tazmin gerekmediği hususunda dört mezhep ittifak etmiştir.

Domuzun Haram Kılınmasının Hikmeti. Kur’ân-ı Kerîm’de etinin haram olduğu belirtilen tek hayvan domuzdur. Et yiyen diğer yırtıcı hayvanlarla ilgili yasak ise sünnet ve ictihada dayanmaktadır. Kur’an domuzu haram sayarken onu “fısk” (el-Mâide 5/3) ve “rics” (el-En‘âm 6/145) olarak nitelendirir. Rics (maddî veya mânevî bakımdan pis, murdar) olma hususu şarap, kumar, putlar ve fal oklarıyla ilgili olarak da zikredilmektedir (el-Mâide 5/90). Bundan hareket eden İslâm hukukçularının genel anlayışı, domuz ve şarabın haram olmasının yanı sıra necis olduğu yönündedir. Başta Mâlikîler olmak üzere bazı hukukçular domuzun canlı hayvan olarak necis sayılmadığını, ölüsünün ve ayrıca et, deri vb. parçalarının necis olduğunu söylemek suretiyle bir ayırım yapmışlardır (İbnü’l-Arabî, I, 54; İbn Cüzey, s. 46-47). Bu sebeple âyette yer alan rics nitelendirmesiyle kumar ve putlarda olduğu gibi şer‘î ve mânevî kirliliğin kastedilmiş olması da mümkün görülmektedir.

Domuzun haram kılınmasındaki hikmetlerin neler olduğunu bugün ilim ve modern tıp tam anlamıyla tesbit edip ortaya koymuş olmamakla beraber bu hayvanın birçok hastalık sebebini bünyesinde taşıdığı ve insan sağlığına verdiği zararların öldürücü boyutlara ulaştığı bilinmektedir. Bu konuda yapılan araştırmalar, hayvan etleri arasında en çok domuz etinin insana hastalık bulaştırma özelliğine sahip olduğunu ortaya koymuştur.

Domuz eti, yağ dokusu ve elementleri bakımından diğer hayvan etlerinden farklıdır. Hangi domuz cinsi olursa olsun bunların etlerinde kolesterin, yağ asitleri, kükürt, histamin, büyüme hormonları oldukça fazladır. Domuzdan başta trişin hastalığı olmak üzere domuz şeridi, domuz yılancığı, domuz vebası, domuz gribi, kuduz, şarbon, ruam, şap, tüberküloz bulaşır. Son yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde bazı araştırmacılar domuzlarda görülen bir virüsün AIDS'e benzer bir hastalık yaptığını, bazıları da domuz etinde "toxoplasma gondii" adında bir parazit bulunduğunu, iyi pişmemiş domuz etinin bilhassa bebeklerde kanser, körlük ve zekâ geriliği gibi hastalıklara sebep olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca domuz etinde bol miktarda bulunan kolesterin ve yağ asitleri, kükürt bakımından zengin mukopolisakkaritler, büyüme hormonu, cinsiyet hormonu, histamin ve imidazol gibi maddeler safra kesesi iltihapları ve taşları, apandisit, barsak iltihapları, apse ve çıbanlar, şirpence, kadınlarda nisâî akıntılı iltihaplar, mafsal iltihabı ve kireçlenmesi, damar sertliği, tansiyon yüksekliği ve infarktüs gibi hastalıklara yol açmaktadır. Nitekim Alman hekimi H. H. Reckeweg, domuz etinde bulunan yüksek seviyedeki kolesterin ve yağ asitlerinin damar sertliği, tansiyon yüksekliği ve infarktüs; mukopolisakkaritlerin mafsal iltihabı ve kireçlenmesi, fazla miktardaki büyüme ve cinsiyet hormonlarının kanser; histamin ve imidazolun ekzama, ürtiker, astma, vazomotor rinitis gibi allerjik hastalıklara sebep olduğunu ileri sürmektedir. Ancak bu konuda kesin sonuçlara ulaşabilmek için daha geniş araştırmalara ihtiyaç vardır.

Doğulu ve Batılı bazı düşünür ve ilim adamları, beslenme ve gıda rejiminin insan bedeni ve karakteri üzerinde tesiri olduğunu söylemişlerdir. İçki yasağıyla birlikte düşünülünce domuz yasağının bu bakımından da önem taşıdığı şüphesizdir. Domuz eti ve içki tüketen toplum fertlerinde görülen şiddet ve taşkınlık eğilimiyle hiç et yemeyenlerde görülen sakin mizaca karşılık müslümanların orta bir mizaç hali sergiledikleri söylenebilir.

Bazı uzmanlar domuz yağının E vitaminini yok ettiğini, domuz etinin erkek ve kadınlarda aşk duygusunun zayıflamasına ve kısırlaşmaya yol açtığını ileri sürmektedir. Gerçekten insanların cinsî hayatı için çok önemli olan E vitamini yağların oksidasyonunu önlediği gibi yağlarda bulunan ve yine cinsî hayat için önemli olan A vitamininin de okside olmasına engeldir. Yağlarda her iki vitaminin, bilhassa E vitamininin noksanlığında erkeklerde kısırlık, kadınlarda düşükler ve cinsî hayatta durgunluk meydana gelir.

Domuzun her türlü pislik ve leş yemeye düşkün, obur, hantal ve hayvanlar arasında vücut temizliği yapmayan hemen hemen tek canlı niteliğini taşıması sebebiyle olacaktır ki onu yiyenler de dahil bütün dünya milletlerinin dillerinde domuz kelimesi hakaret ifade eden cümleler içinde yer almıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu özelliğiyle de anılmaktadır (el-Mâide 5/60).

Domuz etinin zararlarıyla ilgili ilmî sonuç ve iddialar bu çerçevede olmakla birlikte domuza dair dinî yasağın bunlara bağlı olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü bir konudaki ilmî kanaatin ileride değişme ihtimali mevcuttur. Bugün bilinen mahzurların herhangi bir şekilde ortadan kalkması domuz etindeki yasağı geçersiz kılmaz. Müslümanlar domuzla ilgili yasağı, başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere ilâhî kitaplarda mevcut kesin bir emir olarak telakki eder ve bu inançla gereğini yerine getirirler.

BİBLİYOGRAFYA

Miftâhu künûzi's-sünne, "hınzîr" md.; Buhârî, "Büyûʿ", 102, 112, "Zebâʾih", 28, 29, "Tıb", 57; Müslim, "Hayz", 105, "Müsâkāt", 71, "Sayd", 12-16; İbn Mâce, "Tahâret", 38; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 41, "Büyûʿ", 64; Tirmizî, "Tahâret", 52; Nesâî, "Tahâret" 47, "Sayd", 35; İncîlü Barnaba (trc. Halîl Beg Saâde), Kahire 1325/1907, Fasıl XXXII/32-34, ayrıca bk. s. 50; İbnü'l-Münzir, Kitâbü'l-İcmâʿ (nşr. ve trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1983, s. 91; Cessâs, Ahkâmü'l-Kurʾân, I, 124; II, 479; Şîrâzî, el-Mühezzeb,

I, 10, 48, 49, 246; Serahsî, el-Mebsût, I, 48, 49; XI, 53; XIII, 137; İbnü'l-Arabî, Ahkâmü'l-Kur'ân, Kahire 1974, I, 54; Kâsânî, Bedâ'i', I, 86; V, 35; VII, 147, 167; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Beyrut 1398/1978, II, 126, 128; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, V, 2021; XI, 132; XIII, 220; XV, 24, 25; İbn Kudâme, el-Mugnî, Kahire 1389/1969, I, 46, 47; IV, 282; V, 299; VIII, 618; Nevevî, el-Mecmû', I, 214-217; II, 568, 569; IX, 2, 32, 230; İbn Cüzey, Kavânînü'l-ahkâmi'ş-şer'iyye, Beyrut 1979, s. 46-49; Demîrî, Hayâtü'l-hayevân, I, 430-436; İbnü'l-Hümâm, Fethü'l-kadîr (Bulak), V, 186-187, 202; İbn Nüceym, el-Bahr, VI, 87-88; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, I, 178; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 136, 138, 148; IV, 114; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, II, 98; VI, 135-136; VIII, 148; IX, 228; Halûk Nurbaki, Sonsuz Nur, İstanbul 1960, s. 40; Mahmut Denizkuşları, Peygamberimiz ve Tıb, İstanbul 1981, s. 63; Asaf Ataseven, Domuz Eti, İstanbul 1984; Ahmed Cevâd, el-Hınzîr beyne mîzâni'ş-şer' ve minzâri'l-'ilm, Beyrut 1407/1987; Hayreddin Karaman, Günlük Hayatımızda Haramlar ve Helâller, İstanbul 1979, s. 30-31, 34; Fehmi Yavuz, Domuz ve Beslenme Sorunlarımız, Ankara 1984; Ahmed Hüseyin Sakr, "el-Hınzîr ve ba'du esbābi tahrîmih", Mecelletü'l-Müslimi'l-mu'âsır, VII/25, Kahire 1981, s. 30-57; Maurice H. Farbridge, "Swine", ERE, XII, 132-134; F. Viré, "Khinzīr", EI² (İng.), V, 8-9.

Asaf Ataseven – Mehmet Şener

DONANMA

Bir devletin deniz kuvvetlerine veya bir amiralliğin kumandası altında bulunan savaş gemilerinin bütününe verilen ad

(bk. BAHRİYE; GEMİ; KAPTAN-ı DERYÂ; TERSANE).

DONGOLA[H1]

(دنقلة)

Kuzey Sudan’da bir şehir.

Nil nehrinin batı yakasında ve 30° 9´ doğu boylamı ile 19° 10´ uzey enlemi üzerindedir. Eski kaynaklarda Sudan Nûbesi (en-Nûbetü’s-Sûdâniyye) denilen ve el-Mehas ile es-Sekkût bölgelerini de içine alan kesimde bulunur. XIX. yüzyılın başlarında kurulmuş olan ve Dongola (Dunkula, Dumkula) el-Urdî adıyla tanınan bugünkü yeni Dongola, tarihi çok gerilere giden Dongola el-Acûz’un (eski Dongola) 130 km. kadar kuzeyinde yer alır; üçüncü ve dördüncü şelâleler arasında kalan ve kendi adıyla anılan bir alt idarî bölgenin merkezidir. Bölgenin çoğunluğu çöllük olup yüzeyi kum taşlarıyla örtülüdür; sadece Nil nehrinin her iki yakasında sulanabilen bir miktar verimli araziye sahiptir. Tam bir çöl ikliminin hüküm sürdüğü Dongola’da yağmur son derece az yağar. Nehrin kenarlarında hurma ağaçlarıyla çeşitli bitkiler yetişirken daha uzak yerlerde susuzluğa karşı dayanıklı dikenli bitkilere rastlanır. Tarım yapılabilen topraklarda buğday, arpa, nohut, hurma ve çeşitli sebzeler yetiştirilir. Dongola’nın halkı yerli Danaklalar (Dongolalılar) ile Araplar ve yerli olmayan bazı kabile mensuplarından meydana gelir. Çeşitli sulama usulleri kullanan Danaklalar bölgenin en iyi çiftçileridir; çobanlık ve ticaretle de uğraşırlar. Bölgede yaşayanların hepsi müslümandır.

Eski Dongola, Sudan’ın kuzeyinde egemen olan hıristiyan Makarra Devleti’nin başşehri idi ve Nil nehrinin doğu kıyısında kurulmuştu. Tarihçiler bu şehrin yeri hakkında farklı enlem ve boylamlar vermektedirler. Hıristiyanlar bölgeye I. yüzyıldan itibaren Mısır’dan gelmeye başlamışlar, özellikle II. yüzyılın sonlarına doğru Romalılar’ın zulmünden kaçarak Sudan Nûbesi’ne yerleşip zamanla bağımsız siyasî bir birlik halini almışlardır. Mısır’ın müslümanlar tarafından fethini (651) takip eden yıllarda Amr b. Âs’ın valiliği zamanında Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh kumandasında bir birlik Dongola’ya kadar gelerek Makarra Devleti’yle bir muahede imzaladı ve halkını “bakt” adı verilen bir vergiye bağladı. Bakt

Antlaşması da denilen bu muahedeye göre hıristiyan yöneticiler Dongola'da müslümanlar için inşa edilecek olan caminin korunmasını üstlenecekler, namaz kılanları engellemeyecekler ve her yıl Mısır valisine kusuru bulunmayan orta halli 360 köle vereceklerdi. Ayrıca taraflar birbirlerinin topraklarına serbestçe girebilecek, fakat devamlı oturmayacaklar ve müslüman tüccarlar buraya kadar gelerek ticaret yapabileceklerdi. Buna karşılık müslüman Mısırlılar da Nûbeliler'e çeşitli ürün ve hediye vermeyi taahhüt ediyorlardı. Bu sebeple yapılan antlaşma siyasî bağlılıktan çok bir bakıma karşılıklı ilişkileri ve ticarî mübadeleyi düzenleyen bir akit sayılabilir. Böylece müslümanlar güney sınırlarını güven altına almış, Sudan Nûbesi'ni ticarete açmış ve burada ihtida edecek yerlilerin din hürriyetlerini peşinen koruyarak İslâmiyet'in Dongola'da barış yoluyla yayılmasına ortam sağlamış oluyorlardı. Fakat buna rağmen bölgede İslâmiyet ancak Osmanlılar'ın Mısır'ı fethinden sonra yayılabilmiştir.

Hıristiyan Nûbe ile müslüman Mısır arasındaki ilişkileri düzenleyen bu antlaşma altı asır yürürlükte kaldı. Makarra Kralı David, 671'den (1272-73) itibaren antlaşma hükümlerinden doğan geleneksel bakt vergisini ödemeyi reddettiği ve Mısır topraklarına saldırılarda bulunduğu için Memlük Sultanı I. Baybars'ın harekete geçmesine sebep oldu ve sultanın gönderdiği kuvvetler 674 (1275-6) yılında başşehir Dongola'yı zaptettiler. Kral David tahttan indirilerek yerine, daha önce Mısır'a sığınmış olan yeğeni Şikenda iktidar mevkiine getirildi ve böylece Dongola Memlükler'in hâkimiyetine girmiş oldu. XIV. yüzyılın başında krallık makamına ilk defa Asvan civarında yaşayan Benî Kenz kabilesinden Kenzüddevle adında bir müslüman geçtiyse de (1316) halk hıristiyan olarak yaşamaya devam etti. Fakat Dongola'daki kiliseden çevrilme camilerin en eskisinin kitâbesinde 16 Rebîülevvel 717 (29 Mayıs 1317) tarihinin bulunması, bu hükümdar zamanında şehirde küçük de olsa bir müslüman cemaatin teşekkül ettiğini göstermektedir.

Ortaçağ'da Dongola'nın etrafının surlarla çevrili olduğu, şehirde çok sayıda kilisenin ve büyük evlerle geniş caddelerin bulunduğu bildirilmektedir. İdrîsî

(ö. 560/1165) Dongola halkının siyah tenli olduğunu, Nil suyundan içtiğini, deve etiyle beslendiğini, Dongola topraklarında arpa ve hurma yetiştiğini,

çevresinde zürafa, fil ve ceylan gibi hayvanların yaşadığını belirtmektedir. Zekeriyyâ el-Kazvînî de (ö. 682/1283) Dongola'da iklimin son derece sıcak olduğunu, buna rağmen arpa, buğday, darı, hurma ve üzüm gibi ürünlerin yetiştiğini yazmaktadır.

XV. yüzyılın sonlarında Sudan Nûbesi'nde Func zencilerinin kurduğu küçük bir krallık ortaya çıkarak nüfuzunu Dongola'ya kadar genişletmişse de Mısır'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesinden (1517) sonra bu devletin bölgedeki egemenliği son bulmuştur. Daha sonra Dongola'ya çeşitli Arap kabileleriyle bazı Bosnalılar'ın gelerek yerleştikleri bilinmektedir. Buraya gelen müslümanlar yerli kadınlarla evlenerek İslâm dininin bölgeye yayılmasında önemli rol oynamışlar, daha önce İslâmiyet'in tedrîcen ve çok yavaş girdiği Dongola yöresinde yaşayan halkın tamamının kısa sürede müslüman olmasını sağlamışlardır. Hıristiyan idaresinin son bulmasıyla Dongola bir İslâm şehri halini aldı ve kiliseler camiye dönüştürülürken şehirde birçok da yeni İslâmî eser inşa edildi.

Bölgenin XVI ve XVII. yüzyıllardaki tarihi hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bilinen husus, XVII. yüzyılda Dongola'nın Kuzey Sudan'da kurulmuş olan Sennâr Sultanlığı'na bir çeşit cizye ödediği ve bu sultanlığın Dongola'nın iç işlerine müdahale etmediği, ondan askerî bir hizmet istemediği ve yöneticilerin iş başına getirilmesine karışmadığıdır. Bu yüzyılda güney-kuzey ticaret yolu üzerinde en önemli merkez olan Dongola eğitilmiş at, tütün ve hurma ihraç etmekte ve bölgenin iktisadî hayatında büyük rol oynamaktaydı. Fakat ticarî alanda geniş ve köklü bir şöhrete sahip olmasına rağmen XVII. yüzyılın sonlarına doğru Kuzey Sudan'da kurulan Şayıkıyye Federasyonu'nun hücumları sonunda şehrin ticarî hayatı çöktü ve Mısırlılar'ın idareyi ele almasından önceki yıllarda halkın çoğu Sudan'ın iç bölgelerine göç ederek ülkenin her yerine, özellikle de batı ve güney kısımlarına yayıldı. Dongolalılar gittikleri yerlerde ticarî hayatın en aktif unsuru haline gelmişler, bilhassa köle ve fildişi ticaretinde önemli başarılar elde edip köle ticaretinin yasaklanmasından sonra da yol boylarında nöbetçilik ve kılavuzluk yapmaya başlamışlardır.

XIX. yüzyılın başlarında Dongola'nın kuzey bölgeleri Mısır'dan kaçan Memlükler'in akınına uğradı. Mehmed Ali Paşa'nın sürgüne gönderdiği bu topluluklar Hulle ve Maraka'ya yerleşerek Şayıkıyye hânedanına ait

mülkleri tahrip ettiler. 1820 yılında Mehmed Ali Paşa’nın oğlu İsmâil Kâmil Paşa Sudan’a düzenlediği sefer sırasında buraları ele geçirdi ve daha önce bölgeye gelip yerleşmiş olan Memlükler’i yerlerinden çıkararak ordusunun konakladığı yerde, Türkçe “ordu” kelimesinden hareketle el-Urdî denilen yeni Dongola şehrini kurdu. İsmâil Paşa Sudan’ı altı idarî bölgeye (müdiriyet) ayırdı ve yeni Dongola bunlardan birinin merkezi oldu. Sudan’ın her türlü meselesiyle ilgilenen İsmâil Paşa, eğitim alanındaki faaliyetler çerçevesinde Dongola’da bazı okulları hizmete açtı. 1886 yılına kadar Mısır’ın, bu tarihten itibaren on yıl da bölgedeki Sudan Mehdî Devleti’nin hâkimiyetinde kalan Dongola, 1896’da Lord Kitchner’in kuvvetleri tarafından zaptedildi. Üç yıl sonra 19 Ocak 1899 tarihinde imzalanan Kahire Antlaşması ile Sudan üzerinde İngiliz-Mısır ortak idaresi kuruldu ve Sudan idarî bakımdan on beş müdiriyete bölündü. Dongola 1931 yılında kuzey eyaletiyle birleşinceye kadar bu müdiriyetlerden birinin merkeziydi. Sudan’ın bağımsızlığa kavuşmasından sonra ise (1956) Vâdiihalfa ve Berber şehirleriyle birlikte bir idarî bölge oluşturarak kuzey eyaleti bünyesi içinde bu idarî bölgenin merkezi durumuna geldi.

BİBLİYOGRAFYA

İdrîsî, Sıfatü’l-Magrib, s. 19-20; Kazvînî, Âsârü’l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 39; Géographie d’Aboulféda, II/1, s. 229-231; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 2160; Muhammed Mihrî, Sudan Seyahatnâmesi, İstanbul 1326, s. 308; el-Kāmûsü’l-İslâmî, II, 393-394; Dırâr Sâlih Dırâr, Târîhu’s-Sûdâni’l-hadîs, Beyrut 1968, tür.yer.; Neûm Şukeyr, Târîhu’s-Sûdân, Beyrut 1981, s. 140, 196; P. M. Holt – M. W. Daly, A History of the Sudan from the Coming of Islam to the Present Day, London 1988, s. 9-11, 15-20, 22-24, 47-48, 104-105, 107, 110-111; H. A. Mac Michael, “The Coming of the Arabs to the Sudan”, JCAS, XI/1, London 1924, s. 75-84; Mustafa M. Mus’ad, “Some New Lights on the Penetration of Islam in the Eastern Sudan”, Mecelletü Külliyyeti’l-Lugati’l-ʿArabiyye ve’l-ʿulûmi’l-ictimâʿiyye, Riyad 1976, VI, 837-845; “Dongola”, EAm., IX, 257; C. H. Becker, “Bakt”, İA, II, 259; E. Graefe, “Dongola”, a.e., III, 643-644; P. M. Holt, “Dongola”, EI² (Fr.), II, 630-631; “Dongola”, EBr., VII, 584-585.

Hamdunâllah Mustafa Hasan

DOST MUHAMMED

(ö. 1863)

Afganistan’da Barakzay hânedanının ilk emîri (1819-1863).

Millî Afgan Devleti’nin kurucusu sayılan Ahmed Şah Dürrânî’nin oğlu Timur Şah devrinde Barakzay ailesinin başına geçen Pâyende Han’ın yirminci oğludur. Küçük yaşta babasını kaybedince Kızılbaş olan annesinin ve iktidardaki Sadozay hânedanından Mahmud Şah’ın veziri olan ağabeyi Fetih Han’ın yanında büyüdü. Mahmud Şah’la kardeşi Şücâülmülk arasındaki iktidar mücadelesi sırasında kendini gösterdi. Şücâülmülk’ün Nimle’de yenilip Hindistan’a kaçmasından sonra başlayan Mahmud Şah’ın ikinci saltanatı devrinde kardeşleriyle birlikte önemli mevkilere getirildi. 1816’da Hûzistan valisi olan Dost Muhammed, Fetih Han’la birlikte o zaman Afganistan sınırları içinde bulunan Keşmir ve Herat’ta çıkan ayaklanmaları bastırdı (1816). Herat valisi bulunan Mahmud Şah’ın kardeşi Fîrûziddin’in sarayına ve haremine saldırınca Mahmud Şah, Fetih Han’ın ve Dost Muhammed’in aleyhine döndü. Bunun üzerine Dost Muhammed Keşmir’e kaçmak zorunda kaldı. Ağabeyi Fetih Han ise Mahmud Şah’ın oğlu Kâmran tarafından yakalanarak gözlerine mil çekildi ve öldürüldü.

Fetih Han halk tarafından sevilen bir kişi olduğundan bu olay halkı Mahmud Şah’ın aleyhine çevirdi. Dost Muhammed bundan faydalanarak Keşmir’de topladığı ordu ile Kâbil yakınlarında şahın ordusunu mağlûp etti ve Kâbil’i ele geçirip hükümdarlığını ilân etti (1819). Mahmud Şah ve oğlu Kâmran, Sadozaylar’ın kontrolündeki Herat’a kaçarak 1842’ye kadar burada hâkimiyetlerini sürdürdüler. Dost Muhammed, Afganistan toprakları ile Dürrânî ve Galzay kabileleri üzerinde hâkimiyet kurdu. İngilizler’den destek gören Sihler’in sırasıyla Mültan, Keşmir, Dera Gazi Han ve Dera İsmâil Han’ı, 1834’te de Peşâver’i işgallerine engel olamadı. Bu sırada Kandehar’ı kuşatan Şücâülmülk’ü yendikten sonra bu şehri kardeşi Kühendil’e bıraktı. Bu tarihe kadar idareyi göstermelik olarak Sadozay ailesi adına elinde tutan Dost Muhammed “emîr” unvanını alarak ülkede Barakzay ailesi dönemini başlattı (1834). Hûzistan, Kunar ve Hazar

kabileleri üzerindeki hâkimiyetini pekiştirdi, topraklarını Celâlâbâd, Gazne ve

Kunduz'a kadar genişleterek Hindukuş dağlarının kuzeyine ulaştı. Bu sırada İngilizler'in yardımına başvuran Şücâülmülk İngilizler ve Sihler'le, Kâbil'de tahta çıkmak üzere üçlü bir anlaşma yaptı (1838). Hindistan genel valisi Lord Auckland, Ruslar'ın desteğindeki İranlılar'ın Herat'a saldırmasını da bahane ederek Afganistan'a İngiliz ve Hint askerlerinden oluşan bir ordu gönderdi. Böylece Birinci Afgan-İngiliz Savaşı (1838-1842) başladı.

İngiliz-Hint ordusu 1839'da Kâbil'i işgal ederek Şücâülmülk'ü tahta çıkardı. İngilizler'e karşı dostluk duyguları besleyen Dost Muhammed onlarla çatışmaya girmek istemediğinden önce Buhara'ya kaçtıysa da daha sonra teslim oldu ve Kalküta'ya gönderildi. Ancak Şücâülmülk yabancı bir ordu himayesinde başa geçtiğinden Afgan halkının tepkisiyle karşılaştı. Geri çekilme kararı alan İngiliz-Hint ordusu, Dost Muhammed'in oğlu Ekber Şah'ın askerleri tarafından Kâbil Boğazı'nda tamamen imha edildi (1841). Bunun üzerine İngiliz hükümeti istifa etti, yeni hükümet Hindistan genel valiliğine Lord Ellenborough'u gönderdi. Yeni valinin ilk işi Afgan yenilgisinin intikamını almak oldu. General Pollock kumandasında Afganistan'ı yeniden işgal eden İngiliz ordusu önüne çıkan köyleri ve halkını yok ederek Kâbil'e girdi (1842). Burada her şeyi yakıp yıktı, ahaliden 70.000 kişiyi öldürdü. Daha sonra Afganistan'ı terketti.

Şücâülmülk o sırada Kâbil'de öldürülünce İngilizler Afgan birliğini ancak Dost Muhammed'in sağlayabileceğini anlayarak onun Afganistan'a dönmesine izin verdiler (1843). Yeniden emîr olan Dost Muhammed bir süre oğlu Ekber Şah'la mücadele etti. Ekber Şah'ın ölümünden (1849) sonra kuzeyde Hindukuş dağlarının ötesindeki eyaletlerle Belh, Hulm (1850), Şibergân (1854), Meymene, Endehuy (1855) ve Kunduz (1859) gibi merkezleri, batıda Kandehar (1855) ve Herat'ı (1863) geri aldı. 1855'te İngilizler'le imzaladığı dostluk anlaşmasına bağlı kalarak Hindistan'daki büyük Sepoy (Sipahi) ayaklanmaları (1857) sırasında tarafsız kaldı ve böylece dolaylı olarak İngilizler'in isyanı bastırmasına ve yeniden burada hâkimiyet kurmalarına yardımcı oldu. İçeride ise kabilelere dayanan yönetimi değiştirdi, düzenli bir ordu kurarak bunu Dürrânî monarşisinin

dayanağı haline getirdi. Galzaylar'ın etkinliğine son vererek birçok ünlü kabile reisini öldürttü, bir kısmını da hapsettirdi veya sürgüne gönderdi. Daha önce büyük çatışmalara giren Kızılbaş ve Sünnî unsurları uzlaştırdı. Oğullarını çeşitli valiliklere getirerek ailenin hâkimiyetini devam ettirdi. Halk arasında sevilen, adaleti ve cömertliğiyle tanınan Dost Muhammed Herat'ta öldüğünde Afgan birliğini büyük ölçüde gerçekleştirmiş ve bugünkü Afganistan'ın kurucusu unvanını kazanmış bulunuyordu.

Dost Muhammed'in ölümünden sonra oğulları Şîr Ali, Muhammed Emîn, Muhammed A‘zam ve Muhammed Efdal arasında meydana gelen taht kavgaları beş yıl süren kanlı bir iç savaşa sebep oldu. Fakat sonunda Şîr Ali kardeşlerini yenerek tahta çıkmayı başardı (1868).

BİBLİYOGRAFYA

Bayur, Hindistan Tarihi, III, 243-271; G. A. Henty, To Herat and Cabul, Lahore 1969, s. 88-352; G. Macmunn, Afghanistan-From Darius to Amanullah, Quetta 1979, s. 103-163; Mehmet Saray, Dünden Bugüne Afganistan, İstanbul 1981, s. 39-77; a.mlf., "Afganistan", DİA, I, 405-406; H. Beveridge, CHIn., III, 454-536; K. K. Datta, a.e., XI, 393-409; A. Bhattacharjee, A History of Modern India (1707-1974), New Delhi 1988, s. 94; Ikbal Kaul, "Dost Muhammad Khan, the Founder of Bhopal State", Journal of Indian History, XXXIX (1961), s. 13-28; TA, I, 175-176; M. Longworth Dames, "Dost Muhammed", İA, III, 645; a.mlf., "Efganistan", a.e., IV, 164-165; a.mlf. – H. A. R. Gibb, Afghānistān", EI² (İng.), I, 231-233; L. F. R. Williams, "Afganistan", EBr., I, 243-244; M. D. Armstrong, "Dost Muhammed Khan", a.e., VII, 601-602; M. E. Yapp, "Dūst Muhammad", EI² (İng.), II, 637-638.

Kemal Kahraman

DOSTLUK

Farsça'da "seven, sevgili, yâr" anlamındaki dôst kelimesinden gelen dostluk İslâmî literatürde sadâkat, uhuvvet, meveddet, sohbet gibi değişik kelimelerle ifade edilmiş, ayrıca velî ve refîk kelimeleri başka anlamları yanında "dost" mânasında da kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu anlamda en çok geçen kelime velîdir. Velî tekil ve çoğul olarak (evliyâ) yer aldığı seksen yedi âyetin kırk altısında Allah'ın insanlara dostluğu (meselâ bk. en-Nisâ 4/45, 75, 119, 123, 173), iki âyette insanların Allah'a dostlukları (Yûnus 10/62; el-Cum'a 62/6), on âyette insanlarla şeytan arasındaki dostluk (meselâ bk. en-Nisâ 4/76; el-A'râf 7/27, 30), diğerlerinde ise iyi veya kötüler arasındaki dostluklar (meselâ bk. en-Nisâ 4/ 139, 144; el-Enfâl 8/72) için kullanılmıştır. Bu âyetlerin çoğunda insanlara, müminlere ve Peygamber'e yardımcı olacak, onları koruyacak, bağışlayacak, karanlıklardan aydınlığa çıkaracak olan gerçek dostun Allah olduğu, insanların bu anlamda Allah'tan başka dostları bulunmadığı ifade edilmekte, böylece onların gerçek ve ebedî dost olarak Allah'ı bilmeleri, O'na dayanıp güvenmeleri öğütlenmektedir. Ayrıca dinî ve ahlâkî zihniyetin beşerî ilişkiler üzerindeki etkileri dolayısıyla kâfirlerin, zalimlerin, yahudi ve hıristiyanların sadece birbirlerinin ve şeytanın dostları olabilecekleri bildirilir; "Sizin dostunuz Allah, O'nun elçisi (Hz. Muhammed) ve iman edenlerdir" denilir (el-Mâide 5/55). Başka bir âyette, "Ey inananlar! Eğer iman yerine küfrü beğenip tercih etmişlerse babalarınızı ve kardeşlerinizi bile dost kabul etmeyiniz" (et-Tevbe 9/23) meâlindeki ifadelerle dostlukların tesisinde kan bağı yerine inanç birliğinin esas alınması gerektiği vurgulanmıştır.

Allah'ın inananların dostu olduğunu bildiren âyetlerin çoğunda velî kelimesinden sonra nasîr, şefî', vâk, hamîd, mürşid gibi sıfatlara veya benzer mânalar ihtiva eden ifadelere yer verilerek dostun sevdiği için bir yardımcı, koruyucu, kurtarıcı, yüceltici, iyiliğe yöneltici olması, bu şekilde dostluğun sevgiye dayanması ve pratik ahlâkî sonuçlar doğurması gerektiğine işaret edilmiştir. Müminlerin kardeş olduğunu (el-Hucurât 49/10), vaktiyle onlar birbirine düşman iken Allah'ın gönüllerini kaynaştırmasıyla dost ve kardeş olduklarını (Âl-i İmrân 3/103) bildiren

âyetler de geniş kapsamlı dostluğun önemini anlatmaktadır (bk. KARDEŞLİK).

Kur'ân-ı Kerîm'de yine dostluk anlamında kullanılan hulle kelimesi, sözlüklerde genellikle "kalbin derinliklerine nüfuz ederek kökleşen engin dostluk" şeklinde açıklanmaktadır (Lisânü'l-ʿArab, "hll" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "hll" md.). Allah'ın Hz. İbrâhim'i dost (halîl) edindiğini (en-Nisâ 4/125), âhirette zalimlerden birinin, "Keşke falanı dost (halîl) edinmeseydim" (el-Furkan 25/28) şeklindeki pişmanlığını anlatan âyetlere göre hulle kelimesi ilgili diğer terimlerden daha dar kapsamlı, fakat daha içten ve güçlü bir dostluğu ifade etmektedir. Gazzâlî, "Eğer kendime candan bir dost edinecek olsaydım Ebû Bekir'i tercih ederdim; fakat arkadaşınız (Muhammed) Allah'ın dostluğunu tercih etmiştir" (İbn Mâce, "Mukaddime", 11; Tirmizî, "Menâkıb", 14) meâlindeki hadise dayanarak halîl kelimesinin, başka bütün dostları aşacak ölçüde

gönlü kaplayan en büyük, en seçkin dost ve sevgiliyi ifade ettiğini belirtmiş, bu anlamı dolayısıyla Hz. Peygamber'in Allah'la olan dostluğunu bu kelime ile, Ebû Bekir ve Ali gibi önde gelen sahâbîlere karşı olan dostluğunu da uhuvvet vb. deyimlerle açıkladığını hatırlatmıştır (İhyâʾ, II, 193-194). Bununla birlikte hadislerde müslümanlar arasındaki dostluk için de hulle kelimesinin kullanıldığı görülmektedir (Buhârî, "Salât", 80, "Menâkıbü'l-ensâr", 45). Ayrıca ashaptan bazıları Hz. Peygamber'i kastederek "halîlî" (dostum) ifadesini kullanmışlardır (Buhârî, "Teheccüd", 33; "Zekât", 4; "Savm", 60). "Kişi dostunun (halîl) dini üzeredir" meâlindeki hadis (Tirmizî, "Zühd", 45), dostluğun ancak ahlâkî, psikolojik vb. yönlerden uyuşabilenler arasında kurulabileceği şeklindeki felsefî görüşün (aş. bk.) özlü bir ifadesidir. İnsanların farklı tabiat ve karakterde yaratılmış olmasının bu uyuşma ve kaynaşmadaki rolünü belirten, "Ruhlar bir araya getirilmiş gruplar gibidir; tanışıp uyuşanlar birleşir, uyuşmayanlar ayrılır" meâlindeki hadis (Buhârî, "Enbiyâ", 3; Müslim, "Birr", 159), dostluk konusunu inceleyen hemen bütün ahlâkçıların dikkatini çekmiştir.

Hadislerde sahip ve halîl gibi velî ve sadîk kelimeleri de dost anlamında kullanılmıştır. Ayrıca bazı hadislerde Resûlullah, Hz. Osman ve Ali gibi sahâbîlere karşı dostluğunu refîk kelimesiyle de ifade etmiştir. Resûl-i Ekrem, irtihali sırasındaki sözleri içinde geçen "er-refîku'l-a'lâ" deyimiyle

Allah’ı kastetmiştir (Buhârî, “Fezâˀilü’l-ashâb”, 5; “Megāzî”, 83, 84; “Rikāk”, 42).

Geleneksel İslâm ahlâk literatüründe dostluk konusu, ilgili âyet ve hadislerin ışığı altında din kardeşliğinin gerektirdiği haklar ve sorumluluklar açısından ele alınmıştır. Çoğu antoloji mahiyetindeki bu tür eserlerin en eskilerinden biri olan İbn Kuteybe’ye (ö. 276/889) ait ˁUyûnü’l-ahbâr’ın dostluk konusuna ayrılmış geniş bir bölümünde (IV, 3-134) dostlar arasında uyuşma, sevgi, görüşme, karşılıklı ziyaret, vedalaşma, hediyeleşme, hasta ziyareti, tâziye, tebrikleşme, af dileme, bağışlama gibi dostlukla ilgili ahlâk ve muaşeret kuralları, kötü ve sahte dostlar, akrabalar arasındaki hak ve sorumluluklar, dostlar arasında kırgınlıklara son verme gibi hususlara yer verilir; bu konu işlenirken ilgili hadislerle manzum ve mensur hikemiyat da aktarılır. Dostluk daha sonra yazılan bu tür eserlerde de geniş bir şekilde yer almıştır.

Dostluk konusunu geleneksel İslâmî anlayışla ele alan sistematik ahlâk kitaplarının en dikkate değer olanlarından biri, İmam Mâverdî’nin Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn adlı eseridir. Mâverdî dostluk ve sevgiyi, ferdî ve sosyal hayatın düzen içinde sürdürülmesinin başlıca şartlarından olan ülfetin sebepleri arasında göstererek Hz. Peygamber’in ülfeti sağlamak için sahâbîler arasında kardeşlik bağı (muâhât) kurduğunu hatırlatır. Dostluk ya zorunlu etkenlere bağlı olarak kendiliğinden veya gayeli ve iradî olarak kurulur. Bunların ilki ikincisinden daha güçlüdür. Zira ikincisi bağlı olduğu gayenin elde edilmesiyle sona erebileceği halde birincisi zorunlu ve hatta tabii sebeplere dayandığı için süreklidir. Bu dostluk genellikle ruhî yapıları, karakterleri uyuşan kimseler arasında gerçekleşir; birbiriyle uyuşan iki kişi arasındaki münasebetler gittikçe gelişerek iyi niyet, sevgi, güven, dayanışma gibi ahlâkî ve sosyal âmillerin tesiriyle en sonunda kişinin kendi benini dostunun beninden ayrı görmeyeceği “aşk” derecesine ulaşabilir (s. 163-164).

Mutasavvıflar, tasavvuf hayatının dışında gördükleri ve “dünya ehli, rüsûm ehli, avam” gibi isimlerle andıkları kimselerle kendi aralarında farklı ölçülerde de olsa mesafe bırakmayı tercih etmişlerdir. Zira avam, mutasavvıfların nefret ettiği nefsânî tutkulara, dünyevî menfaat ve hazlara az veya çok bağımlıdır; mutasavvıflar ise baştan beri ısrarla Allah için

dostluk kurmayı tavsiye etmiş (Muhâsibî, s. 307-324) ve bu maksatla kurulan dostluklara büyük önem vermişlerdir (bk. SOHBET). Tasavvufî eserlerin çoğunda “Âdâbü’s-suhbe, Âdâbü’l-uhuvve” vb. başlıklar altında tasavvufî dostlukların âdâb ve erkânını ayrıntılı olarak işleyen bölümler bulunduğu gibi (meselâ bk. Muhâsibî, s. 307-324; Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 213-237; Kuşeyrî, II, 574-580; Hücvîrî, II, 580-606; Gazzâlî, IV, 157-268; Sühreverdî, s. 206-214) konuyla ilgili müstakil eserler de yazılmıştır (meselâ bk. Şa‘rânî, el-Muhtâr mine’l-envâr fî sohbeti’l-ahyâr, Beyrut 1986; İbn Ardûn, Âdâbü’s-sohbe, Dârülbeyzâ 1987).

Dostluk konusuna ilgi duyan İslâm filozofları daha çok Aristo’nun, on bölümden oluşan Etica Nicomachea adlı eserinde iki bölüm işgal eden (VIII-IX) dostluk hakkındaki fikirlerinden faydalanmışlardır. Fârâbî, eserleri arasında geniş yer tutan ahlâk kitaplarında dostluk konusuna çok az yer vermiştir. Fusûlün münteze‘a adlı eserinde (s. 70-71) ülke halkının sevgi sayesinde kaynaşabileceğini ve adalet sayesinde birlikte yaşayabileceğini belirtir. Sevginin ya tabii veya iradî olabileceğini söyleyen Fârâbî, Aristo’nun dostluk hakkındaki tasnifini tekrarlayarak sevginin erdeme, menfaate veya lezzete dayalı olarak kurulabileceğini ifade etmektedir. Fârâbî’ye isnat edilen Siyâset başlıklı bir risâlede ise (bk. İbn Miskeveyh, el-Hikmetü’l-hâlide, s. 327-342) iki sınıf dosttan söz edilmiştir. İlk sınıf, dostluklarında samimi olan iyi niyetli dostlardır. Bunlar dostlarının erdemini geliştirir, hatalarını önler, kusurlarını örter. İnsan bu nitelikteki dostlarının sayısını çoğaltmalıdır. İkinci sınıfı teşkil edenler dost gibi görünenlerdir. Fârâbî bunlara güvenmemeyi, ancak yine de onlara iyi davranmayı öğütler; zira ileride sahte dostlukları gerçek dostluğa dönüşebilir.

Kendilerini “vefalı dostlar” (hullânü’l-vefâ) diye de adlandıran İhvân-ı Safâ, barışçı gayeleriyle eklektik ve hümanist felsefelerinin bir sonucu olarak dostluk konusuna büyük önem vermişler, antik felsefelerle din ve tasavvufun, hatta değişik dinlerin dostluk anlayışını birleştirmeye çalışmışlardır. Resâil’in çeşitli yerlerinde ve özellikle bu konuya ayrılmış olan kırk dokuzuncu risâlede dostluk ve dost edinmeyle ilgili ölçülerini tesbit etmişlerdir (Resâil, IV, 41-60).

İslâm filozofları içinde sevgi ve dostluk konusunu en geniş ve sistemli

şekilde inceleyen düşünür İbn Miskeveyh olmuştur. İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk, adlı eserinin büyük ölçüde Aristo etkisiyle kaleme alınmış olan beşinci bölümünde menfaate, hazza, hayra veya bunların üçüne birden bağlı olmak üzere dört türlü sevgi ve dostluk bulunduğunu belirtir. Aristo gibi İbn Miskeveyh de yaşlılarda menfaate, çocuklarda hazza dayalı dostluğun daha yaygın olduğunu, dostluklar içinde ancak hayra dayalı bulunanın uzun ömürlü olabileceğini söyler, çünkü yalnız hayır sabit karakterlidir (Tehzîbü'l-ahlâk, s. 125-127). İbn Miskeveyh bütün İslâm düşünürleri gibi en yalın, dolayısıyla en yüksek sevginin ilâhî sevgi olduğunu belirtmekte ve bu görüşü Aristo'ya isnat ettiği bir alıntıyla desteklemektedir. Ancak Aristo dostluğu daima beşerî planda düşünmüş, hatta dostluğa taraf olanlar arasında fazilet ve servet gibi imkân ve nitelikler bakımından denklik bulunmasını dostluk kurmanın şartlarından biri olarak

görmesi sebebiyle her bakımdan birbirinden farklı olan insanlarla "tanrılar" arasında bir dostluktan söz edilemeyeceğini açıkça belirtmiştir (ʿİlmü'l-ahlâk, VIII, 7.4-5). İbn Miskeveyh de bu tür sebeplerin sevgiyi olumsuz yönde etkileyeceğini kabul eder. Fakat ona göre Eflâtun'un dediği gibi (Devlet, 611d-612ª) insandaki ilâhî cevher tabiata bulaşmaktan doğan paslardan arındırılır ve tutkuların tesir imkânı yok edilirse o takdirde bu ilâhî cevher "Allah'a benzeme iştiyakı" duyar (Tehzîbü'l-ahlâk, s. 127-128). İbn Miskeveyh, yine Aristo'dan ayrılarak insanın bu ilâhî sevgi ve dostluk mertebesine tam olarak ancak öldükten sonra ulaşabileceğini söyler. Ayrıca dost seçiminin isabetli yapılabilmesi için Sokrat'tan naklettiği bazı pratik öğütler sıralar (a.g.e., s. 140-142).

Başta Gazzâlî'nin İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i olmak üzere çoğu bu eserin etkisiyle yazılmış daha sonraki ahlâk ve tasavvuf kitaplarında dostluk konusu dinî, tasavvufî ve kısmen felsefî yaklaşımlarla ele alınarak dostluk çeşitleri, bunların fıtrî, psikolojik ve sosyal sebepleri, gayeleri, fayda veya zararları, insanların dostlara olan ihtiyaçları, dost seçilecek kimsede aranması gereken nitelikler, akıllı ve ahmak dostların özellikleri, dostların birbirine karşı tutumlarının neler olması gerektiği vb. açılardan işlenmiştir (ayrıca bk. MUHABBET).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "hll", "sdk", "vly" md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "hll", "sdk", "vly" md.leri; Buhârî, "Salât", 80, "Menâkıbü'l-ensâr", 45, "Teheccüd", 33, "Zekât", 4, "Savm", 60, "Enbiyâʾ", 3, "Fezâʾilü'l-ashâb", 5, "Megāzî", 83, 84, "Rikāk", 42; Müslim, "Birr", 159; İbn Mâce, "Mukaddime", 11; Tirmizî, "Menâkıb", 14, "Zühd", 45; Eflâtun, Devlet (trc. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz), İstanbul 1985, 611d-612[a]; Aristo, ʿİlmü'l-ahlâk, (trc. Ahmed Lutfî es-Seyyid), Kahire 1924, VIII, 1.1-IX, 11.3 (II, 219-323); Muhâsibî, er-Riʿâye li-hukūkillâh (nşr. A. Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 307-324; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-ahbâr (Tavîl), IV, 3-134; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kūtü'l-kulûb, Kahire 1310, II, 213-237; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1377/1975, IV, 41-60; Fârâbî, Füsûlün müntezeʿa (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1986, s. 70-71; İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk, s. 125-146; a.mlf., el-Hikmetü'l-hâlide (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1983, s. 27, 327-342; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1978, s. 162-171; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 574-580; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (trc. Es'ad Abdülhâdî Kandîl), Beyrut 1980, II, 580-606; Gazzâlî, İhyâʾ, II, 161-166, 170-188, 193-194; IV, 157-268; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 206-214.

Mustafa Çağrıcı

DOZY, Reinhart Pieter Anne

(ö. 1820-1883)

Hollandalı şarkiyatçı.

21 Şubat 1820'de Leiden'de doğdu. Güney Fransa'dan Leiden şehrine yerleşmiş Protestan bir aileye mensuptur. Daha lise yıllarında iken edebiyat ve tarihe ilgi duydu. 1837'de girdiği Leiden Üniversitesi'nde filoloji, edebiyat ve tarih alanlarında büyük başarı gösterdi. Bu arada üniversite kütüphanesinin Arapça el yazmaları bölümü başkanı ve aynı zamanda Şark dilleri uzmanı olan Weijers'le tanıştı. Lise yıllarında özel ders alarak başladığı Arapça öğrenimine Weijers'in yanında devam etti. Aynı hocadan İbrânîce, Keldânîce ve Süryânîce dersleri de aldı. Daha öğrenciliği devam ederken hocasının tavsiyeleri doğrultusunda Şark tarihi üzerinde araştırmalar yapmaya başladı. Bu sırada Hollanda Kraliyet Akademisi'nce düzenlenen "Geçmişte ve Günümüzde Araplar'ca Kullanılan Kadın ve Erkek Elbiseleri" konulu yarışmaya yine hocasının teşvikiyle katıldı ve sunduğu çalışma birincilik ödülüne lâyık görüldü.

Dozy daha sonra Weijers'in tavsiyesiyle Endülüs tarihi ve edebiyatının kaynaklarına yönelerek "Arap Kaynaklarına Göre Abbâdîler" konulu bir çalışma yaptı. Bu çalışmanın bir bölümünü 1844 yılında doktora tezi olarak sundu. Endülüs tarihi araştırmalarını sağlıklı bir şekilde sürdürmek için İspanyolca öğrendi. Çalışmalarına önce İspanyol tarihçilerinin araştırmalarını incelemekle başladı. Bunlarda birçok yanlış tesbit edince yeni bir tarih yazmaya karar verdi. Bu araştırmasını sürdürürken bir taraftan da 1846'da müdür yardımcısı olarak tayin edildiği Şark yazmaları bölümünde mevcut el yazmalarının katalogunu hazırlıyordu. Fakat Liberal Parti'nin toplantıları sırasında tanıştığı Leiden Üniversitesi hukuk profesörlerinden Thorbecke, bu partinin iktidara gelişiyle İçişleri bakanı olunca Dozy'yi 1850'de görevinden istifa ettirerek Leiden Üniversitesi genel tarih kürsüsüne yardımcı profesör olarak tayin edilmesini sağladı. 1854'te profesör unvanını alan ve 1861-1867 yılları arasında Doğu dilleri kürsüsünde çalışan Dozy çeşitli ülkelerdeki birçok tarih akademisinin

üyeliğine seçildi; bazı ülkelerin hükümet başkanları tarafından nişanlarla ödüllendirildi. 1880 yılında Madrid'deki La Institucion Libre De Ensananza kendisine fahrî profesörlük pâyesi verdi. 30 Nisan 1883'te Leiden'de öldü. İyi derecede Fransızca, İngilizce, Almanca, İtalyanca ve Portekizce bilen Dozy ilmî neşriyatını daha çok Fransızca ile yaptı.

Eserleri. A) Telif Eserleri. 1. Dictionnaire détaillé des noms des vZtements chez les Arabes (Amsterdam 1845). Bu eserinde eski devirlerden kendi zamanına kadar Arap giysileri hakkında bilgi vermektedir. 2. Scriptorum Arabum locide Abbadidis (I-III, Leiden 1852-1863). İslâm kaynaklarına dayanarak Abbâdîler hânedanı hakkında yazdığı Latince bir eserdir. 3. Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le moyen âge (Leiden 1849). Dozy bu eserinde kendisinden önce Endülüs tarihi üzerinde çalışan bazı Avrupalı araştırmacıları tenkit etmekte ve Kastilyalı ünlü şövalye Sid'le (Cid) ilgili geniş bilgi vermektedir. 4. Histoire des Musulmans d'Espagne (711-1110) (I-IV, Leiden 1861, 1932). Dozy'nin en önemli çalışması olan eser on yıllık bir mesainin ürünüdür. Müellif Avrupa kütüphanelerindeki Endülüs kültür ve tarihiyle ilgili yazmaların hemen hemen tamamını incelemiş ve eserini daha önce kullanılmamış olan pek çok ana kaynağa dayanarak kaleme almıştır. Ancak Dozy'nin bu çalışması, bazı konuları gereğinden fazla uzatma, siyasî tarihe ağırlık vererek kültür tarihini ihmal etme, İslâmlaşmanın seyir ve sebeplerini, bu arada fukahanın Endülüs cemiyeti içindeki yerini lâyıkıyla değerlendirememe ve zaman zaman bazı sübjektif yorumlara gitme gibi kusurlarından dolayı tenkit edilmiştir. Eser Spanish Islam adıyla İngilizce'ye (trc. F. G. Stokes, London 1913, 1972), Historia de los Musulmanes de Espana adıyla da İspanyolca'ya (Madrid 1877, 1984)

çevrilmiştir. 5. Essai sur l'Histoire de l'Islamisme (571-1863) (Leiden 1863). Muhtasar bir İslâm tarihi niteliğindeki bu eserinde müellif genel olarak din, vahiy, nübüvvet ve Hz. Peygamber'in nübüvveti, İsmâilîler, Dürzîler ve Karmatîler gibi konulara temas etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber hakkında aşağılayıcı ifadeler ve iftiralarla dolu olan eser Abdullah Cevdet tarafından Târîh-i İslâmiyyet adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Kahire 1908). Abdullah Cevdet "İfâde-i Mütercim" başlığı altında yazdığı girişte müslümanların samimi inanç ve duygularını rencide edici fikirleriyle Dozy'nin suç ortağı olmuştur. Eser hakkında, "Bugün

müslümanlar için Târîh-i İslâmiyyet’ten daha faydalı bir kitap yok” diyerek Dozy’nin dile getirdiği gerçeklerin hiçbir bağnazlığa düşmeden kabul edilmesi ve hatta böyle bir eser yazan kimsenin müslüman sayılması gerektiğini iddia etmiştir. Mütercimin ayrıca İslâm tarihi kaynaklarının hiçbirine güvenilemeyeceğini, bunların zorba hükümdarların istekleri doğrultusunda kaleme alınmış siyasî metinler olduğunu söylemesi ve Dozy’nin eserinin bunların hepsinden üstün olduğunu kabul etmesi, muhafazakâr fikir çevrelerinin sert tepkilerine yol açmıştır. Hatta kitaptaki bâriz İslâm düşmanlığı genç dimağları ifsat ederek ruhî bunalımlara sebep olmuş, eseri okuyan bazı tıbbiyeli öğrenciler intihar etmişlerdir. Bu yoğun tepkiler ve meşihat makamına yapılan sayısız müracaatlar sonunda İbrâhim Hakkı Paşa kabinesi 17 Şubat 1910’da kitabı yasaklamış ve mevcut nüshaların Galata Köprüsü’nden denize atılmasına karar vermiştir. Târîh-i İslâmiyyet ve mütercimi aleyhinde pek çok tenkit kaleme alınmıştır. Bunların en önemlileri Beyazıt dersiâmlarından Hayreddin’in Beyânülhak’ta (c. VII, sy. 163-172), Manastırlı İsmâil Hakkı’nın da Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd’da çıkan seri makaleleriyle yine İsmâil Hakkı’nın Hak ve Hakîkat (İstanbul 1329) adlı eseri ve İsmail Fennî’nin İzâle-i Şükûk (İstanbul 1928) adlı kitabıdır.

Dozy’nin bunlardan başka Supplément aux dictionnaires arabes (I-II, Leiden 1877-1881; Beyrut 1968); Les İsraZlites K la Mecque (Leiden 1864) ve Glossaire des mots espagnols et portugais dérivZs de l’arabe (Leiden 1869) adlı eserleri de vardır.

B) Neşrettiği Eserler. 1. İdrîsî, Nüzhetü’l-müştâk (Description de l’Afrique et de l’Espagne, M. de Goeje ile beraber, Leiden 1866, 1968). 2. İbn İzârî, el-Beyânü’l-Mugrib (Histoire de l’Afrique et de l’Espagne, I-II, Leiden 1848-1851). 3. Şerhu İbn Bedrûn ʿ alâ kasîdeti İbn ʿ Abdûn (Commentaire historique sur le poÉme d’İbn Abdoun par İbn Badroun, Leiden-Brill 1846-1848). 4. Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿ cib. İngilizce tercümesi ve bir girişle birlikte yayımlanmıştır (The History of the Almohades, Leiden 1847, 1881). 5. İbnü’l-Ebbâr, el-Hulletü’s-siyerâ (Notices sur quelques manuscrits arabes, Leiden 1847-1851). Eserin bazı bölümlerini neşretmiştir. 6. Arîb b. Sa‘d, Takvîmü’l-Kurtuba. Dozy bu eseri yazıldığı yıla izâfetle Le Calendrier de Cordoue de l’annZe 961 adıyla ve Latince tercümesiyle

birlikte yayımlamıştır (Leiden 1873).

BİBLİYOGRAFYA

G. Dugat, Histoire des Orientalistes de l'Europe, Paris 1870, II, 44-65; M. J. de Goeje, Biographie de Reinhart Dozy (trc. V. Chauvin), Leiden 1883; Serkîs, Muʿcem, I, 893-894; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 68-69; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 181-184; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 308-310; Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşrikīn, s. 172-174; Ebü'l-Kāsım Sehâb, Ferheng-i Hâverşinâsân, Tahran, ts., s. 125-126; M. Jastrow, Monatschrift für Geschichte und Nissenschaft des Judentums, XIII, Berlin 1864, s. 313-317; W. Barthold, "Pamvati R. Dozy", Bulletin Academia Scientific, XV, Paris 1921, s. 229-244; Inayatullah, "Reinhart Dozy (1820-1883)", JPHS, VIII (1960), s. 19-24; EBr., VII, 620; EJd., VI, 190.

Mehmet Özdemir

DÖĞER

Oğuz boylarından biri.

Kâşgarlı Mahmud (XI. yüzyıl), Oğuz boyları listesinde bu boyun adını Töker imlâsı ile yazmış ve hayvanlarına vurdukları damgaların şeklini de göstermiştir. Eserini 1206'da yazan Fahreddin Mübârek Şah'ın listesinde görülen "Rögûr", Döğer adının müstensih tarafından yanlış yazılmış şeklinden başka bir şey değildir. Reşîdüddin ise (XIV. yüzyıl başları) Döğerler'in adını bugünkü imlâsı ile yazmış ve Döğer'in "toplanmak için" mânasına geldiğini kaydettikten sonra bu boyun ülüşünün (şölenlerde koyundan yedikleri kısım) "aşığlu", onkununun (totem kuşu) kartal olduğunu bildirmiş ve damgasının şeklini göstermiştir. Selçuknâme adlı eserini XV. yüzyılın birinci yarısında yazmış olan Yazıcıoğlu Ali, Döğer'in "toplanmak için bir araya geleler" anlamında ve "sünük"ünün yani ülüşünün de "aşuklu umaca" olduğunu söyleyerek muhtemelen Reşîdüddin'in asıl metnindeki ifadenin tam bir tercümesini vermiştir.

Yine Reşîdüddin'deki "Türkler'in tarihi" bölümüne göre Oğuzeli'nin hükümdarlarından Dip Yavku'nun (Yabgu) beylerinden Taş Bey ile oğlu Yalgu (?) Bey bu boydan oldukları gibi Ala Atlı "Kiş Donlu" Kayı İnal Yavku'nun veziri Ayıldur da Döğerler'dendi. Bu rivayetler, Oğuzlar'ın İslâmiyet'ten önceki tarihlerinde Döğerler'in mühim bir rol oynadıklarını gösterir. Fakat onların Selçuklu Devleti'nin kuruluşunda ve fetih hareketlerinde de büyük bir rol oynadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü Cizreli ünlü tarihçi Şemseddin el-Cezerî (ö. 739/1338) Artuklu hânedanının bu boydan geldiğini bildirir. Gerçekten Artuk Bey ile oğullarının XI ve XII. yüzyıllarda Türkmenler arasında büyük bir nüfuza sahip oldukları ve asil bir aile sayıldıkları bilinmektedir.

Tahrir defterlerinde on dokuz Döğer yer adına rastlanmaktadır. Bu yerler, diğer boylarınki gibi Orta ve Batı Anadolu'da bulunmaktadır. Birçok Oğuz boyu gibi XIV. yüzyıldan itibaren kaynaklarda kendilerinden bahsedilen Döğerler'in bu yüzyılın ikinci yarısında Kuzey Suriye'deki Ca'ber Kalesi yöresinde bir beylikleri vardı. 773 (1371) yılında bu beyliğin başında

muhtemelen beyliğin kurucusu olan Sâlim Bey görülmektedir. Sâlim Bey, zamanında meydana gelen olaylardan bir çoğuna karışarak hareketli bir hayat geçirmiştir. 1371'de üzerine gelen Şam ve Halep Memlük valilerini, Hısnıkeyfâ (Hasankeyf) yöresinde yerleştiği bir dağda geri çekilmeye mecbur etti. Sâlim Bey 785 (1383) yılında Karakoyunlu Kara Mehmed Bey'in hücumuna uğradı. Kara Mehmed Döğer beyini Musul hacılarını soymakla itham etmişti. Kara Mehmed'in etrafı yağmalayarak kendisine yaklaşması üzerine Sâlim Bey

Memlükler'in Halep valisi Yolboğa'ya sığınmak zorunda kalmıştı.

1390 yılında ikinci defa Memlük tahtına geçen Sultan Berkuk, vaktiyle tahttan indirilmesinde önemli rol oynamış bulunan Emîr Mintaş'ın Sâlim Bey'in yanında olduğunu öğrenince bir emîrini göndererek ondan Mintaş'ı teslim etmesini istedi. Fakat Sâlim Bey Mintaş'ı Berkuk'a teslim etmeyerek serbest bıraktı. 796'da (1393-94) Sâlim Bey Timur'un adamlarından Dolat (Devlet) Hoca'yı esir alarak Halep valisine gönderdi. Buna çok sevinen Sultan Berkuk, aynı yıl Şam'da yanına gelen Döğer beyine hil'at giydirerek büyük bir itibarda bulundu. Fakat Sâlim Bey 799 (1396-97) yılında Şam valisi tarafından tevkif edildi. Bundan sonra kaynaklarda adına rastlanmamaktadır. Bu husus, Sultan Berkuk'un gizli bir emriyle Sâlim Bey'in öldürülmüş olduğunu düşündürmektedir. Kaynakların verdiği bilgiye göre Sâlim Bey cesur, faal ve dirayetli bir emîrdi.

Sâlim Bey'den sonra Ca'ber Beyliği'nin başına oğullarından Seyfeddin Dımaşk Hoca geçti. Timur istilâsının meydana getirdiği kargaşalıktan ve 1399'da Berkuk'un yerine geçen oğlu Ferec'in zayıf bir şahsiyet olmasından faydalanarak Ruha (Urfa), Siverek, Suruç, Harran ve Cemlim'i idaresi altına aldığı gibi Benî Kilâb ve Benî Şâdî adlı Arap oymaklarını da kendisine tâbi kıldı. Fakat 806 (1404) yılında göçebe Araplar'ın tanınmış emîri Nuayr lakaplı Muhammed b. Hıyâr ile giriştiği savaşta yenildi ve hayatını kaybetti.

Ondan sonra Döğerler'in başına kardeşi Gökçe Mûsâ geçti. Dımaşk Hoca'nın öldürülmesini fırsat bilen Akkoyunlu Karayülük Osman Bey Urfa'yı alıp şehri hizmetindeki Gökçe Mûsâ'nın amcası oğlu Yağmur'a verdi. Yağmur Bey Karayülük'ü metbû tanıyarak bir müddet Urfa'ya sahip

oldu. 1405 yılında Karakoyunlu Beyi Kara Yûsuf Şam'dan ülkesine dönerken Ca'ber'de Gökçe Mûsâ'ya misafir olmuştu. Bu tarihten itibaren Döğerler gittikçe artan Akkoyunlu tehlikesi karşısında Karakoyunlular'a bağlandılar. Nitekim Gökçe Mûsâ, Kara Yûsuf'un hemen bütün savaşlarına katılmış ve Karakoyunlu beyinin başarılarında rol oynamıştır. Bu sırada yine Kara Yûsuf Bey'in emîrleri arasında Döğer İlyas Bey'in de adı geçer. Fakat onun Gökçe Mûsâ ile akrabalığı hakkında herhangi bir bilgi yoktur.

Akkoyunlu Beyi Karayülük, Yağmur Bey'e vermiş olduğu Urfa şehrini bilinmeyen bir sebepten dolayı ondan alarak yeğeni Nur Ali Bey'e teslim etti. Yağmur Bey Karakoyunlular'ın yardımı ile Urfa'yı geri almak istemişse de başarı gösterememiş, çok geçmeden de oğlu ile birlikte vebadan ölmüştür (817/1414). Onun bu sırada Suruç hâkimi olduğu anlaşılmaktadır.

824 (1421) yılında Karayülük Osman Bey ile Karakoyunlu İskender Mirza arasında Şeyhkendi'nde yapılan meşhur savaşta Ca'ber hâkimi Gökçe Mûsâ ve oğlu Mısır, Karakoyunlu ordusunda bulundukları gibi Kerkük ve Tâuk hâkimi Ceneklü Hasan da emrindeki Döğer beyleriyle birlikte İskender Mirza'nın yanında yer almıştı. İskender Mirza 829 (1425) yılında kaynatası Gökçe Mûsâ'ya Musul'u verdi. Döğer beyi Musul'a dört yıl hâkim olduktan sonra şehri Karakoyunlu İsfahan Mirza'ya teslim etmek zorunda kalarak Ca'ber'e döndü.

Akkoyunlu Karayülük Osman Bey'in ölümü üzerine (839/1435) Döğerler, Âmid (Diyarbakır) yakınlarına kadar giden bir akında karşılarına çıkan Karayülük'ün torunu Cihangir Mirza'yı esir alarak Kahire'ye gönderdiler. Memlük Hükümdarı Barsbay, başarısını tebrik ederek Gökçe Mûsâ'ya 1000 altın yollamışsa da bu para ulaşmadan Döğer beyi ölmüştü (1436). Gökçe Mûsâ'dan sonra kimin Ca'ber hâkimi olduğu bilinmemektedir.

Sâlim Bey'in üçüncü oğlu Hasan Bey, Sultan Barsbay'ın teveccühünü kazanarak Buhayre valiliğine tayin edildi. Barsbay'ın halefi Sultan Çakmak devrinde Humus valisi olan (853/1449) Hasan Bey beş yıl sonra İnal zamanında da Aclûn valiliği yapıyordu. Ölüm tarihi bilinmeyen Hasan Bey gibi Memlük hizmetine girmiş olan oğlu Emirze ise 1485 yılında Kerek valiliğine tayin edilmişti.

Memlük kaynaklarında Yar Ali, Mahmud ve Katı (?) adlı Döğer beylerinden de söz edilmektedir. Bu beylerin Halep ve Hama yörelerinde yaşayan Döğer oymaklarının beyleri olmaları muhtemeldir. Bunlardan Katı 857 (1453) yılında Buhayre valisi idi.

XVI. yüzyılda Halep Türkmenleri ile Bozulus içinde, ayrıca Kerkük ve Sis (Kozan) yörelerinde Döğerler'e mensup bazı oymaklara rastlanmaktadır. Bunlardan Halep Türkmenleri arasında yaşayan Döğer oymağı, Kanûnî devrinin ilk yıllarında Halep Döğeri (230 hâne/vergi evi) ve Hama Döğeri (199 hâne) olmak üzere iki kola ayrılmıştı. Aynı devirde Diyarbekir bölgesindeki Bozulus arasında bulunan Döğer oymağı da 195 hâneye sahipti. Bu Döğer oymağının Halep Türkmenleri'ne mensup Döğerler'in bir kolu olması muhtemeldir. Aynı yüzyılda Dımaşk çevresindeki 50 hâneli Döğer oymağının ise Halep Döğerleri'nin bir obası olduğu anlaşılmaktadır.

XVI. yüzyılda Kerkük ve Sis sancaklarında bu adla küçük oymaklar olduğu gibi Urfa yöresinde de "Ekrâd" olarak vasıflandırılan kalabalık nüfuslu Döğerlü adlı bir oymak vardı. Fakat bu oymağı meydana getiren şahıslar arasında Bayram, Gündoğmuş, Budak, Yağmur, Kaya, Tanrıverdi, Durmuş, Satılmış ve Karkın gibi Türkçe adlar taşıyanlar görülmektedir. Bu husus Döğerlü oymağının aslen Türk olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Şah Abbas'ın kitapçıbaşışı Afşar Sâdıkī'nin tezkiresinde, Döğer boyuna mensup Pîrî Bey'den söz edip onun şair, mûsikişinas ve çok eseri bulunan değerli bir insan olduğunu söylemesi, İran'da da Döğerler'e mensup küçük bir zümrenin diğer Türkmen teşekkülleri arasında yaşamış olduğunu düşündürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 57; BA, TD, nr. 393; nr. 1040 (Haleb); nr. 561 (Bozulus); nr. 965 (Ruha); Reşîdüddin, Câmiʿü't-tevârîh, TSMK, Hazine, nr. 1353, vr. 385b; a.e. (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338 hş., I, 40; a.e.: Oğuz Destanı (trc. Zeki Velidî Togan), İstanbul 1972, s. 50, 54;

a.e.: Die Geschichte der Oğuzen... (trc. K. Jahn), Wien 1969, s. 49, 50; Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî, Cevâhirü’s-sülûk, Paris Bibliothèque Nationale, Manuscrits arabs, nr. 6739, s. 377; Yazıcıoğlu Ali, Tevârîh-i Âl-i Selçuk, TSMK, Revan, nr. 1390, s. 25; Makrîzî, Kitâbü’s-Sülûk (nşr. A. Âşur), Kahire 1970-72, III-IV, bk. İndeks; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire (nşr. W. Popper), VI, 167, 342; VII, 91-95, 96, 398, 427; a.mlf., Havâdisü’d-dühûr (nşr. W. Popper), Berkeley 1942, s. 55, 279-280; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitâb-ı Diyârbekriyye (nşr. Necati Lugal – Faruk Sümer), Ankara 1962, I, 51-52, 66-67, 78, 79, 91, 120-123; Hısnıkeyfâ Vekāyinâmesi, Wien Nationalbibliothek, Mxt., nr. 355, vr. 103b, 104[a]; Ahmed Refik, Anadolu’da Türk Aşiretleri, İstanbul 1931, s. 107; The Chronography of Gregory Abu’l-Faraj, London 1932, Ekler kısmı, s. XXXV; Sâdıkī-i Kitâbdâr, Mecmaʿu’l-havâs, (nşr. R. Hayyâmpûr), Tebriz 1327/1948, s. 120-121; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980, s. 244-255; a.mlf., “Döğerler’e Dair”, TM, X (1951-53), s. 139-158; a.mlf., “Döger”, EI[2] (İng.), II, 613-614.

Faruk Sümer

DÖKMECİLER HAMAMI

İstanbul'da Süleymaniye Camii yakınında külliyeye ait hamam.

Kanûnî Sultan Süleyman adına inşa edilen Süleymaniye Külliyesi'nin bir parçası olarak Hassa Başmimarı Sinan tarafından yapılmıştır. Külliyenin yapımına 957'de (1550) başlanarak 964 yılı Zilhiccesi sonlarında (Ekim 1557) tamamlandığına göre hamam da bu yıllar içinde inşa edilmiş olmalıdır. Nitekim 1557 yılında İstanbul'da bulunan ve caminin açılışının 8 Ekim 1557'de yapıldığını belirten Flensburglu ressam Melchior Lorichs (Loreck), gerek büyük İstanbul panoramasında gerekse Süleymaniye'nin tek resminde hamamı da göstermiştir.

Etrafında dökmeci esnafı yerleştiğinden Dökmeciler Hamamı olarak adlandırılan bu yapının Mimar Sinan'ın eseri olduğu tezkirelerde hamamlar bölümünün en başında belirtilmiştir. Hamam tek olduğuna göre normal bir çarşı hamamı olarak düşünülmediği, daha çok Süleymaniye Külliyesi personeline ve medreselerde kalan talebelere mahsus olduğu düşünülebilir. Hamam 1916-1917 yıllarında, Heinrich Glück'ün inceleme yaparak planını çıkardığı sırada kullanılmıyor ve kapalı bulunuyordu. Özel mülkiyete geçen bu tarihî eser 1930'lu yıllarda atölyeye dönüştürülmüşken yakın tarihlerde sahibi tarafından boşaltılıp bir restorasyon projesine göre tekrar hamam olarak kullanılmak üzere tamir ettirilmiştir.

Dökmeciler Hamamı külliyenin güney ucunda bulunmaktadır. Haliç tarafındaki Râbi' Medresesi'nin yanından geçen sokağın kenarında bulunduğu ve çok eskiden meydana geldiği anlaşılan şehir dokusuna uyulmak istenildiği için Dökmeciler sokağına komşu yan cephesi yamuk olarak inşa edilmiştir. Her bir kenarı içeriden yaklaşık 11,50 m. ölçüsünde olan kare planlı soyunma yerini (camekân) büyük bir kubbe örter. Giriş cephesinde iki, açıkta olan diğer iki cephesinde üçer pencere vardır. Girişin önündeki holün de eskiden beri var olduğu anlaşılmaktadır. Soyunma yerinin dış mimarisinde karma tekniğin kullanıldığı görülür. Her taş dizisi arasında iki sıra tuğladan meydana gelmiş bir hatıl uzanır. Mahya hattı, testere dişi biçiminde sıralanan tuğlalarla sağlanmıştır. Geçişi pandantiflerle

temin edilen kubbe ise sekizgen bir kasnağa oturur. Soyunma yerinin ortasında yekpâre mermerden, kenarları tırtıllı çift çanaktan meydana gelmiş fıskıyeli bir havuz bulunur.

Buradan, kenarda bulunan bir kapıdan geçilen ılıklık kısmı üç bölümlü olmakla beraber simetrik bir düzene sahip değildir. En sağda kubbeli, kapalı bir mekân vardır. Bir kubbe ve bir yarım kubbe ile örtülü esas ılıklıktan helâlara ve kubbeli küçük kapalı mekânlara geçilir. Planındaki şaşırtıcı bir husus da esas halvet kısmına doğrudan doğruya ılıklıktan değil bu küçük mekânların birinden geçilerek ulaşılmasıdır. Böylece Sinan burada hamam mimarisinin klasik şekillerinden değişik bir uygulama yapmıştır.

Dört eyvanlı tipte olan sıcaklık köşelerinde halvet hücreleri orta sofadan ikişer mermer sütunla ayrılarak bunların araları yine mermerden insan boyunun biraz yükseğine kadar çıkan perdelerle kapatılmıştır. Sütunların mukarnaslı başlıkları üstünde sivri kemerler vardır. Sütunların alt ve üst kenarlarına bronz bilezikler konulmuştur. Sinan'ın, halvet hücrelerini sütunlarla ayırmak suretiyle dört eyvanlı hamam mimarisi şemasında bir değişiklik yapmak istediği de belli olmaktadır. Sıcaklık bölümünün tabanı, siyah mermerden bir çerçeve içine alınan kırmızı porfir taşından bir yuvarlakla bezenmiştir.

Dökmeciler Hamamı fazla gösterişli bir yapı olmamakla beraber Türk mimarisindeki büyük külliyelerden en başta gelenine ait olması ve aynı zamanda bu manzumenin bütünlüğünü tamamlaması bakımından önemli bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 6, 45, 124; H. Glück, Probleme des Wölbungsbaues I: Die Bäder Konstantinopels, Wien 1921, s. 127-131, 168; K. Ahmet Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1949, s. 94-95; Semavi Eyice, "Avrupa'lı Bir Ressamın Gözü İle Kanunî Sultan Süleyman-İstanbul'da Bir Safevî Elçisi ve Süleymaniye Camii", Kanunî Armağanı,

Ankara 1970, s. 164-168; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 399; Zeki Sönmez, Mimar Sinan İle İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler, İstanbul 1988, s. 39, 75, 92, 99.

Semavi Eyice

DÖNER KÜMBET

Kayseri'de XIII. yüzyıla ait türbe.

İki satırlık kitâbesinden, tarihî şahsiyeti hakkında bilgi elde edilemeyen Şah Cihan Hatun adında bir hanıma ait olduğu anlaşılır ve bu isimle de anılır. Üslûbuna göre XIII. yüzyılın sonlarına tarihlenmekte, ancak ilk defa Gabriel tarafından ileri sürülen ve birçok yazarca benimsenen 1276 tarihinin dayanağı bulunmamaktadır. Şehrin merkezinde, Talas yolu üzerinde yer alır. 6,40 × 6,40 m. ölçülerinde, köşelerindeki pahlarla onikigene dönüştürülmüş kare planlı yüksek bir oturtmalığa sahiptir. Araştırmacılar arasında, tartışma konusu olan oturtmalıkta giriş ve herhangi bir hava deliği bulunmamasından dolayı türbenin cenazelik kısmının mevcut olmadığı kanaati yaygındır.

Onikigen gövde içeriden yarım küre kubbe, dışarıdan konik külâh örtülü olup her cephesi, içlerinde geometrik motifli kabartmalar bulunan ve sivri kemerlerle biten kaval silme çerçeveli panolarla süslenmiştir. Panoların üzerinde biri bitkisel, diğeri geometrik motifli iki kabartma kuşağı, en üstte küçük mukarnaslarla bezeli bir bilezik yer alır. Gövdenin doğu ve batı yönlerinde birer pencere bulunmakta ve bunların demir parmaklıklarla kapatılmış oldukları görülmektedir. Pencere nişleri mukarnaslarla nihayetlenmekte ve sövelerin yanlarında iki küçük sütunçe, dışında da çepeçevre geometrik süslemeler yer almaktadır.

Kuzey yönündeki kapıya iki taraflı beş basamaktan oluşan bir merdivenle çıkılır. İki yanı sütunçeli giriş nişinin üst kısmı mukarnaslı bir sivri kemerle sona erer. Kapının hemen üzerindeki dikdörtgen bir panoda ne oldukları anlaşılamayan iki kırık hayvan kabartması, onun üzerinde de beyaz taşa yazılarak palmetlerle bezeli sığ bir niş içine oturtulan kitâbe yer almaktadır. Kapının iki yanındaki yüzlerde, kare çerçeve içerisini dolduran rumî ve palmet bezemelerin üzerinde insan başı kabartmaları, daha yukarıda da hayat ağacı motifi dikkat çeker. Hayat ağacının üzerinde çift başlı kartal veya bir çift kuş kabartması varsa da alttaki insan başları gibi kırık vaziyettedir. Diğer cephelerdeki panoların hepsi birbirinin aynı geometrik

süslemelerle doldurulmuştur.

Daire planlı olan iç mekânın girişin karşısına rastlayan kısmında tepesi mukarnaslı ince uzun bir mihrap yer almaktadır. Geometrik bezemeli bir bordürle çevrelenen mihrabın zeminin biraz yukarısından başlatılmış olduğu görülür.

BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, Monuments turcs d’Anatolie, Paris 1931, II, 77-79; Semra Ögel, Anadolu Selçuklularında Taş Tezyinatı, Ankara 1966, s. 70; Suut Kemal Yetkin, İslâm Ülkelerinde Sanat, İstanbul 1984, s. 77; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 165-166; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri, Ankara 1986, s. 159-163; Mahmut Akok, “Kayseri’de Dört Mezar Anıtı”, Türk Etnografya Dergisi, sy. 12, Ankara 1970, s. 21.

Özkan Ertuğrul

DÖNGEN

Kırgızistan, Kazakistan ve Özbekistan cumhuriyetlerinde oturan Çinli müslümanlara verilen ad.

Moğol Hükümdarı Kubilay Han zamanında (1260-1294) Budist Tatar ve Moğollar'ın bir kısmının Müslümanlığı kabul etmesi üzerine bunlara "eski dininden dönmüş, ihtidâ etmiş" anlamında Döngen denilmiştir (Celâleddîn Wang-ZinShan, II/2-4, s. 163). Döngen kelimesi Çince'de Tung-kan, Rus ve Batı kaynaklarında Tungan ve Dungan şeklinde geçer. Doğu Türkistan Türkleri bütün Çin müslümanlarına bu adı verirlerse de bunlar bugün daha çok Hui-hui veya Hui-tse adıyla anılmaktadır. Ayrıca Çin müslümanları Döngen adını kendileri için hakaret sayarlar (İA, III, 414).

Döngen adı verilen Çinli müslümanların varlığı XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilinmekle beraber bunların kendilerinden söz ettirmeleri ve öne çıkmaları, 1862-1877 yılları arasında Çin'de Çing sülâlesinin zulmüne karşı ciddi bir siyasî ayaklanma içinde bulunmaları sebebiyle olmuştur. Çin'in yakın tarihinde önemli bir yere sahip olan ve 1862'de Shensi'nin Weinan bölgesinde patlak veren Döngen ayaklanmaları, kısa zamanda Kansu ve Doğu Türkistan'a kadar yayılarak 1864'te Kuça'da Döngen-Uygur Birleşik Hükümeti'nin kurulmasına imkân vermiş ve bir müddet sonra Doğu Türkistan bölgesi Döngenler'in idaresi altına girmiştir. Doğu Türkistan'da Çin ordusunda görevli Yâkub Bey adlı bir kumandan karışıklıklardan faydalanarak bağımsız bir devlet kurmuş ve Atalık Gazi unvanını almıştır. Bu devlet 1872'de İngiltere ve Rusya tarafından tanınmış, Sultan Abdülaziz de Yâkub Bey'e "emîrü'l-ümerâ" unvanını vermiştir.

Fakat Döngenler ile Yâkub Bey rejimi arasında devam eden siyasî ve etnik anlaşmazlıklar yüzünden bu ayaklanmalar başarıya ulaşamadı. 1871'de İli bölgesi Rus askerlerince işgal edildi. Yâkub Bey'in ölümünden (1877) sonra Döngen isyanlarının şiddetle bastırılması üzerine 1877-1884 arasında Shensi, Kansu ve Doğu Türkistan'dan kaçan pek çok Döngen Orta Asya topraklarına sığınarak bugün yaşadıkları Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan'ın muhtelif şehirlerine yerleştiler. 1877-1878 yıllarında,

Mehmed Eyüb olarak tanınan Boyan Akhun liderliğindeki Döngenler'in Kansu'dan Yedisu'ya (Semireçye) gelmeleri en büyük göç hareketidir. Yedisu bölgesinde yerleşmiş olan Döngenler bugün pirinç, sebze, afyon çiçeği yetiştirmektedirler.

Günümüzde Döngenler'in çoğu Oş Çambul ile Przheval şehirlerinde ve Fergana vadisinde yaşamakta olup toplam nüfusları 70.000 civarında tahmin edilmektedir (1979'da 51.694).

Döngenler'in konuştuğu, Kuzey Çince grubuna giren dilin Kansu ve Shensi olmak üzere başlıca iki lehçesi mevcuttur. Döngenler'in dilinde başta Türkçe olmak üzere Arapça ve Rusça gibi diğer dillerden giren pek çok kelime vardır. 1928'e kadar Arap alfabesini, bu tarihten 1953'e kadar Latin alfabesini kullanan Döngenlerin bu son dönemde okuma yazma oranında hızlı bir artış oldu. 1953'ten sonra Kiril alfabesini kabul eden Döngenler genellikle kendi dillerini, Rusça'yı ve yaşadıkları ülkenin millî dilini bilmektedirler. Kırgızistan'ın başşehri Bişkek'teki Döngen Pedagoji Enstitüsü ile Kırgız Bilimler Akademisi'ndeki Döngen Bölümü'nde Döngenler'in dili ve diğer özellikleri üzerine araştırmalar yapılmaktadır.

Sünnî müslüman olan Döngenler daha ziyade Hanefî mezhebine mensupturlar.

1917 Sovyet İhtilâli'nden önce sadece Karakunduz yerleşim merkezinde kırk yedi cami ve mescid bulunuyordu. Daha sonra bunların çoğu kapatıldı. Kazakistan ve Kırgızistan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra din hürriyetinin tanınması üzerine yeni cami ve mescidlerin açılmasına başlandı. Eski Döngen camileri genellikle çivi kullanılmadan Çin mimari özelliğinde inşa edilmiştir.

Döngenler'in kültür yapılarında hâlâ Çin geleneklerinin etkisi sürmekte olup günlük hayatları Çinliler'den farklı değildir.

BİBLİYOGRAFYA

E. D. Sokol, The Revolt of 1916 in Russian Central Asia, Baltimore 1954, s. 141-142; G. Wheeler, The Modern History of Soviet Central Asia, London 1964, s. 15-16; A. Bennigsen – C. Lemereier Quelquejay, L'Islam en Union Soviétique, Paris 1968, s. 140; S. R. – K. Dyer, "Dungans (Soviet Union)", Muslim Peoples, I, 239-244; a.mlf., "Muslim Life in Soviet Russia: The Case of the Dungans", JIMMA, III/1 (1981), s. 42-54; Shirin Akiner, Islamic Peoples of the Soviet Union, London 1986, s. 351-356; Celâleddîn Wang-Zin-Shan, "Çinde İslâmiyet", İTED, II/2-4 (1960), s. 157-188; M. Hartmann, "Çin", İA, III, 414.

Cemil Lee Hee-Soo

DÖNME

Osmanlı tebaasından olup dinî ve siyasî ideallerine daha rahat ulaşabilmek için İslâm'ı kabul etmiş görünen bir yahudi cemaati.

Türkçe dönmek fiilinden gelen dönme kelimesi terim olarak genellikle "din değiştiren, müslüman olan, ihtidâ eden" anlamında, özellikle de XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı idaresinde yaşayan yahudilerden, dinî ve siyasî düşüncelerle asıl dinlerini gizleyip kendilerini müslüman olmuş gösteren, müslüman ismi alan ve müslümanların kıyafetlerini benimseyen cemaat mensupları için kullanılmaktadır. Bu yahudi cemaati Arapça'da ve Batı dillerinde de çoğunlukla aynı kelime ile (dönmeh, doenmeh) ifade edilmekte, ayrıca bunlara avdetî ve önderleri Sabatay Sevi'nin adına nisbetle Sabataistler de denmektedir. İslâm kültür tarihinde başka bir dinden Müslümanlığa geçenlere umumiyetle mühtedî denildiği, gerçekte müslüman değilken çeşitli mülâhazalarla kendisini müslüman gibi gösterenlere de münafık adı verildiği halde yalnız bu yahudi zümresi dönme-dönmeler ismiyle anılmıştır.

Dönme hareketinin temelinde, Osmanlı Devleti'ne sığınmış İzmirli bir yahudi ailesinden olup öğrenimi sırasında özellikle kabala*nın etkisinde kalarak "Tanrı krallığının kurucusu" sıfatıyla yahudi milletini tekrar Kudüs'te toplama, Süleyman Mâbedi'ni ihya etme ve bütün insanları kurtuluşa erdirme hayalleriyle kendisini kurtarıcı (mesîh) ilân eden Sabatay Sevi'nin bu idealini gerçekleştirmek için görünüşte müslüman olmanın kendisine sağlayacağı imkânlardan faydalanma düşüncesi vardır. Roma İmparatorluğu'nun yahudi bağımsızlığına son vermesi üzerine (m.s. 70) ortaya çıkan ve tarih boyunca çeşitli yerlerde ve zamanlarda tekrarlanan mesîhî hareket, XVII. yüzyılda Sabatay Sevi ile yeni bir nitelik ve hız kazanmıştır.

Biri Zohar'daki bir işarete uyarak 1648'de, diğeri hıristiyan mistiklerine göre kurtarıcının geleceği tarih olan 1666'da olmak üzere iki defa mesîhliğini ilân eden Sabatay Sevi bu hareketiyle bir yandan taraftar toplarken öte yandan hem bazı yahudilerin hem de müslümanların tepkisini

üzerine çekmiştir. Osmanlı yönetimi genellikle yahudilerin kendi iç meselelerine müdahale etmemekle birlikte şikâyetlerin artması üzerine iki defa sorguya çekilen sahte mesîh ilkinde hapis ve sürgünle cezalandırılmış, İstanbul'da divan huzurunda yapılan ikinci sorgulamasında ise basit bir haham olduğunu, sadece yahudileri aldatmak için bu yola başvurduğunu ileri sürmüştür. Bu arada kendisi gibi bir dönme olan saray hekimi Hayâtîzâde'nin (MochZ ben Raphael Abravanel) tavsiyesine uyarak müslüman olduğunu açıklamış ve Mehmed adını almıştır (bk. SABATAY SEVİ).

Sabatay Sevi'nin din değiştirmesi, ona bağlı olanlarca "Sabatay'ın peygamberi" sayılan Gazzeli Nathan tarafından, yahudiler dışındaki milletlere de mesîhliğini kabul ettirmek için uygun bir yol olarak açıklandı; bu şekilde söz konusu olay tarihî ve dinî görevin bir parçası, Filistin'de Tanrı krallığını kurma yolunda atılması gereken bir adım olarak değerlendirildi. Sabatay'ın taraftarlarından bazıları yahudi olarak kalmaya devam ederken çoğunluk onun yolunu takip ederek gerçekte yahudi kalmakla birlikte görünüşte müslüman oldular ve böylece dönmeler zümresi teşekkül etti.

Sabatay Sevi'nin ölümü taraftarlarınca "beden değişikliği" olarak yorumlanmıştır. Buna göre Sabatay ölmemiş, ruhu eşi Âişe'nin kardeşi Yâkub'da ortaya çıkmıştır. Bu inanç cemaatin yeni bir lider seçmesini kolaylaştırmış ve Yâkub (Çelebi) dönmelerin lideri olmuştur. Cemaat onun başkanlığında Selânik'te toplanarak Sabatay Sevi'nin sözde müslüman olduktan sonra benimsediği metodu devam ettirmeyi kararlaştırmış ve bunun için bazı esaslar tesbit etmiştir. Buna göre her kabile reisi öğle ve ikindi namazlarını çarşı ve pazar yerlerinde kalabalıkla birlikte kılacak, hac mevsiminde malî durumu iyi olan üç beş kişi hacca gidecek, mevlid merasimlerinde cami ve tekkeler Mehmed Efendi'nin (Sabatay Sevi) cemaatiyle dolacak ve cenaze törenlerinde Selânik caddelerini titreten tekbirler getirilecektir.

Bu ilkelerle amaçlanan husus, müslüman Türkler'in dönme cemaati hakkındaki menfi kanaatlerini gidermektir. Ancak dönmelerin bir kısmı, Yâkub Çelebi'nin (Josef Queride) Türk âdetlerine fazla bağlılık gösterilmesi yönündeki görüşlerine karşı çıkmış, böylece aralarında ihtilâf

baş göstermiş, sonuçta cemaat 1689 yılında ikiye ayrılmış, 1720'de ise yeni bir bölünmeyle üç grup oluşmuştur. Bu gruplar, cemaat liderlerinin adlarına veya özel görüşlerine göre Yâkubîler, Karakaşlar ve Kapancılar adını almıştır. Her grup Sabatay Sevi'nin telkinlerine bağlı kalmakla birlikte anlayış ve uygulamada, yorum ve tevillerde farklı bir yol takip etmiştir.

Yâkubîler (Hamdi Beyler). Yâkub Çelebi'ye nisbetle Yâkubîler, Selânik belediye başkanlığı yapmış olan Hamdi Bey'e nisbetle de Hamdi Beyler adıyla anılan grup, müslüman Türkler gibi ibadet etmeleri ve onların âdetlerini benimsemeleri, muhafazakâr olmaları, memuriyeti tercih etmeleri ve kendilerine has kıyafetleriyle diğerlerinden ayrılıyorlardı. Bunlar çocuklarına evleninceye kadar cemaatin sırlarını öğretmezler, kadınlara mirastan eşit pay verir ve İslâmî usule göre sünnet olurlar. Cumartesi ateş tutmak hariç yahudi ibadet ve âyinlerine bağlıdırlar. Âyin dili olarak İbrânîce ve İspanyolca'yı kullanmışlardır. Memuriyet hayatını tercih ettikleri için medrese eğitimine önem vermişlerdir; içlerinden İslâmî ilimlerde uzman olanlar bile yetişmiştir. Daha sonra cemaatin çocuklarını yetiştirmek üzere Selimiye Mektebi'ni açmışlardır.

Karakaşlar (Müminler, Onyollular, Osman Baba Partisi). Yâkub Çelebi'nin, İslâmiyet'in zâhirî hükümlerinin yerine getirilmesiyle

ilgili olarak 1689'da aldığı kararı riyakârlık sayarak kabul etmedikleri ve Sabatay Sevi'nin emirlerine uyulmasını istedikleri için birinci gruptan ayrılmışlardır. Bu gruba göre Sabatay Sevi, ölümünden dokuz ay sonra doğan ve cemaat mensuplarından birinin oğlu olan Osman'da yeniden vücut bulmuştur. Bundan dolayı Osman Baba Partisi adıyla anıldıkları gibi cemaatin önde gelen ailelerinden Karakaşlar'ın ismiyle de tanınmışlardır. Ayrıca kendi iç âyinlerine yabancı unsurları karıştırdıkları için Kapancılar bunlara Onyollular adını vermiştir. Karakaşlar'ın dışarıya kız vermemek, kadınları boşamamak, çocuklara on üç yaşına gelince cemaat sırlarını açmak ve iktisadî bağlılığı devam ettirmek gibi bazı ilkeleri vardır. Cemaat çocuklarının eğitimi için Feyziye Mektebi'ni açan bu grup, iktisadî bağlılıkları sayesinde diğer gruplara nisbetle varlığını daha çok sürdürmüş, içlerinden zengin tüccarlar, doktorlar, avukatlar, bürokratlar, öğretmen ve öğretim üyeleri çıkmıştır.

Kapancılar (İzmirliler, Papular, İbrâhim Ağa Partisi). Osman Baba'nın mesîhliğini ve Sabatay'ın ona hulûlünü reddederek ortaya çıkmışlardır. Bid'atları kabul etmeyip Sabatay Sevi'den gelen inanç ve âyinleri olduğu gibi muhafaza ettikleri için Karakaşlar bunlara, İspanyol yahudicesinde "eskimiş, softa" mânasına gelen Papu lakabını takmışlardır. Cemaat işlerinin bir meclis tarafından görülmesi, yabancı kadınlarla evlenmenin yasaklanması, ticarete önem verilmesi ve Batılılaşma'nın bir ilke olarak benimsenmesi bunların başlıca özellikleridir. Kapancılar eğitim ve öğretime diğerlerinden daha çok önem verdikleri için cemaat arasında Avrupa'da tahsil görme teşvik edilmiştir. Batı'da yetişenler çocuklarının eğitimi için Selânik'te Şemsî Efendi ve Terakki mekteplerini, İstanbul'da da Feyziye Lisesi ile Şişli Terakki Lisesi'ni açmışlardır.

Günümüzde Dönmeler. Dönme hareketinin ortaya çıktığı dönemin tarihleri ve vekayi'nâmeleri, bu harekete sadece Sabatay Sevi'nin divan huzurunda müslüman olup Mehmed adını alması dolayısıyla yer vermiştir. Müslüman olduktan sonra Mehmed Efendi'nin ikili oynaması ve taraftarlarının da aynı şekilde hareket etmesi Türk milletinin onlara kuşku ile bakmasına yol açmıştır. Ancak Türkler arasında bunlarla ilgili bilgiler nesilden nesile rivayet yoluyla ve sözlü olarak aktarılmış, yazılı hale getirilmekten kaçınılmıştır. Buna karşılık dönmelerin kendi gizli belgeleri ele geçince Batı'da 1880'li yıllardan başlayarak bu konuda birçok eser kaleme alınmıştır. Kapalı bir cemaat halinde yaşayan Türkiye dönmelerinin sırları, 1875-1877 yılları arasında Selânik'te bir dönmenin tamir edilmek üzere terziye bıraktığı yeleğin cebinden çıkan bir kâğıtla ifşa edilmiştir. Bu kâğıt ilk defa Selânik gazetecilerinden Saadi Levy tarafından kopya edilmiş, ardından okudukları dualar ve yazdıkları muskalar neşredilmiştir. Danon 1910 yılında, dönmelere ait İbrânî harfleriyle yazılmış ve bazı şekiller ihtiva eden bir muskayı yayımlamıştır. Bu muskanın altında Sabatay Sevi'nin mührü ile altı köşeli yıldız da (Magen David) bulunmakta, ayrıca Tevrat ve Talmud'dan alınmış ifadeler ve Tanrı Yahve'nin ismi de yer almaktadır. Osmanlı Devleti'nde dönmeler konusunun ciddi olarak gündeme gelmesinde, Batı'daki bu yayınlar yanında Tanzimat, Meşrutiyet dönemlerinde ve ondan sonra ortaya çıkan içtimaî ve siyasî hareketlerde dönmelerin üstlendiği rolün büyük payı vardır. Özellikle Balkan ve I. Dünya savaşlarındaki tutumları, Osmanlı Devleti'nin parçalanmasından sonraki dönemde bizzat kendilerinin Türk olmadıklarını açıklamaları gibi

hususlar dikkate alınırsa bu durum daha iyi anlaşılır.

1919'da İstanbul'da yayımlanan ve müellifi bilinmeyen Türkçe bir risâlede dönmelerin inanç, âdet ve gelenekleri, müslüman-Türk oldukları yolundaki iddianın sadece görünüşten ibaret olduğu belirtilmiştir. Buna cevap olarak emekli binbaşı Sadık Dönmelerin Hakikati adıyla bir risâle yazmış ve onların müslüman-Türk olduklarını ispatlamaya çalışmıştır.

Dönmelerin Karakaşlar grubuna dahil olan Rüşdü Bey, 1924'te Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne ve Mustafa Kemal'e verdiği dilekçelerle dönmeler konusunu yeniden gündeme getirmiştir. Rüşdü Bey 1 Kânunusâni 1340 tarihli dilekçesinde, üç gruba ayrılmış olan dönmelerin aslen ve ırken yahudi olduklarını, ruhen ve vicdanen İslâm'la ilgilerinin bulunmadığını, sahte bir kisve taşıdıklarını belirtmiştir. Bu dilekçe üzerine basın ve Türk kamuoyunda mesele tartışılmış, lehte ve aleyhte beyanlar olmuştur. Ancak dilekçede yer alan iddiaların mevcut olmadığı konusunda kesin bir şey söylenmeyerek te'vil yoluna gidilmiş ve Cumhuriyet'in kurulmasıyla dönmeliğin tarihe karıştığı savunulmuştur. Yine aynı yılda Yunanistan'la mübâdele söz konusu olunca Yunan parlamentosu üyelerinden Mustafa Efendi, Yunan yetkililerine başvurarak dönmelerin Türk ve müslüman olmadıklarını bildirmiş ve mübâdele harici tutulmalarını istemiştir. Ancak bu istek Yunan meclisinde, dönmelerin Türk unsurundan "bin kat ziyade muzır olduğu" gerekçesiyle reddedilmiştir.

Dönmeler çeşitli mektepler açmış ve çocuklarının yetiştirilmesine özen göstermişlerdir. 1924'lerde bu mekteplerde okuyan dönme çocuklarının ezberledikleri dualar ele geçmiş, bunların, "Dünyanın yarısı demek olan mübarek Sabatay Sevi'nin ismiyle" anlamındaki bir besmele ile işe başladığı, devamının ise yahudi kutsal kitabından alınmış cümlelerden ibaret olduğu görülmüştür. Bu bilgi ve belgeler dönmelerin kimliklerini tartışma gündemine getirmiştir. Yahudilerin de kendilerinden farklı kabul ettikleri dönmeler yarı Türk, yarı yahudi sayılmış ve "gizli cemaat" olarak adlandırılmıştır. Ancak tartışmalarda dönmelerin Türk toplumuna karıştığı ve gizli bir cemaat olarak yaşamadığı iddia edilmiştir. Bu iddialara rağmen 1942 yılında çıkarılan Varlık Vergisi Kanunu'nda dönmelerle ilgili olarak "D" maddesi konulmuş ve onlar için müslümanlarla gayri müslimler arasında bir oran belirlenmiştir. Fakat daha sonraki yıllarda yine ayrı bir

cemaat olup olmadıkları tartışılmıştır.

Günümüzde de bir dönme cemaatinden söz edilmekte, ancak sayıları ve kimlikleri kesin olarak ortaya konulmamaktadır. Dönmeler Türkiye genelinde 30-40.000 kişi civarında tahmin edilmektedir. Bunlar daha çok Edirne, İstanbul, İzmir, Ankara ve Bursa'da yaşamaktadırlar. Yoğun olarak bulundukları yer Selânik olduğu için dönmelere "Selânik dönmesi" de denilmektedir. Bundan dolayı mübâdele sonrasında Türkiye'nin çeşitli şehirlerine gelip yerleşen dönmelerden doğum yerleri Selânik olanlar Selânik ismini değiştirmişlerdir. Kapalı bir cemaat hayatı yaşadıkları için dönmeler sır vermemeye özen göstermişler, eskiden olduğu gibi bugün de Türkler'in yanında Türk isimlerini, kendi aralarında ise yahudi isimlerini kullanagelmişlerdir.

Dışişleri, maliye, eğitim, basın-yayın ve üniversiteler başta olmak üzere çeşitli alanlarda görev yapanların yanında

özellikle ticaret ve sanayide önemli başarılar elde eden dönmeler de vardır. Bugün Türkiye'nin en etkili aydınları, gazete sahipleri ve köşe yazarları arasında dönmelerin de bulunduğu iddia edilmektedir.

Dönmelerin İnanç Esasları ve Prensipleri. Dönmelerin Sabatay Sevi'ye dayandırılan "âmentü"leri özetle şu esasları kapsar: 1. Gerçek tanrı olan İsrâil'in Tanrısı'na inanırım. 2. Sabatay Sevi'nin gerçek mesîh olduğuna inanırım. 3. Tevrat'ın gerçekler Tevrat'ı olduğuna inanırım. 4. Tevrat'ın değiştirilmediğine ve yürürlükte olduğuna inanırım. 5. Sabatay Sevi'nin dünyanın dört tarafına dağılmış olan İsrâiloğulları'nı bir araya toplayacağına inanırım. 6. Ölülerin dirileceğine inanırım. 7. İsrâil'in Tanrısı'nın, Süleyman Mâbedi'ni yukarıdan aşağıya bina edilmiş olarak göndereceğine inanırım. 8. İsrâil'in Tanrısı'nın bu dünyada cemâlini göstereceğine inanırım. Dönme âmentüsünün son maddesi, "gerçek mesîh" Sabatay Sevi'nin yeniden gönderilmesini isteyen dua cümlelerini ihtiva eder.

Sabatay Sevi'nin müslüman olduktan sonra ortaya koyduğu ve dönme cemaatinin uygulamaya çalıştığı emirler dönmelik besmelesiyle başlar ve başlıca şu hususları ihtiva eder: Tanrı'nın birliğine, mesîhin (Sabatay Sevi)

hakiki mesîh olduğuna, ondan başka kurtarıcı bulunmadığına iman etmek, yalan yere yemin etmemek, Tanrı'nın ve mesîhin adı anıldığında saygı göstermek, mesîhin sırrını anlatmak ve incelemek için toplantılara katılmak, adam öldürmemek, zina etmemek, yalan yere şahitlikte bulunmamak ve yalan söylememek, kimseyi zorla İslâm'a sokmamak, kıskanç ve bencil olmamak, merhametli davranmak, her gün gizlice Mezmûr okumak, Türkler'in âdetlerinden olup gözle görülen her şeyi yerine getirmek, müslümanlarla evlenmemek, çocukları sünnet ettirmek.

Dönmelerin bu inanç esasları ve prensipleri dışında daha başka âdetleri ve ayrıca bayramları vardır. Bunlarda Yahudilik esas olmak üzere İslâm'dan da bazı unsurlar alınarak Sabatay Sevi'nin emirleri doğrultusunda birbirine karıştırılmıştır. Dönmeler bu tür inanç ve âdetlerden dolayı yahudilerce de müslümanlarca da farklı bir cemaat olarak görülmüştür. İçlerinden Yahudiliğe geçenler olduğu gibi Türk milleti içinde eriyenler de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Nişancı Abdurrahman Paşa, Vekāyi'nâme, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmet Paşa, nr. 216, vr. 224ª-225b; Râşid, Târih, I, 33, 136-137; Silâhdar, Târih, I, 431, 434-435; Kâmil Paşa, Târîh-i Siyâsî, İstanbul 1327, II, 103-114; Dönmeler (nşr. Şemsi Matbaası), İstanbul 1335-38; M. Franco, Essai sur l'histoire des Israélites de L'Empire Ottoman, Paris 1897, s. 94-114; M. Danon, Amulates Sabbatiennes, Paris 1910 (Journal Asiatique'den ayrı basım); Sadık, Dönmelerin Hakikati, İstanbul 1919; J. Kastein, Sabbatai Zewi: Der Messias von İzmir, Berlin 1930; A. Galanté, Nouveaux documents sur Sabbatai Zewi, İstanbul 1935; İ. Alâettin Gövsa, Sabatay Sevi, İstanbul 1939; Faik Ökte, Varlık Vergisi Faciası, İstanbul [1947 ?], s. 81-87; Hayrullah Örs, Musa ve Yahudilik, İstanbul 1966; J. Neusner, Judaism in the Secular Age, London 1970, s. 3; G. Scholem, Sabatai Sevi (trc. R. J. Zewi Werblowsky), Princeton 1975, s. 915-916; a.mlf., "Doenmeh", EJd., VI, 148-151; a.mlf., "Gizli Yahudi Cemaati: Türkiye Dönmeleri" (trc. Abdurrahman Küçük), AÜİFD, XXX (1988), s. 217-244; Hikmet Tanyu, Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler, İstanbul 1976, II, 1116 vd.; Selahattin

Galip, Belgelerle Türkiye’de Dönmeler ve Dönmelik, İstanbul 1977; Ca‘fer Hâdî Hasan, Fırkatü’d-dönmeh beyne’l-yahûdiyye ve’l-İslâm, Beyrut 1988, s. 133-134; Abdurrahman Küçük, Dönmeler Tarihi, Ankara 1990; M. Ertuğrul Düzdağ, Yakın Tarihimizde Gizli Çehreler, İstanbul 1991, bk. İndeks; N. Slousch, “Les Deunmeh. Une secte judéo-musulmane de Salonique”, RMM, VI (1908), s. 483-495; Vatan, İstanbul 2-30 Ocak 1924; Vakit, İstanbul 2-30 Ocak 1924; Son Saat, İstanbul 25 Mayıs-Ağustos 1927; Ziya Şakir, “Türkiye Yahudileri”, Millet Mecmuası, İstanbul 1947-48; David Borechard, “Yabancı Gözüyle Türkiye’nin Hoşgörüsü”, Haftaya Bakış, sy. 1, İstanbul 1986, s. 36; Richard Gottheil, “Dönmeh”, JE, IV, 639; J. Eisenberg, “Dönme”, EI, I, 1106; TA, XIV, 41-43; Pakalın, I, 474-475; T. H., “Dönme”, İA, III, 646-650; M. Perlmann, “Dönme”, EI² (İng.), II, 615-616.

Abdurrahman Küçük

DÖNME DOLAP

Türk İslâm mimarisinin geniş kapsamlı sivil yapılarında harem ve selâmlık arasına yerleştirilen servis dolabı.

İslâmî Türk toplumunda birbirine nâmahrem olan erkeklerle kadınların birlikte barındıkları mimari birimlerde birbirini görmeden hizmet edebilecekleri son yüzyıllarda ortaya çıkmış bir unsurdur. Bünyesinde müstakil harem ve selâmlık bölümleri yer alan saray, konak, köşk ve yalı gibi büyük binalarla tarikat yapılarında insanların birbirini görmeden bir bölümden diğerine yiyecek içecek veya küçük eşya geçirebilmek için kullandıkları bu dolaplar, söz konusu bölümleri ayıran duvardaki bir yuvaya yerleştirilmiş dikey bir eksen etrafında dönen ahşaptan mâmul silindir biçiminde bir gövdeden meydana gelir. Bir tek açıklığı bulunan dolabın içi genellikle raflarla donatılmış durumdadır ve bu raflara diğer tarafa geçirilmek istenen nesneler konulduktan sonra çevrilmek suretiyle kullanılır. Gerek geniş kapsamlı sivil yapılarda gerekse tarikat yapılarında asıl kalabalığa hizmet veren tam teşekküllü mutfaklarla şerbethâneler selâmlık tarafında bulunduğundan harem bölümleriyle tarikat kuruluşlarında hanımlara mahsus mahfillere yemek ve meşrubat intikali için dönme dolaplar vazgeçilmez bir unsur olmuştur.

Dönme dolabın Türk-İslâm mimarisine hangi tarihte girdiği ve diğer İslâm ülkelerinin mimarilerinde de buna benzer bir unsurun olup olmadığı tesbit edilememekle beraber dinî ve pratik endişelerden kaynaklanan bu sistemin diğer İslâm ülkelerinde de mevcut olması akla yakındır. Türk sivil ve tarikat mimarisi özellikle Batı ve Kuzey Anadolu'da, Rumeli ile İstanbul'da ahşap ağırlıklı olduğundan ve ahşap yapıların büyük çoğunluğu da günümüze intikal etmediğinden dönme dolap örnekleri çok sınırlıdır ve bunların tarihleri genellikle XIX. yüzyıldan geriye gitmemektedir. Halen mevcut en ilginç örneklerden biri, İstanbul Sütlüce'de XVIII. yüzyılın sonlarında tesis edilen ve 1887'de son şekliyle yenilenen, Sa'diyye tarikatına bağlı Hasîrîzâde Tekkesi'nde bulunmaktadır.

Bu dolap, tevhidhâne ve türbe bölümleriyle bunlara bağlı tâli birimleri barındıran ana binada, cümle kapısının açıldığı giriş taşlığının solundaki şerbethâne ile harem bahçesinden başlayarak hanımlara mahsus kafesli mahfillere geçen merdivenin sahanlığı arasında bulunan duvara yerleştirilmiş olup küçük boyutları ve kaş kemer biçimindeki açıklığı ile dikkati çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Pakalın, I, 475-476; R. Ekrem Koçu, “Dönme Dolap”, İst.A, IX, 4721-4722; SA, I, 477, 486.

M. Baha Tanman

DÖNÜM

Osmanlılar döneminde kullanılan bir arazi ölçü birimi.

Genellikle bir dönüm, geniş adımlarla yürüyen dönümcünün adımı ile 40 × 40=1600 adımkarelik bir yüzölçümünü ifade eder ve buna “örfî dönüm” adı verilirdi. Ancak adım aralığı kişiden kişiye değiştiği için bu ölçü birimi tam bir kesinlik sağlamıyordu. Bu sebeple her adım için bir mimar arşınını (yaklaşık 75, 78 cm.) esas alan bir ölçü sistemi daha ortaya çıkmış ve buna “şer‘î dönüm” adı verilmiştir. Buna göre bir dönüm 1600 mimar arşını kare, yani 916,8 m² veya 919,302 metrekarelik bir araziyi gösterirdi. Dönümün dörtte birine ise evlek denirdi. Ancak dönüm miktarı yine de her yerde aynı ölçüyü tutmamaktaydı. İstanbul ve yöresinde bir dönüm 1225 mimar arşını kare (701,9 m²), Anadolu’da 2025 mimar arşını kare (1160,4 m²), Mısır, Irak ve İran’da 3600 mimar arşını kare (2062,9 m²) idi.

1881’de metre sistemini esas alan yeni bir ölçü sistemi tesbit edilmiş ve buna “cedid dönüm” denmiştir; önceki ölçü ise “eski dönüm” olarak anılmıştır. Yeni kanuna göre bir cedid dönüm 50 × 50= 2500 m² idi. 26 Mart 1931 tarihli ve 1782 sayılı ölçüler ve ayarlar kanununda dönüm tabirine yer verilmemiş, 11 Haziran 1945 tarih ve 4753 sayılı kanunun beşinci maddesinde ise bir dönüm 1000 m² kabul edilmiştir. Dönüm ölçüsünün karşılığı bugün de 1000 m² sayılır.

XV-XVI. yüzyıl Osmanlı sancak kanunnâmelerinde dönüm, “hatavât-ı müteârife ile 40 hatve yerdir tûlen ve arzan” veya “yürümek adımıyla eni ve uzunu kırkar adım yer” şeklinde tarif edilir. Toprağın verimlilik durumuna göre 60-150 dönüm arası topraklar bir çiftlik sayılırdı. Bir sipahinin timar toprağına dışarıdan gelip ziraat yapan çiftçilerle yarım çiftlikten daha az toprağı işleyen bennâk* kayıtlı köy halkı, ellerindeki yerin vergisini dönüm miktarına göre verirlerdi. Bu miktar genellikle iki dönüme bir akçe dönüm resmi veya zemin resmi şeklindeydi. Ancak bu rakam toprağın durumuna göre iki, üç veya beş akçe de olabilirdi. Aydın Kanunu’nda 5-10 dönüm yeri olan bennâkler dönüm akçesi ödemekle yükümlü tutulmuşlardı. Genel kanun hükümlerine göre iyi toprakların iki dönümüne, vasat toprakların üç

dönümüne, kıraç toprakların da dört dönümüne bir akçe dönüm resmi takdir edilmişti. Mora'da yarım çiftlikten az toprağa sahip olanlar iyi topraklar için üç dönüme bir akçe, vasat yerin beş dönümüne bir akçe, kıraç yerin on dönümüne bir akçe dönüm resmi öderlerdi. Öte yandan bağlık alanlarda da vergi yine dönüm esasına göre takdir edilmişti. Bağların bir dönümünden bazı sancaklarda 10, bazılarında 5, bazılarında ise 3 akçe dönüm resmi alınırdı. Konya'da bağların her dönümü için bir akçe verilirdi. Bazı sancaklarda ise bağlar dönüm itibariyle değil arşın ölçüsüyle (mesâha urganı) ölçülürdü. Mora ve Mezistre'de iki "çapalık" yer bir dönüm olmak üzere her dönüme 24 akçe hesabıyla bir çapalık bağa 12 akçe öşür takdir edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fî 29 Şevvâl Sene 1298 ve fî 11 Eylül Sene 1297 Tarihiyle Şeref Müteallik Buyurulan İrâde-i Seniyye-i Hazreti Pâdişâhî Mûcebince Yeni Ölçülerin Tanzîm ve Tensîkıyle Suver-i İcrâiyyesi Hakkında Kararnâmedir, İstanbul 1299; Barkan, Kanunlar, s. 2, 8, 14, 30, 42, 66, 131, 173, 198, 326, 328; Code de Lois coutumiéres de Mehmed II: Kitāb-ı Kavānın-i ʿ Osmanī (nşr. Nicoară Beldiceanu), Wiesbaden 1967, vr. 29ª-b, 45ª, 46b, 47ª; "Osmanlı Kanunnâmeleri", MTM, I/1 (1331), s. 99-101, 314-315; H. İnalcık, "Introduction to Ottoman Metrology", Turcica, XV, Paris 1983, s. 336, 339-340; S. Pulaha – Y. Yücel, "I. Selim Kanunnâmesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları", TTK Belgeler, XII/16 (1988), s. 22-24, 42, 46; "Dönüm", İA, III, 650; Pakalın, I, 476; TA, XIV, 43.

Feridun Emecen

DÖRT HALİFE

(bk. HULEFÂ-yi RÂŞİDÎN).

DÖRT UNSUR

(bk. ANÂSIR-ı ERBAA).

DÖVME

İnsan cildinde boya maddesiyle yapılan kalıcı şekil.

İlk örneklerine milâttan önce II. binyıl Mısır mumyalarında rastlanan dövmenin tarihçesinin çok daha eskilere gittiği şüphesizdir; çünkü bu âdetin özellikle ilkel toplumlar arasında yaygın olduğu bilinmektedir. Süslenme tutkusunun yanı sıra kötü ruhlara karşı korunma amacıyla ilkel insanların daha çok yüze yaptıkları dövme XVIII-XIX. yüzyıllarda Batı uygarlığında yaygınlaşmış, hatta bir ara erkek ve kadın İngiliz soyluları arasında moda olmuştur. Bugün ise gittikçe azalmakla birlikte hemen her kıtanın kabile hayatı sürdüren yerlileri ile uygar toplumların denizcileri ve genellikle liman şehirlerinin gece hayatına yönelik eğlence çevrelerinde yaşayan kişileri arasında devam ettirilmektedir.

İlkel dövme ana hatlarıyla, deriye yan yana küçük delikler açmak ve bu deliklere is, sürme, mürekkep, kına, çivit gibi boyalı maddeler doldurmak suretiyle yapılır. Bunun yanında bıçakla veya tırnakla derin yarıklar meydana getirerek, yahut süslenecek kısımlara barut gibi yanıcı maddeler sürüp yakarak yapılanları da vardır. Modern dövmeciler ise özel olarak imal edilmiş elektrikli dövme kalemleri kullanmakta ve dövme yaptıran şahsın acı duymaması için de cildine lokal anestezi uygulamaktadır. İlkel dövmelerin genellikle mavi renkte olmasına karşılık modern dövmeler çeşitli sentetik boyalar kullanıldığı için bir tablo gibi renkli olabilmektedir.

İlâhî dinler dövmeyi yasaklamıştır. Tevrat vücuda dövme yaptırmayı, ölü arkasından düzenlenen ağıt sırasında ağlayanın tırnaklarıyla yüzünü yırtması olayı ile birlikte ele almış ve, “Ölüler için bedeninizde yara açmayacaksınız,

kendinize dövme işaret koymayacaksınız” (Levililer, 19/28) cümlesiyle her ikisini de nehyetmiştir.

Arapça’da veşm kelimesiyle ifade edilen dövme, Hz. Peygamber devrinde Câhiliye çağının bir uzantısı olarak özellikle kadınlar arasında yaygın

bulunuyordu. En güzel şekilde yaratılan insanın tabii görüntüsünde değişiklikler yapılmasını hoş karşılamayan Hz. Peygamber, bu türden çeşitli uygulamalar yanında dövmeyi de yasakladı; dövme yapan ve yaptıran kadınlara Allah'ın lânet ettiğini bildirdi (bk. Buhârî, "Libâs", 87; Müslim, "Libas", 119-120). Bir fiili işleyenin Allah tarafından lânetlenmesi onun haram olduğunu gösterir. Konu ile ilgili hadis metinlerinde sadece kadınların zikredilmesinin sebebi, Arap toplumunda bugün olduğu gibi daha çok kadınların dövme yaptırmasıdır. Dövme yaptırmanın dinî hükmü açısından kadınla erkek arasında fark yoktur. Nevevî, sağlık bakımından zarar vermediği takdirde dövmenin vücuttan giderilmesi gerektiğini söyler. Yapılacak operasyonun vücuda zarar vermesi veya geride çirkin bir manzara bırakması sebebiyle dövme giderilemezse kişi tövbe etmekle günahından kurtulur (Şerhu Müslim, XIV, 106).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Libâs", 83, 86, 87, "Tıb", 36; Müslim, "Libâs", 119-120; Ebû Dâvûd, "Libâs", 10, "Tereccül", 5; İbn Kudâme, el-Mugnî, Beyrut 1403/1983, I, 77; Nevevî, Şerhu Müslim, XIV, 106; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (Sa'd), XXII, 143-144, 152-153; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, VI, 214-216; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, XI, 225-228; "Dövme", TA, XIV, 50; W. C. Sturtevant, "Tattooing", EBr., XXI, 718; "Tattoo", EJd., XV, 831-832; "Tattooing", The Ulustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, XVII, 2225-2228.

Rahmi Yaran

DRAÇ

Arnavutluk’ta Adriyatik kıyısında önemli bir liman şehri.

Antikçağ’dan bu yana Arnavutluk’un en önemli limanı ve ülkenin en büyük şehirlerinden biri olup bugün nüfusu 90.000’in üzerindedir. Osmanlı hâkimiyetinde bulunduğu dönemlerde (1501-1912) Elbasan sancağına bağlı bir kadılık merkezi durumunda olan Draç (Durrës, Durazzo) müstahkem kalesiyle, Via Egnatia denilen Balkanlar’ın içlerine kadar uzanan önemli ticaret yollarından birinin başlangıç noktasında yer almaktaydı. XIX. yüzyılda İşkodra vilâyetinin sancak merkezi haline gelip İslâmî bir merkez olarak önemi daha da artmıştı.

Güneydoğu Avrupa’nın en eski şehirlerinden biri olan Draç, milâttan önce 627’de Korint ve Corcyra’dan gelen Yunanlılar tarafından eski bir İllirya yerleşim bölgesinde kuruldu. Bu dönemlerde Dyrrachium veya Epidamnos olarak bilinen şehrin Avrupalılar arasındaki yaygın adı Durazzo, Dyrrachium’un İtalyanca’daki şekline dayanmaktadır. Osmanlıca’daki Draç veya Diraç adı ise Slavca’dan (Drač) gelmektedir. XVI. yüzyıl başlarında Pîrî Reis burayı Turaç (تراج) imlâsıyla kaydederken daha sonra Draç (دراج) şeklinde kullanılmış ve bu ad yaygınlık kazanmıştır.

Grek ve Roma devrinden kalma büyük bir amfiteatr harabelerinin bulunduğu eski şehir, Adriyatik kıyılarına paralel uzanan ve kuzeybatı rüzgârlarının etkisine karşı korunmuş olan tepelerin sırtlarında yer almaktaydı. Tarih öncesi devirlerde bu tepeler bir ada durumundaydı ve zamanla Arnavutluk ana kara parçasıyla birleşmişlerdi. Özellikle Ortaçağ’larda büyük bataklıkların ortaya çıkması sıtma gibi hastalıklara yol açarak nüfusun azalmasına sebep olduysa da II. Dünya Savaşı’ndan sonra bu bataklıklar kurutularak pamuk tarlalarına dönüştürüldü. Bu tabii gelişme asırlar boyunca şehrin inkişafında etkili oldu. Burası, deniz güçleri için oldukça kolay bir savunma üssü ve güzel bir tabii liman olmakla birlikte yaşamak için sağlıksız bir yer durumundaydı.

Romalılar devrinde 345’te şiddetli bir zelzele ile harap olan şehir, daha

sonra kendisi de buralı olan Bizans İmparatoru Anastasios (491-518) tarafından büyük ölçüde yeniden yaptırıldı. Anastasios'un şehir surları 1000 × 1000 metrelik bir alanı içine alıyordu. Bunların bir kısmı sahil boyunca tepeler üzerinde, bir kısmı da şehrin doğusundaki ovada uzanıyordu. İlk devir Bizans surlarının güneybatı kısmı ayakta kalmış ve daha sonra Osmanlı savunma sistemi içinde yer almıştır.

XX. yüzyıldaki gibi Ortaçağ boyunca da çeşitli güçlerin yayılmacı planlarının esas hedeflerinden biri olarak iç bölgelere doğru ilerleyişin hareket noktası ve deniz üssü haline gelen Draç, XI. yüzyıl başları ile 1501 arasında en az otuz iki defa el değiştirdi. Bu tarihler arasında özellikle XIII. yüzyıldan itibaren şehrin tarihinde devamlı bir gerileme görüldü. 1273'te Sicilyalı Anjouvinler'in elinde iken şiddetli bir depremle harap olduğundan nüfusu azaldı. Şehrin yeniden imarı sırasında 1274-1285 yılları arasında yeni surlar yapılırken eski surların alanı yarıdan daha aza indirildi. Böylece eski şehrin kuzey yarısı tamamen sur dışında kalarak terkedildi. Aynı zamanda limanı bir deniz saldırısına karşı korumak için deniz kenarında yeni bir kale yapıldı. 1343-1347 arasında Sırp İmparatoru Stephan Duşan, Draç hariç bütün Arnavutluk'u zaptetti. Duşan'ın ölümünden sonra (1355) bir Arnavut beyi olan Charles Thopia 1368'de Draç'ı ele geçirdi ve ölümüne kadar (1388) kendisine başşehir ve yeni inşa ettiği donanmasına üs yaptı.

Osmanlılar 1385'te Thopia'nın müttefiki olarak Arnavutluk'un orta kesimlerinde etkilerini hissettirmeye başladılar. 1389 Kosova Zaferi'nden sonra da ülkede hâkim siyasi güç oldular. Savunmasız kalan Draç, Thopia'nın oğlu George tarafından Venedik'e bırakıldı. Onun şehir surlarını tamir ettirmesi sırasında Draç biraz daha küçüldü (1403). 1426'da surların durumu çok kötüydü; 1441'de ise kalenin yıkılmak üzere olduğu tesbit edilmişti. 1423 ve 1428'de Venedikliler burayı yeniden iskâna cazip hale getirmek için vergi mükellefiyetini kaldırdılar. Zira şehirde yaşayanlar çeşitli kıtlık olaylarından (1307, 1340), veba salgınlarından (1348, 1363, 1391, 1401), kötü hava şartları ve büyüyen bataklıklar sebebiyle baş gösteren sıtma hastalığından dolayı kayıplar vermişti.

Osmanlılar tarafından fethinden hemen önce 1499'da burayı gören Alman şövalyesi Arnold van Harff, Draç'ı büyük fakat tahrip edilmiş bir şehir

olarak tarif eder. Dolayısıyla XIII. yüzyılın ortasında Draç'ın 25.000 nüfusa sahip olduğu şeklindeki tahmin mübalağalı olmalıdır. Ayrıca Osmanlılar şehri aldığında nüfusu yaklaşık 1000 civarında bulunuyordu. Draç'ın Osmanlı topraklarına ilhakı, Osmanlı Venedik savaşı sırasında (1499-1503) Ağustos 1501'de Mehmed Bey kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri

tarafından gerçekleştirildi. Bazı kaynaklar, şehrin fâtihi Mehmed Bey'in Evrenosoğulları'na mensup olduğunu kaydederse de onun ünlü Üsküp Beyi İshak Bey'in oğlu olması ihtimali daha kuvvetlidir. Mehmed Bey Elbasan sancağı beyi olduğu için fetihten sonra Draç coğrafî durumu da göz önüne alınarak bu sancağa bağlandı. Bir Venedik raporunda bu sıralarda şehirde silâh kullanabilecek sadece 200 kişi olduğundan bahsedildiği gibi aynı rapordan şehrin konumunun iyi fakat boş, harap ve az nüfuslu olduğu anlatılmaktadır (Sanuto, IV, 15). Nitekim Osmanlılar fetihten sonra harabe haldeki şehri yeniden onarmaya başladılar. Bu imar hareketi özellikle şehrin oturulan kısmında, erken Bizans ve Ortaçağ dönemindekinin hemen hemen onda birini içine alan bir sahada yoğunluk kazandı. Bir Venedik casusu olan Domenego Grabusi'nin Ekim 1502'de yazdığı bir mektupta (Sanuto, IV, 368), Osmanlılar'ın Draç Kalesi'nde 100 süvari ve 600 asker yerleştirdiklerinden bahsedilir. Bunlar kalenin tahkim edilmesiyle uğraşıyorlardı.

Osmanlılar, şehrin asıl kilisesi olan üç bölümlü Bizans kilisesini camiye çevirdiler (Fetih Camii). Bu cami 1967 yılına kadar yeniden inşa edilmiş şekliyle varlığını sürdürüyordu. 13 × 13 m. ebadında büyük bir ibadet mekânı bulunan yapı ahşap tavanla örtülüydü, geniş ve açık bir revakla öne uzanıyordu. Caminin giderleri için bir vakıf bulunmamakla birlikte masraflar Draç tuzla (memleha) gelirlerinden karşılanıyordu (BA, MAD, nr. 5625). Caminin yanında bir de hamam bulunmaktaydı.

Bir liman olarak Draç, bütün Arnavutluk sahillerini kontrol eden Osmanlılar için fazla öneme sahip değildi. Bundan dolayı harabe ve metrûk kaleyi fethetmelerinin asıl sebebi, buradaki zengin tuz yataklarının kontrolünü ele geçirmek olmalıdır. Hatta fetihten yirmi yıl sonra şehirden bahseden Pîrî Reis limanın pek iyi olmadığını yazar. Bu dönemde Draç askerî önemi olan bir kaleden ibaret olup sürekli bir sivil yerleşim yoktu, halk daha ziyade iç kesimdeki köylerde yoğun olarak yerleşmiş

bulunuyordu. Nitekim XVI. yüzyılın ortalarında Osmanlılar Draç'tan 14 km. mesafede verimli bir arazide Kavaya adlı yeni bir yerleşim yeri kurmuşlardı. Burası Draç'a göre önemli bir gelişme kaydetti (1431'de 16 hâne, 1570'te 146 hâne, 1670'te 400 hâne ve bazı büyük camiler bulunuyordu) ve Draç kadısının ikamet ettiği bir merkez oldu.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda Batı donanmalarına karşı Osmanlı gücüne hizmet veren çok küçük bir yer olan Draç'ı 1610'da gören Katolik piskoposu Mario Bizzi burada 300 civarında ev olduğunu kaydeder. Bu ise yaklaşık 1200-1400 kişilik bir nüfus demektir. 1081'de (1670-71) şehre gelen Evliya Çelebi de 150 kadar kiremit örtülü ev bulunduğundan ve Sultan Bayezid Camii'nden bahseder. Draç Kalesi, Arnavut âsilerinin saldırıları yüzünden az iskân edilen bir yerdi. Bununla beraber limanı oldukça işlekti ve Draç tuzlalarından çıkarılan tuzlar Balkanlar'ın iç kesimlerine ve diğer yerlere ihraç ediliyordu. Evliya Çelebi'ye göre kalede 150 kişi bulunuyordu. 1079-1080 (1668-1669) tarihli Osmanlı bütçesinde ise Draç'ta 330 asker olduğu kayıtlıdır.

Draç limanının öneminin artması 1700 yıllarında Fransa, İngiltere, Hollanda ve Avusturya'nın burada konsolosluk açmasıyla başladı. Venedikliler'in de öteden beri burada konsolosları bulunuyordu. Pouqueville'e göre 1699'da şehirde 100 kadar Türk ve Rum tüccar yaşıyordu. Bunlar her yıl Osmanlı Devleti'nin yasaklamasına rağmen Venedik'e 3000 kental (300 ton) bal mumu, 15.000 kental (1500 ton) mamul bez, 15.000 parça ince deri ve 60-100 gemi buğday, arpa, mısır ve darı ihraç ediyorlardı.

XVIII. yüzyılın başlarındaki karışıklıklar şehrin tahrip olmasına yol açtı. Fransız elçisi Isnard, 1716'da şehirde sadece 200 kişinin kaldığından, etrafındaki verimli olmayan toprakların ekilmemiş olduğundan ve havasının kötülüğü sebebiyle sıtma hastalığının çoğaldığından bahsetmektedir. Fakat zamanla limanı sebebiyle şehirde yeniden canlanma meydana geldi. Von Reden, 1850-1853'lerde Draç'tan yapılan toplam ihracatın her yıl 672.000 Avusturya talerine ulaştığını ve ithalâtın 455.000 taler olduğunu belirtmektedir.

Tanzimat reformları sırasında Draç Elbasan sancağından ayrıldı ve yeniden

teşkilâtlandırılan İşkodra (İskenderiye) vilâyetine eklenerek sancak merkezi haline getirildi. Bu şekilde şehrin statüsündeki değişiklikle birlikte öneminin artması üzerine çok sayıda hükümet binası inşa edildi. Ayrıca özel şahıslar için Batı tarzında otel ve lokantalar yapıldı. 1310 (1892-93) tarihli İşkodra vilâyeti salnâmesine göre şehirde 550 ev, dokuz han, bir hamam, 131 dükkân, 112 depo, üç cami, bir medrese, bir rüşdiye, iki müslüman, iki Rum Ortodoks, bir Katolik mektebi ve dört kilise bulunuyordu. Şehrin nüfusu 3018'i müslüman, 1510'u Ortodoks, 199'u Katolik, kırk yedisi diğer dinlere mensup olmak üzere 4700'ü aşmıştı.

1912'de yeni teşkil edilen Arnavutluk Devleti'ne dahil edilen ve bu devletin Tiran'dan önceki başşehri olan Draç, I ve II. Dünya savaşları sırasında yabancı işgali altında kaldı. 1944'te nüfusu 10.000 idi. Savaştan sonra yeni hükümet, yıkılan limanı modern bir şekilde yeniden inşa etti ve en önemlisi nüfus üzerinde olumsuz etkisi olan sahildeki bataklıkları ziraata elverişli hale getirdi. Bir demiryolu hattı Draç'ı Tiran, Elbasan ve Korçe'ye (Görice) bağladı. 1893'te Osmanlılar'ın Draç'ı Manastır'a ve oradan Selânik ve İstanbul'a bağlamak üzere düşündükleri demiryolu bağlantısı bir türlü gerçekleşmedi.

Şehrin tarihî eserleri arasında bulunan II. Bayezid dönemine ait kalenin bir kısmı bugün hâlâ ayaktadır. Limanın girişinde yer alan sağlam top kulesi, tarz ve teknik olarak Mora'daki Koron ve Kastel-i Mora'da (Rion) bulunan istihkâmlar ve Çanakkale'de yapılan iki kaledekiyle (Çanakkale ve Kilitbahir) aynı özelliği taşımaktadır. Bu kulenin Selânik'teki Zincirli ve Beyaz kulelere benzetilerek yanlış olarak Venedikliler'in eseri olduğu sanılmışsa da şimdi kaybolmuş olan kitâbesinin tarihi ve taşlardaki yosun ve bitkiler üzerinde yapılan kronolojik araştırmalar (dendrology), bunun Kanûnî Sultan Süleyman döneminde 942'de (1535-36) yapıldığını göstermektedir. 1960'lardaki bir restorasyon sırasında Draç Kulesi'nin yukarı kısmı yanlış restore edilerek top mazgalları ok ve yay mazgallarıyla değiştirilmiştir. Eski fotoğraflar binanın Osmanlı şeklini açık olarak göstermektedir. II. Bayezid Camii ve II. Dünya Savaşı sırasında İtalyanlar'ın yaptırdığı büyük beton cami, 1967'deki kültür devrimi sırasında ve sonrasında tahrip edildi. Bütün Osmanlı surları da 1927'deki şiddetli zelzele sırasında yıkılmıştı.

Bugün Draç Arkeoloji Müzesi salonunda bazı Osmanlı mezar taşları ve kitâbeleri korunmaktadır. En önemlisi, 1299 (1881-82) tarihli bir mahkeme binasının kitâbesi olup üzerinde Draç Meclisi İdare Kalemi başkâtibi şair Sâmi'nin on dört mısralık bir şiiri yer almaktadır.

Draç, XVI. yüzyıl Osmanlı şair ve âlimlerinden Kanûnî Sultan Süleyman'ın

nedimi ve Şam müftüsü olarak bilinen Fevrî Ahmed Efendi'nin doğum yeridir. 978'de (1570-71) vefat eden Fevrî Ahmed Efendi Arapça, Farsça ve Türkçe eserler yazmış ve büyük bir divan bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 477, s. 174; BA, MAD, nr. 5625; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Fevzi Kurdoğlu – Ali Haydar Alpagot), İstanbul 1935, s. 342; M. Sanuto, Diari, Venezia 1880, IV, 15, 368; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 133; Âlî, Künhü'l-ahbâr, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. turc, nr. 73, vr. 188[a]; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 710-711; Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff (nşr. E. V. Groote), Köln 1869, s. 65; Die Chronik des Ahmed Sinân Caelebi Genannt Bihişti: eine Quelle zur Geschichte des Osmanischen Reiches unter Sultan Bayezid II (nşr. B. Moser), München 1980, s. 191-192; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage de la Gréce, Paris 1826, I, 400; J. G. von Hahn, Albanische Studien, Jena 1855, II, 118-119; Fr. W. von Reden, Die Türkei und Griechenland etc., Frankfurt 1856, s. 259; L. Heuzy – H. Daumet, Mission archéologique de Macedoine, Paris 1875, s. 349-392; İşkodra Vilâyeti Salnâmesi (1310), s. 110; K. Jireček, "Die Lage und Vergangenheit der Stadt Durazzo in Albanien" (L. von Thallóczy, Illyrisch-Albanische Forschungen içinde), Wien-Leipzig 1916, I, 152-167; C. Praschniker – A. Schober, Archeologische Forschungen in Albanien und Montenegro, Wien 1919, s. 32 vd.; M. von Saufflay, Städte und Burgen Albaniens, hauptsächlich während des Mittelalters, Wien-Leipzig 1924, s. 19 vd.; L. Rey, "Les remparts de Durazzo", Albania, Paris 1925, s. 33-48; C. Jonuzi, Guide d'Albanie, Tirana 1958, s. 166-173; Tourist Guide: Book of Albania, Tirana 1969, s. 73-79; H. J. Kissling, "Zur Eroberung von

Durazzo durch die Türken (1501)”, Studia Albanica Monacensia in memoriam Georgii Castriotae Scanderbegi, München 1969, s. 23-31; S. Pollo – A. Puto, Histoire de l’Albanie dés l’origine au nos jours, Roanne 1974, s. 54-67; Richard Kreutel, “Der Fromme Bayezid”, Die Geschichte seiner Herrschaft (1481-1512) nach den altosmanischen Chroniken des Oruç und des Hanivaldanus, Wien-Köln 1978, s. 141-144; Zija Shkodra, La ville albanaise au cours de la renaissance nationale, Tirana 1988; a.mlf., “Le marché albanais au XVIIIe siècle”, Studia Albanica, I, Tirana 1966, s. 159-172; M. Kiel, Ottoman Architecture in Albania: 1385-1912, İstanbul 1990, s. 94-107; a.mlf., “A Note on the Exact Date of Construction of the White Tower of Thessaloniki”, Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans, Aldershot 1990, VI, 352-357; Fr. Babinger, “Ewlijâ Tschelebi’s Reisewege in Albanien”, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, XXXIII, Berlin 1930, s. 138-178; V. Toçi, “L’amphitheatre de Dyrrah”, Monumentet, sy. 2, Tirana 1971, s. 37-42; Gjerak Karaiskaj, “Kalaja e Durrësit në mesjetë” a.e., sy. 13, Tirana 1977, s. 29-53; Alesandër Meksi, “Dy bazilika mesjetare të panjohura”, a.e., sy. 13 (1977), s. 71-84; V. L. Ménage, “Drač”, EI^2 (İng.), II, 616-617.

Machiel Kiel

DRAĞMAN KÜLLİYESİ

İstanbul Fatih'te günümüzde Draman olarak anılan semtte XVI. yüzyıla ait küçük bir külliye.

Cami, tekke, sıbyan mektebi ve dârülkurrâdan ibaret külliyenin çekirdeğini meydana getiren cami-tekke, 948 (1541-42) yılında "drağman" veya "dragoman" denilen saray tercümanlarından Yûnus Bey tarafından tesis edilmiştir. Bâninin aynı yerde daha önce yaptırdığı sıbyan mektebi ile küçük bir külliye teşkil eden bu kuruluşun cami-tevhidhâne ve derviş hücrelerinden oluştuğu anlaşılmaktadır. Yûnus Bey'in kardeşi Mustafa Ağa'nın, tasarımı Mimar Sinan'a ait olan bu yapı topluluğunun yanına bir dârülkurrâ yaptırması, bu arada bunlara bir de harem binasının eklenmesi ve tekkenin ilk postnişini Bosnalı Şeyh Abdülmü'min Efendi'nin aynı yüzyılın üçüncü çeyreği içinde müstakil bir tevhidhâne inşa ettirmesi sonucunda külliyenin mimari programı biraz daha genişlemiştir. Başlangıçta hem cami hem tevhidhâne olarak faaliyet gösterdiği anlaşılan ilk bina bu tarihten sonra yalnız cami görevi yapmış olmalıdır.

Drağman Külliyesi'nin zaman içinde geçirmiş olduğu onarım, değişiklik ve yenilenmeler arasında şunlar kayda değer: 1729'daki Balat yangınında hasar gören tekke ertesi yıl III. Ahmed tarafından yenilenmiş ve bu tarihten sonra o günlerdeki postnişini Îsâzâde Şeyh Mehmed Sâlih Sahvî'nin lakabından dolayı Îsâzâde Tekkesi adıyla da anılmaya başlamıştır. 1764'te III. Mustafa tekkeyi yeniden inşa ettirirken cami ve haremi onarımdan geçirtmiş, bu arada Îsâzâde'nin kabri üzerine bir ahşap türbe yaptırmıştır. Cami ile sıbyan mektebinin Sultan Abdülaziz tarafından da 1873'te tamir ettirildiği bilinmektedir. 1914'te yıkılacak halde bulunduğu gerekçesiyle caminin çatısıyla son cemaat yeri yıktırılmış ve son cemaat yeri, pencere nisbetleri aslına uygun düşmeyecek bir biçimde yeniden yapılmıştır. 1925'te tekkelerin kapatılmasından sonra cami kullanılmaya devam etmiş, sıbyan mektebi de bir ara spor kulübü binası olmuştur. Külliye arsasının kuzeybatı köşesinde yer aldığı bilinen harem binası, caminin batı yönünde bulunduğu anlaşılan diğer tekke bölümleri, hazîre içindeki ahşap Îsâzâde Türbesi ve kaynaklarda cümle kapısının önündeki merdivenlerden

inildiğinde karşıya gelen köşede bulunduğu bildirilen dârülkurrâ ise tamamen ortadan kalkmıştır. 1970'li yıllarda cami ile Kur'an kursu olarak kullanılmaya başlayan sıbyan mektebinin giriş (kuzey) yönlerine mimari hüviyetlerine tamamen yabancı birtakım ilâveler yapılmış, ayrıca cami son yıllarda kurulan bir derneğin ön ayak olmasıyla Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından önemli ölçüde değiştirilerek ihya edilmiş, bu arada harimin ahşap çatısının yerine kâgir bir kubbe yapılırken son cemaat yeri de mermer sütunlara oturtulan sivri kemerlerin taşıdığı kubbelerle donatılmıştır.

Külliyenin cümle kapısı, doğuda Draman caddesi boyunca uzanan cami, tekke, sıbyan mektebi ve hazîrenin bulunduğu platformun istinat duvarı üzerinde yer almaktadır. İki kollu bir merdivenle ulaşılan basık kemerli kapının dış yüzünde cami-tekkenin inşa tarihini (948/1541-42) veren, Farsça manzum metni Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye ait ta'lik bir kitâbe, iç yüzünde yine ta'lik hatla yazılmış Osmanlıca manzum metni

Sâhib mahlaslı bir şaire ait olan III. Ahmed'in 1142 (1729-30) tarihli yenileme kitâbesi, avlunun kuzeyindeki Tercüman Yûnus sokağına açılan tâli girişin üzerinde de aynı yenileme sırasında tevhidhâne kapısına konulduğu ve daha sonraki onarımda (1764-1765) buraya nakledildiği bilinen, sülüs hattını bizzat III. Ahmed'in yazdığı diğer bir Osmanlıca manzum kitâbe bulunmaktadır.

Cami, enine gelişen dikdörtgen planlı bir harim ile kuzeyindeki kapalı son cemaat yerinden ve harimin kuzeybatı köşesinde yükselen minareden meydana gelmiştir. Epeyce onarım ve değişim geçirmesine rağmen özgün tasarımını yakın zamana kadar büyük ölçüde koruyabilen yapıda son cemaat yerinin aslında ahşap direkli bir sundurma biçiminde tasarlanmış olduğu tahmin edilebilir. Kuzey cephesinin ekseninde yer alan taçkapı niteliğindeki harim girişinin basık kemeriyle mukarnaslı kavsarası arasına, ilk inşa tarihini veren Kudsî mahlaslı bir şaire ait sülüs hatlı manzum bir kitâbe yerleştirilmiştir. Harimi sınırlayan ve kısmen moloz, kısmen de kesme taşla örülmüş olan duvarlara, düşey konumda ikili gruplar halinde tasarlanmış dörder pencere açılmıştır. Bu pencerelerin sonradan değişime uğradığı, muhtemelen Sultan Abdülaziz onarımında, alt sırada bulunanlarda üst söve başlıklarının iptal edilerek tuğladan örülmüş özgün sivri kemerlerin içine ampir üslûbuna bağlanan sepet kulpu kemerlerin oturtulduğu, aslında

sivri kemerli olması gereken tepe pencerelerinin de III. Mustafa onarımı sırasında yuvarlak kemerlerle donatıldığı görülmektedir. Harim duvarlarında muhtelif nişler, son cemaat yerinde de taçkapıya göre simetrik iki mihrabiye bulunmaktadır.

Harimin kuzey duvarı boyunca alttaki erkeklere, üstteki kadınlara ait olmak üzere iki katlı mahfil uzanmakta ve ampir üslûbunda çubuklu kabartmalarla süslenmiş kare kesitli ahşap dikmeler, bu bölümün Sultan Abdülaziz onarımı sırasında yenilendiğini göstermektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü restorasyonuna kadar kiremit kaplı bir ahşap çatı ile örtülü olan harimin ahşap tavanının ortasında bir zamanlar ahşap veya bağdâdî bir kubbenin yer aldığı tahmin edilebilir. İç mekânda, pencere açıklıklarını kuşatan klasik üslûptaki kalem işleri dışında önemli bir süsleme unsuru bulunmamaktadır. III. Mustafa devrinin barok üslûp özelliklerini gösteren basit mihrapla sıradan işçilikli ahşap minber de bezemesizdir. Bütün klasik devir yapılarında olduğu gibi cepheler son derece sade tutulmuş, süsleme olarak yalnız yapının güneybatı köşesindeki pahı taçlandıran mukarnaslarla yetinilmiştir. Minare kare kesitli kaidesi, üçgen yüzeylerden oluşan pabuç kısmı, çokgen gövdesi, mukarnaslı müşebbek korkuluklu şerefesi, çokgen peteği ve kurşun kaplı konik ahşap külâhı ile ilk inşa dönemine ait olduğunu hemen belli etmektedir.

Sıbyan mektebi kare planlı, kübik hacimli, içeriden pandantiflerle, dışarıdan sekizgen kasnakla donatılmış bir kubbenin örttüğü tek bir birimden ibarettir. 1970'lerde yapılan restorasyon sırasında gerek iç bünyesi gerekse giriş cephesi büyük ölçüde değişikliğe uğramıştır. Düzgün kesme taş işçiliğine sahip duvarlarında caminin cephelerinde görülen tertipte dörder pencere bulunan binanın, ilk yapıldığı yıllarda giriş cephesinden ahşap bir sundurma ile donatılmış olduğu tahmin edilmektedir. Cami ile sıbyan mektebi arasında yer alan hazîrede bâninin ve tekke şeyhleriyle mensuplarının kabirleri bulunmaktadır.

Drağman Tekkesi, tesis edilmesinden kapatılışına kadar Halvetiyye tarikatına bağlı bir zâviye olarak faaliyet göstermiştir. İlk postnişini Bosnalı Şeyh Abdülmü'min Efendi'nin (ö. 1004/1595-96), Muslihiyye kolunun pîri Nûreddinzâde Şeyh Mustafa Muslihiddin Efendi'nin (ö. 981/1573-74) halifelerinden olması tekkenin başlangıçta bu kola bağlı bulunduğunu

ortaya koymaktadır. XVII. yüzyılın ortalarında Nûriyye koluna intikal eden tekke, XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Sünbüliyye koluna bağlanmıştır. Bosnalı Şeyh Abdülmü'min Efendi'nin halefi olan ve Ayasofya'daki vâizliğinin yanı sıra Ordu-yı Hümâyun şeyhi sıfatı ile 1592'de Eğri seferine katılan Tefsîrî Şeyh Hâfız Ömer Fânî Efendi (ö. 1034/1624-25), Türk tasavvuf mûsikisi tarihinde önemli bir yeri olan bestekâr, zâkirbaşı ve şair, beşinci postnişin Şeyh Nefesanbarı Osman Efendi (ö. 1684), Sünbüliyye Âsitânesi'ne (Koca Mustafa Paşa veya Sünbül Efendi Tekkesi) mahsus önemli bir görev olan pîşkademliği de yürüten on beşinci postnişin Şeyh Abdülhalim Efendi ile (ö. 1837) halefi Şeyh Hâfız Hüseyin Efendi (ö. 1851) tekkenin meşihatında bulunan kişilerin başlıcalarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546), s. 417-418, nr. 2438; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 28, 76; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 307, 318, 320; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, s. 217, 258, 361; a.mlf., Hadîkatü'l-cevâmi', I, 113-115; Âsitâne Tekkeleri, s. 13; Mecmûa-i Cevâmi', I, 42-43, nr. 207; 1328 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyyat Mecmuası, İstanbul 1329r., s. 21; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşî), s. 47-48; Osmanlı Müellifleri, I, 133; Ergun, Antoloji, I, 40-41; Konyalı, Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, s. 70-73; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962-65, I, 49; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 371; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 265, 305, 354; M. Baha Tanman, "Sinan'ın Mimârîsi-Tekkeler", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri, İstanbul 1988, I, 322; Günay Kut – Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergeh-nâme", Türkische Müszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 213-236; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 583-590.

M. Baha Tanman

DRAĞMAN ZÂKİRİ AHMED EFENDİ

(bk. AHMED VEFKİ EFENDİ).

DRAMA

Yunanistan'ın Makedonya kesiminde bulunan eski bir Osmanlı şehri.

Falakrón dağı eteğinde, Angítis nehri kollarından birinin hemen kuzeyinde yer alır. Eski adı Drabescos olup Osmanlı kaynaklarında geçen Drama (ديراما، ديرامه، درمه، درامه) adı bu isme dayanır. Şehrin ne zaman kurulduğu bilinmemekle beraber tarihinin Makedon Krallığı dönemine kadar uzandığı belirtilir. Şehrin güneyinde Kavala yakınlarında eski Phillipoi'nin kalıntıları mevcuttur.

Uzun müddet Roma ve Bizans hâkimiyetinde kalan ve bu dönemlerde

küçük bir yerleşim birimi olduğu sanılan Drama, Bizans iç savaşı sırasında 1345'te Serez'i zapteden ve hâkimiyetini Mesta nehrine kadar uzatan Sırp Hükümdarı Stephan Duşan'ın eline geçti. 1356'da şehrin Sırp kumandanı Vojihna, Rodop dağlarında tutunmaya çalışan İmparator Matthaeos'u Phillipoi yakınlarında esir aldı. Bu sırada Drama, Duşan'ın ölümünden (1355) sonra Serez bölgesini ele geçiren despot Uglyeşa'nın idaresi altında bulunuyordu. Bölgedeki Sırp idaresi 1371'e kadar sürdü. Bu tarihte Kral Vukasin ile kardeşi Serez despotu Uglyeşa'nın Osmanlı orduları tarafından Çirmen'de mağlûp edilmeleri ve öldürülmelerinden sonra Drama'nın da içinde bulunduğu Serez bölgesi, Bizans'ın Selânik valisi Manuel'in hâkimiyeti altına girdi (Kasım 1371). Bunun hemen ardından Türk akıncıları Teselya ve Doğu Makedonya'ya uzanarak bölgeyi kontrolleri altında tuttular. Muhtemelen bu sıralarda bölgede Osmanlı nüfuzu kuruldu. 1382'de Manuel'in Osmanlılar'a karşı harekete geçmesi üzerine Serez başta olmak üzere Kavala, Zihne gibi şehirlerle birlikte Drama da kesin olarak Osmanlı hâkimiyeti altına alındı (Eylül 1383).

Drama Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra Rumeli beylerbeyiliğinin Paşa sancağına bağlı bir kaza merkezi oldu ve bölgeye Anadolu'dan nüfus nakli yapıldı. Önceleri küçük bir kale-şehir özelliği gösterirken XV ve XVI. yüzyıllarda giderek gelişmeye başladı. Bunda, Adriyatik kıyılarından başlayıp Makedonya bölgesinden geçen ve Edirne-İstanbul'a uzanan eski

tarihî ticaret yolu yakınında bulunması ve civarında işletmeye açık gümüş madenlerinin mevcudiyeti de etkili oldu. XV. yüzyıl ortalarında (1454-1455) Drama, mahalleleri tam olarak teşekkül etmemiş küçük bir yerleşme yeri durumundaydı. Bu sıralarda şehirde elli dört hâne, altı bîve (dul kadın) müslüman nüfusa karşılık 152 hâne, yirmi dört mücerred (bekâr) ve doksan iki bîve hıristiyan nüfus mevcuttu. Bu rakamlara göre şehrin toplam nüfusu yaklaşık 1000'i biraz geçiyordu. Bir pazar yeri durumundaki Drama'da yaşayan müslüman nüfusun hemen hepsi bir meslek sahibiydi ve özellikle deri mâmulleri imalâtı ve dokumacılık sahasında çalışıyordu. Ayrıca bağlar ve bahçelerle çevrili olduğu anlaşılan şehrin civarında bir kısım halk ziraatla uğraşıyor, buğday, arpa, keten, yulaf ekimi yapıyordu. Elde edilen mahsullerin vergi gelirleri ise Drama subaşısı Mustafa Bey'e aitti (BA, TD, nr. 3, s. 484-489). 1487'de Karamânî Mehmed Paşa'nın hasları arasında yer alan Drama bu sıralarda yedi mahalleli bir küçük şehir durumundaydı. Altmış dokuz hâne, on yedi mücerred, on iki bîveden ibaret müslüman nüfus (yaklaşık 400 kişi) Mescid adını taşıyan bir mahallede toplanmıştı. 120 hâne, on iki mücerred, altmış bir bîve nüfusa (yaklaşık 650-700 kişi) sahip hıristiyanlar ise altı mahallede oturmaktaydı. Bu tarihten itibaren giderek müslüman nüfusta artış görülürken hıristiyan nüfus biraz düşüşle hemen hemen sabit kaldı. Ayrıca şehir iktisadî bakımdan gelişti, pazar vergilerinde artış oldu. Buna paralel olarak Drama'nın iskelesi durumundaki Kavala da nüfus yönünden olduğu gibi iktisadî bakımdan da önem kazandı (BA, TD, nr. 7, s. 24-27, 88-90).

Drama, XVI. yüzyılın ilk yarısında yaklaşık 1500'e ulaşan nüfusuyla gelişmesini sürdürdü. Bu nüfusun hemen hemen yarısını müslümanlar oluşturuyordu. Ayrıca bunların içinde yağcı, şahinci, çeltikçi gibi özel statüye sahip şahıslar bulunduğu gibi küçük bir çingene grubu da (yirmi hâne, dört mücerred) mevcuttu. Hıristiyanlar ise 143 hâne, sekiz mücerred, dokuz bîve nüfusa sahipti. Bu yüzyılın ortalarında Drama şehrinin ve civarındaki köylerin vergi gelirleri Vezîriâzam Rüstem Paşa'nın haslarına tahsis edilmişti. Onun ölümünden (1561) sonra Mart 1562'de şehir ve köyler, Kanûnî Sultan Süleyman'ın İstanbul'da yaptırdığı imaretin vakfı haline geldi ve üç yıllığına 1.500.000 akçe ile mukātaaya verildi (BA, D. HMH, nr. 1, Evr. 63). Ayrıca şehrin vergi gelirlerinde de artış olmuş, XV. yüzyılın son çeyreğinde 25.000-30.000 arasında olan gelirler XVI. yüzyılın ortalarında 45.000'e yükselmişti. Bu vergi yekünü içinde pazar vergilerinin

payının yüksek oluşu (14.000), şehrin ticarî bakımdan gelişmekte bulunduğunu ortaya koyar.

XVI. yüzyılın son çeyreğinde, Kanûnî Sultan Süleyman vakıfları arasında zikredilen Drama'da yedi müslüman (Câmi-i Atîk, Mescidi Derviş Bâlî, Câmi-i Halil Çelebi, Kassâm, Osman, Câmi-i Mustafa Bey ve Debbâğ Şücâ), bir hıristiyan (Metropolit) mahallesi ve on iki hâneden ibaret bir de yahudi cemaati bulunuyordu. Şehrin bu sıralarda toplam nüfusu, XVI. yüzyılın ilk yarısındaki gibi 1500 dolayında olmakla birlikte müslüman nüfusta artış meydana gelmiş, buna karşılık hıristiyan nüfus azalmıştı. Müslüman nüfus 146 hâne, kırk altı mücerred, altı yağcıdan ibaret iken tek mahallede toplandıkları anlaşılan hıristiyanlar 116 hâne, elli yedi mücerred nüfusa sahipti. Müslüman nüfusun artışında ihtidâlar da nisbî bir rol oynamıştı (% 10-15). Şehrin vakfa bağlı olması dolayısıyla müslüman halkın vergi muafiyetine sahip bulunması, ispençe vergisi vermekle yükümlü hıristiyanların bir kısmının ihtidâsına yol açtığı düşünülebilir. Bu sıralarda müslüman halkın çoğu kiracı durumundaydı. Hıristiyanlar ise balıkçı, kuyumcu, ekmekçi, pabuççu, terzi, cüllâh vb. meslekî özellikleriyle deftere kaydedilmişlerdi. Ayrıca XVI. yüzyılın ilk yarısında görülmeyen yahudilerin şehirde yerleşmiş bulunmaları buranın iktisadî bakımdan önem kazandığını ortaya koyar. Nitekim bu sıralarda şehirden elde edilen vergi geliri yekünü

57.665 akçeye yükselmiş bulunuyordu (TK, TD, nr. 557, vr. 55b-57b).

XVII. yüzyılın ortalarında Drama'yı gören Evliya Çelebi, içinde 200 küçük evle Bey Camii adlı bir mescidin bulunduğu yüksekçe bir yerdeki dikdörtgen şeklinde kale ile bunun dışındaki asıl şehri etraflıca tasvir eder. Aşağı şehirde yedi mahalle ve 600 kadar irili ufaklı ev, on iki cami ve mescidin yer aldığını yazar. Onun verdiği rakamlara göre bu dönemdeki nüfusun 3000 dolayında olduğu söylenebilir. Ayrıca Evliya Çelebi, çarşı içindeki Eskicami'nin II. Bayezid tarafından yaptırıldığını; Molla Camii, Ak Mehmed Ağa Camii, Büyük ve Küçük Tekke camileriyle yedi mahalle mescidinin mevcut bulunduğunu; bunların yanı sıra iki medrese, üç sıbyan mektebi, iki tekke, on küçük han, bir hamam, şehrin içinden geçen küçük derenin kenarında 300 dükkân ve çarşıda bir saat kulesi olduğunu da belirtir (Seyahatnâme, VIII, 123-126). Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiler şehrin

fizikî yönden fazla gelişmediğini gösterir. Nitekim 1721-1722 tarihli Avârız Defteri'ne göre buranın XVI. yüzyıldaki gibi yedi mahallesi (Câmi-i Atîk, Halil Bey, Derviş Bâlî, Osman [?], Alaca Mescid, Debbâğhâne, Kassâm) bulunmaktaydı; varoş kesiminde ise hıristiyan gruplar oturuyordu (BA, MAD, nr. 59). Evliya Çelebi'nin şehirde pamuklu dokumacılığı yapıldığı ve keten bezi işlendiğine dair verdiği bilgileri XVIII. yüzyılın sonunda İnciciyan da doğrular. Ona göre Drama bağlık ve bahçelik, sulak bir yer olup şehirde çadır bezi imalâtı yapılıyor, ayrıca iyi cins pirinçleriyle tanınıyordu (GDAAD, sy. 23 [1974], s. 20-21).

XVIII ve XIX. yüzyıllarda Drama Serez âyanının etkisi altına girdi. Âyanların nüfuzu kırıldıktan ve merkezî idare sağlandıktan sonra Drama nüfus bakımından olduğu gibi fizikî yönden de gelişme gösterdi. 1293 (1876) ve 1299 (1882) yılı salnâmelerine göre Drama'da 397 hâne vardı, nüfusu da 2000 dolayında bulunuyordu. Bu sıralarda şehirde on iki cami, dört mescid, üç medrese, 282 dükkân, otuz mağaza, on üç han, iki kilise, bir hamam, üç tekke mevcuttu. Şehir nüfusu giderek artış gösterdi; 1307'de (1889) nüfusunun 3000'den biraz fazlasını müslüman ahali teşkil ediyordu. 1312-1315 (1894-1897) yıllarına ait kayıtlara göre şehirde 7583 kişi yaşamakta olup 1287 hâne, sekiz cami, altı mescid, 287 dükkân, 109 mağaza, yirmi beş han, iki hamam, iki tekke, üç medrese, iki kilise yer alıyordu. Bu tarihlerden on on beş yıl öncesine göre şehirde nüfus yanında dükkân, mağaza, han sayısında da artış olması, buranın bir ticaret merkezi özelliği kazandığını gösterir. 1322 (1904) ve 1324 (1906) yılı salnâmelerinde bu sayıların daha da arttığı dikkati çekmektedir. Bu son tarihte nüfus 13.000'e ulaşırken dükkân sayısı 467, mağaza sayısı 227, han sayısı otuzu bulmuştu (Selânik Vilâyeti Salnâmesi, 1324 senesi, s. 453). Şehirdeki en önemli tarihî eserler ise Câmi-i Atîk adıyla da bilinen Yıldırım Bayezid Camii ile Servili Arap, Mahmud Paşa ve Molla Efendi camileriydi. Bu dönemlerde şehir halkının büyük kısmını Türkler oluşturmakta, bunun yanı sıra Bulgar, Rum, Ermeni ve yahudiler de bulunmaktaydı. Halkın çoğu tütün tarımı, dokumacılık ve ticaretle uğraşıyordu.

Balkan savaşları sırasında bir ara Bulgarlar'ın eline geçen Drama, II. Balkan harpleri esnasında yeniden Yunanlılar tarafından zaptedildi, Londra Antlaşması ile Yunanistan'a bırakıldı. I. Dünya Savaşı sırasında Bulgaristan'a dahil edildiyse de savaş sonrası yeniden Yunanistan'a

terkedildi. Bu arada şehirdeki müslüman Türk nüfusu 1922'de Türkiye'ye göç etti. II. Dünya Savaşı yıllarında da Bulgarlar tarafından alındı; ancak savaştan sonra Yunanistan sınırları içinde kaldı. Bugün Drama Makedonya kesiminde bir il (nomos) ve bu ilin merkezi şehir olup nüfusu 40.000'i aşmış (1981'de 36.109) bir kolordu karargâhı ve başpiskoposluk merkezidir. Başlıca ekonomik faaliyeti ziraat teşkil eder. Özellikle tütün, pamuk, pirinç ekimi önem kazanmıştır.

Osmanlı hâkimiyeti döneminde Drama'nın merkez olduğu kaza önceleri Rumeli beylerbeyiliğinin Paşa sancağına, daha sonra ise Selânik sancağına bağlı bulunmaktaydı. Kaza son derece verimli Drama ovasını içine alıyor ve Kavala'ya kadar uzanarak Ege denizine ulaşıyordu. XV. yüzyılın sonlarında kazada 2275 hâne, 227 bîve cizye mükellefi tesbit edilmiştir. XVI. yüzyıl başlarında 30 akçelik kadılık olan Drama kazasına bağlı 106 köy, yirmi bir mezraa vardı. Drama ile Kavala arasındaki beş köy madenci statüsünde olup buradaki maden ocaklarından gümüş çıkarılıyor ve işlenerek külçe haline getiriliyordu. 1530'da bu işlemden mukātaaya verilerek sağlanan gelir 94.702 akçe, işlenmeyen maden geliri ise 188.531 akçe idi (BA, TD, nr. 167, s. 30-39). Buradan çıkarılan gümüşlerle ilk dönemlerde Serez'de akçe darbedildiği bilinmektedir. Bu tarihlerde kazanın toplam hâne sayısı 2224 müslüman, 3604 hıristiyan olmak üzere 5828 olup bu da yaklaşık 30.000'e ulaşan bir nüfusu gösterir. Ayrıca bölgedeki madenci köyler dışında halkı çeltikçi, yağcı, küreci, deveci, şahinci gibi özel görevleri karşılığında vergi muafiyetine sahip

köyler de mevcuttu. Yörük grupları (Selânik, Vize, Ofçabolu Yörükleri) çeşitli köylerde ikamet etmekteydi. Özellikle çeltik ekimi bölgede önem kazanmıştı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Drama şehriyle birlikte ona bağlı bazı köyler de Kanûnî vakfına dahil edildi. Bunlar otuz dört köy iki mezraadan ibaretti; ayrıca elli altı köy, on altı mezraa da timar sistemi içinde bulunuyordu. Dolayısıyla yüzyılın sonlarına doğru Drama kazasında doksan köy ve on sekiz mezraa vardı (TK, TD, nr. 196, vr. 206b-243[a]; TK, TD, nr. 557, vr. 57b vd.). Drama kazası bu durumunu uzun süre muhafaza etti. XIX. yüzyıl ortalarında 1864'te Selânik eyaleti kurulunca Drama buraya bağlı bir sancak haline getirildi. 1867'de kısa bir süre için Serez sancağı ile birleştirilen Drama sancağı 1873'te tekrar müstakil sancak oldu. 1876'da Drama sancağı merkez kaza dışında Kavala, Darıdere, Yenice-i

Karasu kazalarından oluşmaktaydı. Merkez kazaya bağlı iki nahiye (Pravişte ve Çeç) mevcut olup daha sonra kaza haline getirilecek olan Sarışaban Kavala'nın nahiyesi durumundaydı. Sancak bu statüsünü uzun süre koruyamadı, en geç 1882'de doğusundaki Mesta bölgesi Edirne'ye bağlandı. Bu sırada sancak Drama, Kavala ve Sarışaban kazalarından meydana geliyordu. Bir müddet bu şekilde kalan sancak, 1889'a doğru merkez kazaya bağlı Pravişte nahiyesinin kaza haline getirilmesiyle dört kazadan oluştu. 1913'te Yunanistan'a terkinden önce sancağa Robçoz ve Taşöz kazaları katılmıştı.

Sancağın nüfusu XIX. yüzyılda artış gösterdi. XVI. yüzyılda bölgede hıristiyan nüfus fazla iken XVII-XIX. yüzyıllarda müslüman nüfusta artış meydana geldi. Bunda büyük ölçüde yörük teşekküllerinin iskânı, göçler ve kısmen ihtidâlar önemli rol oynadı. XIX. yüzyılın son çeyreğinde, kaybedilen toprakların müslüman halkının göçleriyle nüfus daha da arttı. 1831'de kaza durumunda iken 12.702 erkek nüfusu olan Drama, sancak olduktan sonra 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı öncesinde 60.000 civarında nüfusa sahipti. 1882'ye doğru idarî daralma sebebiyle bu rakam 40.000 dolayına indi. 1882-1893 döneminde sancak nüfusu 90.000'i aşmıştı. 1906-1907'de ise sancakta 165.000 kişi yaşıyordu. Bunun 125.000'ini müslüman Türk ahali oluştururken geri kalanları nüfus durumuna göre sırasıyla Rum, Bulgar, yahudi, Ermeni, Çingene, Ulah, Katolik Rum, Protestan ve yabancılar teşkil etmekteydi. 1877'den sonra ve Balkan savaşları sırasında göçmen akınlarına uğrayan Drama'daki bu yoğun Türk nüfusu, bölgenin Yunanistan'a bırakılmasından sonra Lozan Antlaşması gereğince Türkiye'ye göç etti.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 3, s. 484-489; nr. 7, s. 24-27, 88-90; nr. 167, s. 30-39; nr. 374, s. 32-36; TK, TD, nr. 196, vr. 206b-243ª; nr. 557, vr. 55b-57b vd.; BA, MAD, nr. 59; BA, D. HMH, nr. 1, Evr. 63; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 346; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 58; Süleymaniye Vakfiyesi (haz. Kemal Edîb Kürkçüoğlu), Ankara 1962, s. 29; Evliya Çelebi, Seyahatnâme,

VIII, 123-126; Selânik Vilâyeti Salnâmesi, 1285 senesi, s. 100; 1286 senesi, s. 132; 1289 senesi, s. 153; 1290 senesi, s. 139; 1293 senesi, s. 75; 1299 senesi, s. 169, 172, 176; 1307 senesi, s. 185; 1310 senesi, s. 203, 205; 1313 senesi, s. 411-453; 1315 senesi, s. 528-572; 1322 senesi, s. 428-450; 1324 senesi, s. 453-503; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 10, 74, 145, 147, 445; D. M. Nicol, The Last Centuries of Byzantium, London 1972, s. 256-257; A. Birken, Die Provinzen des Osmanischen Reiches, Wiesbaden 1976, s. 76; Kemal H. Karpat, Ottoman Population 1830-1914, Madison 1985, s. 118, 136-137; G. Ostrogorskij, "La prise de Serrés par les Turcs", Byzantion, XXXV, Bruxelles 1965, s. 302-319; E. Zachariadou, "Early Ottoman Documants of the Prodromos Monastery (Serres)", SOF, XXVIII (1969), s. 8-9; İnciciyan, "Osmanlı Rumelisi Tarih ve Coğrafyası" (trc. H. Andreasyan), GDAAD, sy. 2-3 (1974), s. 20-21; Kamûsü'l-a'lâm, III, 2127; TA, XIV, 59-60; ABr., VII, 478.

Feridun Emecen

DRİNA KÖPRÜSÜ

Bosna-Hersek'te Vişegrad'da Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa adına Mimar Sinan'ın yaptığı köprü.

Köprü aslında Vişegrad veya bânisi Sokullu Mehmed Paşa'nın adlarıyla tanınmaktaysa da 1960'tan sonra Yugoslav yazarı İvo Andrica'in romanı dolayısıyla altından geçen akarsuyun adıyla şöhret bulmuştur. Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın vakfiyesinde (Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 933) anıldığı gibi evvelce biri menba, diğeri mansab tarafında bulunan iki manzum kitâbede bâninin adı ve yapım tarihi açık şekilde bildirilmiştir. Halen tarih köşkü üzerinde yer alan bu iki kitâbeden birincisinde köprünün hayrat olarak Sokullu Mehmed Paşa tarafından yaptırıldığı belirtildikten sonra, "Görüp itmâmını Hâdî dedi ana târîh/ Bârekellah aceb cisr-i kebîr ü eltâf-sene 985 (1577-78)" mısraıyla inşa tarihi verilmektedir. Metni daha değişik olan ikinci kitâbenin tarih mısraı ise şöyledir: "Dedi târîhin Nihâdî her gören ede duâ / Yaptı bu köprüyü su üzre Mehemmed Paşa-sene 985 (1577-78)". Birinci kitâbenin tarih mısraı değişik biçimlerde okunarak farklı şekillerde hesaplanmaktadır. Bazı araştırmacılar bunun 979 (1571-72) olduğunu ileri sürerek bu tarihin inşaatın başlama, diğerinin ise bitiş tarihi olabileceğini kabul ederler. I ve II. Dünya savaşlarındaki saldırılarda harap olup tamamen parçalandıkları belirtilen bu kitâbeler, anlaşıldığına göre eski metinleri tesbit edilerek yeniden taşa işlenip birlikte kitâbe köşküne yerleştirilmiştir. Bu arada Mehmed Mujezinovica, kitâbelerden birincisinin tarihini 979 (1571-72) olarak kabul edip taşa da böylece yazdırmıştır. Halbuki kitâbelerin bozuk kısımlarını Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinin çeşitli yazmalarındaki metinlerle karşılaştıran Ekrem Hakkı Ayverdi her iki kitâbenin aynı tarihi verdiği sonucuna varmıştır.

Köprünün mimarı Hassa Başmimarı Sinan'dır. Onun meydana getirdiği eserlerin listesini veren Tezkiretü'l-ebniye'de köprü anılmaktadır. Osmanlı hâkimiyeti döneminde Evliya Çelebi köprüyü görmüş ve kitâbelerini kısmen kaydetmiştir. Yüzyıllarca hizmet veren ve sağlamlığı ile çevrede yaşayanların ata sözlerine de giren köprü E. H. Ayverdi'nin işaret ettiğine göre 1664 ve 1875'te tamir edilmiş, 1896'daki taşkında sadece korkulukları

zarar görmüştür. Avusturyalılar tarafından 1911'de yapılan bir tamirin arkasından I. Dünya Savaşı sırasında 1914-1915'te batıdaki üç ve dördüncü ayaklarla birlikte üç kemeri tahrip edilmiştir. Bir süre üzerine yapılan bir ahşap ilâveden geçilmiş, 1939'da köprünün yıkık kısımları ihya edilmiş, fakat II. Dünya Savaşı içinde 1943'te dört ayak ve beş kemer tekrar yıkılmıştır. Bunun üzerine 1949'da köprünün tamirine başlanmış ve 1952'de tamamlanmıştır. Dünya edebiyatında bir romanla tanınan köprü, bu yeni şöhretini İvo Andrič'in 1945'te yayımladığı Na Drini Cauprija (Drina Köprüsü) romanı ile kazanmıştır. 1961 yılında sahibine Nobel edebiyat ödülünü

kazandıran roman Türkçe'ye de çevrilmiştir (İstanbul 1965).

Çok muntazam işlenmiş kesme taşlardan yapılan köprünün bir ucu 90 derecelik bir açı teşkil edecek şekilde kıvrıktır. Ortada, kademeli bir çıkma üzerine oturan çift renkli geçmeli mermerden kemeri olan kitâbe köşkü bulunur. Burada üstte olan kitâbe yazı karakteri bakımından inşa dönemine uymaktadır. Fakat alta kemerin içine yerleştirilmiş olan 979 (1571-72) tarihli ikinci kitâbe buraya uymadıktan başka yazı biçimi itibariyle de çok yeni olduğunu gösterir. Kitâbe köşkünün tam karşısında yine kademeli bir çıkma üzerinde bir dinlenme sofası yer alır. Taş sedirli bu dinlenme sofası, eski fotoğraflardan anlaşıldığına göre 1949-1952 restorasyonunda ihya edilmiştir.

Akarsu üzerindeki esas köprü kısmı, Cevdet Çulpan tarafından verilen ölçülere göre 179 m. uzunluğunda olup on bir gözlüdür. Ortadaki büyük kemerler 14,79 m. ve 14,20 m. açıklıkta, diğerleri 11,50 m.-13,50 m. arasında değişen açıklıklardadır. Ayak kalınlığı ortalama 4 m. civarında olup yola bağlantıyı sağlayan kıvrık kısım ise 120 m. uzunluğundadır. Köprünün masif taş levhalardan korkulukları vardır. Ayakların aralarında içleri dolu ikişer kör kemer bulunmaktadır. Bunların aslında açık olarak düşünüldüğü ve taşkın gözleri oldukları ileri sürülürse de ilk yapımda cepheye hareketlilik kazandırmak için dolu olarak yapıldıkları da düşünülebilir.

Eski köprülerin pek çoğu için olduğu gibi Drina Köprüsü için de hepsi birbirine benzeyen birtakım efsaneler, halk söylentileri uydurulmuştur.

Andrica’in romanında köprünün mimarını Rade adında bir Bosnalı olarak göstermesi ilmî gerçeklere aykırıdır. Osmanlı Devleti’nin birçok yerinde hayratı olan Sokullu Mehmed Paşa’nın Drina suyu üzerindeki bu köprüsü, hakkında kaleme alınan bir roman ve Sokullu’nun Boşnak asıllı oluşu sayesinde yok olmaktan kurtulmuştur ve Avrupa’nın bu bölgesinde Türk mimarisinin asâlet ve güzelliğini gözler önüne seren bir sanat âbidesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü’l-ebniye, s. 112, nr. 8; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 542; H. Renner, Durch Bosnien und der Herzegowina, Kreuz und guer Wanderungen, Berlin 1896, s. 154-155; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 164-166; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri III, s. 496-512, rs. 832-833; a.mlf., “Yugoslavya’da Türk Âbideleri ve Vakıfları”, VD, III (1956), s. 180-182, rs. 49-50; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 403; Zeki Sönmez, Mimar Sinan ile İlgili Tarihî Yazmalar, Belgeler, İstanbul 1988, s. 73 (nr. 8); Djaemal Caelič, “Obnova Sokolovičeva mosta u Višegradu”, Naše Starine, I, Sarajevo 1953, s. 177-181; Mehmed Mujezinovič, “Obnova natpisa na Sokolovičevu mostu u Višegradu, a.e., I (1953), s. 183-188; K. Kienitz, “Alte Türkenbrücken-Meisterwerke Seldschukischer und Osmanischer Kultur in Anatolien Und Südosteuropa”, Deutsch-Türkische Geselleschaft, Mitteilungen, sy. 51, Bonn 1963, s. 9; İsmet İlter, “Köprüleriyle Mimar Sinan”, Karayolları Bülteni, sy. 188, Ankara 1966, s. 17-21.

Semavi Eyice

DUA

(الدعاء)

Kulun bütün benliğiyle yüce yaratana yönelerek ondan istek ve dilekte bulunması anlamında dinî terim ve bu amaçla icra edilen bir ibadet şekli.

Dua kelimesi, “çağırmak, seslenmek, istemek; yardım talep etmek” mânasındaki da‘vet ve da‘vâ kelimeleri gibi masdar olup, “küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya vâki olan talep ve niyaz” anlamında isim olarak da kullanılır. Ayrıca Allah’a sunulacak talepleri sözlü veya yazılı olarak dile getiren metinlere de dua denilir. İslâm literatüründe ise Allah’ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesini, sevgi ve tâzim duyguları içinde lutuf ve yardımını dilemesini ifade eder. Arapça’da kullanıldığı edatlara göre bir kimse için hayır duada veya bedduada bulunmak mânalarını da taşır.

Duanın ana hedefi insanın Allah’a halini arzetmesi ve O’na niyazda bulunması olduğuna göre dua kul ile Allah arasında bir diyalog anlamı taşır. Bunun gerçekleşmesi için önce Allah insanı kendi varlığından haberdar etmiş, insan da varlığını benimsediği bu yüce kudret karşısında duyduğu saygı ve ümit hisleri sebebiyle kendisinden daha üstün olanla irtibat ihtiyacını duymuştur. Dua böyle bir irtibat neticesinde insanın bir taraftan kendi ihtiyaç ve eksiklerinin telâfisini, diğer taraftan daha mükemmele ulaşmasını hedefleyen bir diyalog vasıtasıdır. Bir başka söyleyişle dua sınırlı, sonlu ve âciz olan varlığın sınırsız ve sonsuz kudret sahibi ile kurduğu bir köprüdür. Bu sebeple insan tarihin hiçbir döneminde duadan uzak kalmamıştır.

Duanın kabulü için şart olmamakla birlikte uygulamada bazı şeklî unsurlar gözetilmiştir. Bunlar daha çok zaman, mekân ve dua şekilleriyle ilgilidir. Dua her yerde yapılabildiği halde tarih boyunca çeşitli dinlerde dua için özel mekânlar tesbit edilmiş veya buralarda dua etmenin daha etkili olacağı düşünülmüştür. Dua ve ibadetlerin cemaatle yerine getirilmesi amacıyla yapılan mâbedlerin dışında ilâhî kudretin muhtelif vesilelerle tecelli ettiği yüksek yerler, kayalar ve dağlar, bazı ağaçların çevresi gibi mekânlar da

dua yeri olarak rağbet görmüştür. Duanın özellikle ferdî olanı her zaman yapılabildiği halde daha muteber olması için belirli zamanların seçilmesine de itina gösterilmiştir. Dua ve ibadetlerin zamanını tesbitte çeşitli dinî ve tarihî olaylar etkili olduğu kadar tabiatın ritmi de rol oynamaktadır.

Duanın muhtevasını ve dua edenin iç dünyasını yansıtan dış şekiller duanın bir parçası sayılır. Ayakta durma, diz çökme, eğilme, secde etme, başını eğme, elleri gök yüzüne doğru kaldırma, iki yana açma, kavuşturma, kenetleme, gözleri yukarıya dikme, elleri birbirine vurma, göğse veya alna vurma, ayakların çıplak veya giyinik, başın açık veya örtülü olması, vücudun bir yere yönelmesi, hareket etmesi (dans), jestlere sözün katılması, mûsiki aletlerinin kullanılması gibi haller çeşitli dinî çevrelerde dua esnasında görülen farklı davranışlardır.

Dinlerde dua muhteva, şekil ve anlatım biçimine göre bazı türlere ayrılır. Asıl ve en yaygın olanı yalvarıp yakarmadır. Bu tür duada insan bir kötülükten kurtulmayı veya bir iyiliğe kavuşmayı diler. Diğer bir tür de şükür ve hamdetmedir. Bu ise kabul ettiği bir dilek ve istekten dolayı Tanrı'yı üstün vasıflarını sayarak yüceltmektir. Şükür ve hamd genelde yalvarış duasının başında yer alır.

İslâm Öncesinde Dua. İlkel topluluklarda görülen müşterek dua aile reisi,

kabile başkanı veya rahibin yakarışlarına cemaatin katılması (âmin demesi) şeklinde olmaktadır. Kötülüklerden korunma ve dünya nimetlerinden faydalanma isteği duanın iptidai halinin tesbitinde en belirleyici özelliktir. Hint mistisizminde Upanişadlar'dan kaynaklanan ve yoganın psikotekniğine dayanan ibadetsiz bir dua türü vardır. Hinduizm'de dua inandırıcı sözlerle yapılır; ortak dua sembolü bir çeşit besmele olan "om"dur. Budizm'de yüce varlığa karşı belirli bir dua söz konusu olmamakla beraber Buda'ya dua etmek ve ondan istekte bulunmak geleneği hâkimdir. Şintoizm'de dua, mâbed veya evde tanrılara pirinç ve pirinç şarabı sunmakla yerine getirilir.

Eski Meksika, Sumer, Bâbil, Mısır ve Yunan dinlerinde birbirine benzeyen ve dua yerine kullanılan kolektif şiirler vardır. Maniheizm'deki duada ruhu etkileyen düalist bir görüş hâkimdir. Romalılar dualarını genellikle Jüpiter

mâbedinde yaparlardı. Cermen dininde büyünün dua üzerinde üstün bir gücü vardır. Ancak ilkel toplumlarda büyü ile dua arasındaki sınırı belirlemek oldukça güçtür. Yunan dininde dua geleneksel temizlikle başlar ve klasik yalvarma ile sona ererdi. Sumerler dua esnasında ellerini başlarının üzerine koyarlar, sevinçlerini göstermek ve duanın inandırıcı olmasını sağlamak için ellerini alınlarına çarparlar, böylece ölülerine de saygı göstermiş olurlardı. Bu durum Doğu Asya'da özellikle Hint yogasında da görülmektedir.

Dua esnasında kutsal eşyanın öpülmesi, okşanması, çıplak ayakla etrafında dönülmesi vb. hususlar ilkel kabile dinlerinin bâriz özelliklerindendir. Hemen bütün ilkel kabile dinlerinde güneş doğarken ve batarken, ekim ve hasat zamanlarında kurallara bağlı olarak dua etme geleneği mevcuttur.

Yahudilik'te dua Allah'a yaklaşma vesilesi kabul edilir. İbrânîce tephillah dua anlamına gelir. Tevrat'ta dua için genel bir kavram ve belli bir sıra mevcut olmamakla beraber altmış altı cümle doğrudan veya dolaylı olarak dua ile ilgilidir. Yahudiler ayakları bitiştirmek, diz çökmek, baş eğmek, elleri göğe açmak ve Kudüs'e yönelmek suretiyle dua ederler. Bilhassa II. Tapınak'ın yıkılışından sonra (m.s. 70) yahudilerde toplu dua daha da yaygınlaşmıştır. Günümüzde yahudiler günde üç defa (sabah, öğle, akşam) dua ederler. Ayrıca sinagogda cumartesi (sabbat) ve bayram günlerinde bunlara ek dualar ilâve edilir. Sabah duasında dua atkısı talet (tallit) kullanılır, dua kayışı da sol pazıya ve alna takılır. Dua dili İbrânîce olmakla birlikte bazı eski Ârâmîce dualar da okunur. Dua öncesinde temizlik yapmak ve özel âyin elbisesi giymek gerekir. Duaların büyük bir kısmını ihtiva eden Mezmûrlar hem yahudi hem de hıristiyanlarca dua sırasında okunmaktadır.

Hıristiyanlık'ta da dua dinî hayat açısından büyük bir önem taşır. Dua Tanrı'ya ulaşma, O'nu tanıma ve vicdanın sesi olarak nitelendirilir. Duanın temelinde Allah'a güven ve yüce bir inanış vardır. Luther'e göre dua inancın eseri, Calvin'e göre Allah'ı kavrayabilme inancının her gün tekrarlanışıdır. İnciller'de Hz. Îsâ'nın tavsiye ettiği belli bir dua şekli yoktur; sadece putperestler gibi dua edilmesi yasaklanmıştır (Matta, VI, 7). İnciller'in tamamında duayı ilgilendiren yetmiş beş kadar cümle tesbit edilebilmektedir. Hıristiyanlık'ta duanın belli esaslar çerçevesinde

yapılması ilk defa İznik Konsili'nde (milâdî 325) kararlaştırılmış, daha sonra Vatikan bu esaslar üzerinde bazı değişiklikler yapmıştır. Duada Hz. Îsâ temel unsuru teşkil etmekle beraber Allah ve Rûhulkudüs de duanın önemli rükünlerindendir. Günümüzde hıristiyanların günlük (sabah, öğle, akşam), haftalık (pazar) ve yıllık (paskalya) olarak keşişler ve rahipler gözetiminde manastırlarda yaptıkları dua geleneği oldukça uzun bir geçmişe sahiptir (m.s. 150). "Rabbin duası" Hıristiyanlık için toplu ibadetin doruk noktasını teşkil eder. Katolik kilisesinde günde yedi ayrı dua saati bulunmaktadır. Ortodoks kilisesinin geleneğinde gün batarken okunan "vesperum" günün ilk duasını teşkil eder. Genel olarak kiliselerdeki dua şekilleri pek fazla değişiklik göstermez.

Duanın mâbedlerdeki cemaatin düzenlenmesinde önemli rol oynadığı büyük dinlerin ortaklaşa kabul ettikleri bir husustur. Dua anında mutlak sessizliğin önemi üzerinde duran mistikler, "Dua on bölümdür, dokuzu sessizliktir" demişlerdir. Dinlerin mânevî ve ahlâkî mahiyetlerinin o dinlere ait dualara büyük ölçüde yansımış olduğunu söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "dʿav" md.; Fîrûzâbâdî, el-Kāmûsü'l-muhît, "dʿav" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "dʿav" md.; F. Heiler, Das Gebet, Munich 1918-23; F. Heiler – C. Westermann v.dğr., "Gebet", Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1952, II, 1210-1234; A. Bertholet, Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 1962; Osman Cilacı, Psiko-Sosyal Açıdan İlâhî Dinlerde Dualar, Konya 1982; A. Schimmel, "Some Aspects of Mystical Prayer in Islam", WI, II (1914), s. 112-125; Kasım Kufralı, "Du'a", İA, III, 652; A. Gonzalez, "Prière", DBS, VIII, 555-606.

Osman Cilâcı

İslâm'da Dua.

Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi yerde geçen dua kelimesiyle birlikte bazı âyetlerde da‘vâ ve da‘vet kelimeleri de aynı anlamda kullanılmıştır; ayrıca pek çok âyette dua kökünden fiiller yer almıştır. Bu âyetlerde dua ve türevleri Allah’a yakarma, istek ve ihtiyaçlarını arzederek O’nun lutfunu dileme, çağırma, seslenme, davet etme, ibadet etme, yardıma çağırma, bir durumu arzetme, Allah’ın birliğini tanıma, isnat ve iddia etme anlamlarında kullanılmıştır (bk. M. F. Abülbâkī, Muʿcem, “dʿav” md.). Dua ve türevleri bu anlamlarıyla hadislerde de sık sık tekrar edilmiştir (bk. Wensinck, Muʿcem, “dʿav” md.). İbn Manzûr, dua etmenin başlıca üç şeklinin bulunduğunu belirterek bunları şöyle sıralamıştır: 1. Allah’ın birliğini dile getirme ve O’nu övgüyle anma. 2. Allah’tan af, merhamet gibi mânevî isteklerde bulunma. 3. Allah’tan dünyevî nimetler isteme (Lisânü’l-ʿArab, “dʿav” md.). Aynı müellif, genellikle “Yâ Rabbi, Allahım” gibi hitap ve çağrı ifadeleriyle başlayan veya Allah’ı övgüyle anan her sözün -içinde bir dilek ve istek bulunmasa da-dua olduğuna işaret ederek buna Hz. Peygamber’in arefe günüyle ilgili bir hadisinde geçen, “Arefede benim duam ve benden öncekilerin duası ‘Lâ ilâhe illallāhü vahdehû lâ şerîke leh lehü’l-mülkü ve lehü’l-hamdü ve hüve alâ külli şey’in kadîr’ sözüdür” şeklindeki açıklamasını delil gösterir; bundan dolayı tehlîl (lâ ilâhe illallah), tahmîd (elhamdülillâh) gibi dinî ifadelere İslâmî gelenekte dua denildiğini hatırlatır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de de (Yûnus 10/10) müminlerin cennetteki dualarının Allah’ı tâzim ve tenzih sözleriyle (sübhânekellāhümme) başlayacağı, yine onların dualarının övgü sözleriyle (el-hamdü lillâhi rabbi’l-âlemîn) biteceği bildirilmiştir.

Râgıb el-İsfahânî, sözlük anlamıyla dua kelimesinin nidâ ile anlam yakınlığı olmakla birlikte ıstılahî mânadaki duada daima tâzim ve tâzimle birlikte istekte bulunma anlamının mevcut olduğuna dikkat çeker ve buna müslümanların Hz. Peygamber’i çağırırken (dua) saygılı bir ifade kullanmalarını emreden

âyeti (en-Nûr 24/63) delil gösterir (el-Müfredât, “dʿav” md.). Esasen duanın aynı zamanda zikir sayılması, hatta İslâm literatüründe çoğunlukla “ezkâr ve ed‘iye” gibi ifadelerle bu iki kavramın birlikte kullanılması duanın içerdiği bu saygı unsurunun bir sonucudur. Bu şekilde dua ifadelerinin biri zikir ve saygı, diğeri herhangi bir dilek olmak üzere iki unsuru bulunduğu görülmektedir. İbn Manzûr, “sübhânallah, elhamdülillâh, lâ ilâhe illallah”

gibi Allah'a saygı ve övgü ifade eden sözlerde açıkça olmasa bile zımnen bir mükâfat ve sevap temennisi bulunması dolayısıyla bunların da dua sayıldığını belirtir. Ancak İslâm âlimleri, genellikle duadaki dilek ve istek unsurunu ikinci derecede önemli görerek diğer dinî faaliyetler gibi duada da Allah'a saygıyı, Allah'ın üstün gücü, sonsuz zenginliği karşısında kulun kendi hiçliğini, yoksulluğunu ve Allah'ın inâyetine ihtiyaç hissetmesini ön plana çıkarmışlardır. Duanın bu muhtevasından dolayı Hz. Peygamber'in, "Dua ibadetin özüdür" (Tirmizî, "Daᶜavât", 1) meâlindeki hadisi bütün ilgili kaynaklarda önemle zikredilir. Yine aynı sebeple bütün müfessirlerin yorumuna göre iki âyette (el-En'âm 6/ 52; el-Kehf 18/28) İslâm'ın en önemli ibadeti olan namaz dua kavramıyla ifade edilmiştir. Esasen İslâmî literatürde "namaz" anlamında kullanılan salât kelimesinin asıl mânası duadır; ayrıca birçok âyette genel olarak Allah'a ibadet için dua kökünden türemiş fiillerin kullanıldığı görülür.

Dua insanın Allah'a kulluk faaliyetlerinin esas unsurudur ve İslâm literatüründe genel anlamda dua terimi, bu unsurun değişik kavramlarla anlatılan çeşitli görünüşlerini de ifade eden geniş bir muhteva kazanmıştır. Dua fiiline beraber kullanıldığı mef'ulleriyle bakıldığında bu kavramın dinî muhtevası açıkça görülür. Buna göre dua kulun Allah'tan bir şey dilemesi, Allah'ı istemesi, Allah'ı yardıma çağırması, anması demek olur. Başka bir ifadeyle kul, içinde bulunduğu şartların tesiriyle bir şey için veya Allah için Allah'a yönelmektedir. Bu durumda dua kavramı, İslâmî dönemde yeniden teşkil edilen semantik alan içinde dinî duygu ve yönelişin birbirine komşu olan zikir, tesbih, hamd, senâ, şükür, tövbe, istiğfar, istiâze vb. görünüşlerinin genel çerçevesini oluşturmaktadır. İnsan içinde bulunduğu zor ve sıkıntılı durumlardan kurtulmak, kötü durumlara mâruz kalmamak için Allah'ı hatırlar, aczini, güçsüzlüğünü ve kusurlarını samimiyetle itiraf ederek O'ndan yardım ister (zikir, istiâze, istiâne). Kötü durumdan kurtulma isteği, onu işlediği günah ve kusurlar sebebiyle pişmanlık duymaya ve kalbini temizlemeye, Allah'ı övüp yüceltmeye, af dilemeye sevkeder (zikir, tesbih, hamd, senâ, tövbe, istiğfar). Bazan sıkıntıdan kurtulduğu, nimet ve rahata kavuştuğu için memnuniyetini dile getirir (şükür, hamd, senâ). Dua bazan tabiattaki nizam ve estetiği derinden müşahede eden, mutlak kemal, güzellik ve gerçekliği sezen kişinin içinde meydana gelen hayranlık duygularının ifadesi olur (zikir, tesbih, tekbir, tehlîl). Dar anlamıyla dua, niyaz, tövbe, istiğfar ve istiâze "istek"; tesbih, tehlîl, tenzih, hamd, senâ,

şükür gibi kavramlar da “zikir” başlığı altına konabilir.

Psikolojik açıdan yapılan tahlillerde duanın, ilâhî yardımın celbi için başvurulan genel bir ruhî mekanizma olduğuna işaret edilmekle birlikte daha çok insanın yaratıcısına doğru fıtrî çekilişini, yakınlaşma isteğini ifade ettiği üzerinde durulmuştur. Bu yönüyle dua zihnin maddî olmayan âleme doğru çekilmesi, bazan her şeyin değişmez ve üstün prensibinin huşû içinde bir temaşası, ruhun Allah’a doğru yükselişi, hayat denilen mûcizeyi yaratan varlığa karşı aşk ve tapınma ifadesi; her şeyi yaratan, en üstün kemal, kudret, kuvvet ve güzellik kaynağı, herkesin kurtarıcısı ve hâmisi olan görülmez bir varlıkla ilişkiye geçmek için yapılan bir gayret (Carrel, s. 6); Allah’ın durmadan taşan sevgi ve alâkasına kulun verdiği bir cevaptır (Douglas, s. 12).

Duanın tarifi yapılmaya çalışılırken dua ile düşüncenin birbirinden farklı oluşu üzerinde durulmaktadır. Muhammed İkbal’e göre dua ve ibadet, kâinatın dehşet verici sessizliği içinde insanoğlunun kendisine bir cevap bulmak için hissettiği derin hasret ve iştiyakın ifadesidir. Tabiatı ilmî olarak araştırmak bizi “mutlak hakikat”le temas haline getirir. Bu da bir bakıma dua ve ibadettir; ancak dua ve ibadet bu zihnî faaliyet için zorunlu bir tamamlayıcı olarak kabul edilmelidir (İslâm’da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, s. 105-109). Tabiatın, üzerinde araştırma yapanlarda dinî şuurun uyanmasına yol açacak ve araştırmacıyı sonunda yüce bir kudreti kabule, ona dua etmeye ve sığınmaya sevkedecek uyarıcılarla (âyât) dolu olduğu hususu Kur’an’da üzerinde durulan bir konudur. Bir âyette, Allah’ın varlığını en iyi sezip O’nun kudretini en etkili şekilde hisseden ve dile getirenlerin âlimler olduğu şöyle ifade edilir: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde aklıselim sahipleri için âyetler vardır. Onlar Allah’ı ayakta, otururken ve yatarken zikreder, göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde derin derin düşünürler ve şöyle derler: Rabbimiz! Sen bunları boşuna yaratmadın; sen münezzehsin. Bizi cehennem azabından koru!” (Âl-i İmrân 3/190-191; ayrıca bk. Fâtır 35/28).

Duanın Önemi. İnsanda dinî temayülün fıtrî olduğu inancı bazı naslara dayandırılmaktadır. Temelinde Allah inancının bulunduğu dinî hayat görüşünde bütün yaratıkların tabiatında Allah’a doğru bir yöneliş vardır.

Birçok âyette canlı ve cansız bütün varlıkların Allah'ı tesbih ettiği belirtilmiştir. Bu âyetlerin birinde şöyle denilir: "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder. O'nu överek yüceltmeyen hiçbir şey yoktur; fakat siz onların bu tesbihini anlamazsınız" (el-İsrâ 17/44; benzer âyetler için bk. er-Ra'd 13/13; el-Hadîd 57/1; el-Haşr 59/1; es-Saf 61/1; el-Cum'a 62/1; et-Tegābün 64/1). Zâriyât sûresinde (51/56) insanın esas görevinin kulluk olduğu belirtilmiştir. Bu âyetten, insanın özü itibariyle yaratıcısına doğru bir çekiliş, sığınma, irtibat ve onu tanıma arayışı içinde yaratıldığı anlamını çıkarmak mümkündür. İnsanın yaratılmasıyla ilgili âyetler, yaratılmadan önce ona Allah'ı rab olarak tanıma özelliğinin verilmiş olduğu şeklinde yorumlanmaktadır (el-A'râf 7/172, 173; ayrıca bk. BEZM-i ELEST). İslâmî kaynaklarda, bilhassa tasavvufta bu âyetler insanın dinî meylinin fıtrî oluşuna delil olarak kullanılmıştır. Bu yorumda hayat, insanın esas yurdundan ayrılmış olmasının acılarını duyması, onu arama ve ona ulaşma çabası olarak anlaşılmaktadır. Böyle bir istekle yüklü insanın hali tasavvufî yazılarda eşini kaybeden güvercine, yerinden koparıldığı için inleyen neye, sahibinin ıslığına gelen şahine veya kafesteki kuşa benzetilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, insanın çaresizlik içinde ve zor şartlarda duaya başvurma şeklindeki genel psikolojik mekanizması üzerinde ısrarla durulmuştur. Bazı âyetlerde dinî yöneliş veya duanın belirgin veya zayıf hale geldiği durumlar açıklanırken aynı zamanda bu yönelişin insan tabiatında fıtrî ve küllî bir motif olarak

bulunduğu da ortaya konmaktadır. Âyetlerin ifadesiyle, insan bir tehlike ve sıkıntıya düşünce bütün samimiyetiyle Allah'a yönelir; yatarken, otururken, ayakta dururken bıkmadan usanmadan dua edip iyilik ve başarı ister (Yûnus 10/12; el-İsrâ 17/11; er-Rûm 30/31; Lokmân 31/32; Fussılet 41/49). Yine yukarıda zikredilenlerle diğer bazı âyetlerde insanın ihtiyaç ve sıkıntılarının giderildiği, kendini emniyet içinde ve başarılı gördüğü durumlarda dua isteğinin zayıfladığı, Allah'tan yüz çevirdiği, kendi güç ve yeterliliğini gözünde büyütüp bencil ve nankör olduğu, zalimce hareket ettiği vurgulanmaktadır (el-İsrâ 17/67; Lokmân 31/32; ez-Zümer 39/8; Fussılet 41/51). Bu olumsuz gelişmeyi önlemek amacıyla ilâhî dinler, insan şuurunda dinî inanç ve duygunun mümkün olduğu kadar canlı, etkili bir halde bulunmasını sağlamanın bazı çarelerini (bazı dua ve ibadetleri) insan

için bir görev haline getirmiştir. Başa gelen sıkıntı ve zorluklardan kurtulmak için Allah'a dua edilmesinin istenmesi (el-Mü'min 40/60) yanında ilâhî dinler bilhassa refah ve rahatlık durumlarında insanın Allah'ı hatırlamasını, böylece bu inancın kontrolü altında bencil isteklerine kapılmamasını sağlamayı hedeflemiştir. Dua ve zikir mânasına gelen salâtın (namaz) müminler için günün belli vakitlerinde yerine getirilecek bir görev olması (en-Nisâ 4/103), insan şuurunda Allah inancının devamlılığını gerçekleştirme gayesini güder. Din psikolojisi araştırmalarına göre insan tabiatının ahlâkî ve kutsal yönelişlerinin ihmal edilmesi onu mânen kör bir varlık haline getirmekte ve bu durum onun yapıcı bir toplum elemanı olmasını engellemektedir. Bugünün şartlarında iç rahatlığı için gerekli ruhî ve bedenî hususları temin edecek dua yerlerine ihtiyaç vardır. Bu sığınakların sessizliğinde insanlar düşüncelerini Allah'a doğru yükselterek adale ve uzuvlarını dinlendirme, zihinlerinin gerginliğini giderme, fikirlerini billûrlaştırma ve medeniyetin ezici bir yük haline getirdiği çetin hayata tahammül kuvvetini kazanma imkânını bulabileceklerdir (Carrel, s. 9).

Dua ve ibadet, yaratılışı gereği insanın Allah'a doğru olan bir yönelişi gibi görünürse de dinî metinlere göre dua ve ibadeti, Allah ile kul arasında Allah'ın rahmet ve şefkatinin kulları tarafından tanınma iradesinin galip geldiği canlı bir ilişki ve haberleşme olarak görmek lâzımdır (Kuşeyrî, s. 380). Bir yoruma göre duada Allah ile kul arasında bir vasıta yoktur ve bu sebeple dua kulluk makamlarının en önemlisidir (Fahreddin er-Râzî, X, 374, 375). Bir âyette, "De ki: Duanız olmasa rabbim size ne diye değer versin" (el-Furkan 25/77) denilmek suretiyle insanın ancak Allah'a olan bu yönelişiyle değer kazandığı belirtilmiştir. Bazı hadislerde de Allah'ı güzel isimleriyle anan kimsenin günahlarının deniz köpükleri kadar çok olsa bile yine affedileceği bildirilmiştir (Buhârî, "Daʿavât", 65; Ebû Dâvûd, "Salât", 359).

Allah kuluna cevap vermek için onun her ne vesile ile olursa olsun kendisine başvurmasını istemektedir. Bunun vesilesi, varlığın müşâhedesinden doğan bir hayranlık veya nimet içinde olmanın verdiği bir memnunluk duygusu olduğu kadar insanı sıkıştıran ihtiyaç ve korkular veya yapılan kötü bir işten dolayı duyulan pişmanlık da olabilir (el-Bakara 2/152, 186; Hûd 11/90; en-Nûr 24/31; ez-Zümer 39/53). Hatta suçluluk duygusu,

insanın Allah önünde kusurunu, zayıflık ve güçsüzlüğünü anlayıp iyi bir kul olmaya imkân verdiği için ayrıca önem kazanmaktadır (Müslim, "Tevbe", 11). Bu durumda günah veya kötülük, insanın tövbe edip meşrû sınırlar içine dönmesini sağlayan bir vicdan azabına yol açmaktadır (Müslim, "Birr", 14). Kulun yapısı gereği kaçınamadığı günahlar, onun derin pişmanlık duygularıyla Allah'a yönelmesini sağlayan birer vesile olarak görülmektedir. Bu sebeple kulun tekrar tekrar işlediği günahların affı için Allah'a yönelmesi, bir hadise göre her defasında afla sonuçlanacaktır (Müslim, "Tevbe", 29).

İslâmî hayat anlayışında insanın Allah'a doğru bir yöneliş halinde O'nun ilgi ve rahmetini çekecek bir başvuru içinde olması önem taşımaktadır. Bir hadiste Allah'ın kendisine tövbe edilmesinden duyduğu sevinç, çölde devesini kaybedip sonra bulan kimsenin sevincine benzetilmiştir (Müslim, "Tevbe", 2). Ancak bu ilâhî rahmet ve ilginin gerçekleşmesinde ilk adımın kul tarafından atılması gerekmektedir. Allah ile kul arasındaki münasebet konusunda Hz. Peygamber'e yöneltilen soruya Kur'an şu cevabı vermiştir: "Ben yakınım; biri benden bir şey istediğinde onun duasına karşılık veririm" (el-Bakara 2/186). Bir hadîs-i kudsîde, kulun rabbine gösterdiği ilgi ve sevginin fazlasıyla karşılığını bulacağı anlatılmıştır (Müslim, "Tevbe", 1; Tirmizî, "Daʿavât", 132).

İbadet ve duanın, kulda Allah şuurunu daha canlı ve devamlı hale getirmek suretiyle ahlâkî bir hayat için gerekli duyarlık ve özgeciliğe ulaştırması; ayrıca problemleri akılcı bir şekilde çözmek ve hayatı daha mutlu kılmak için gerekli olan zihin duruluğu, moral güç, sağduyu ve ferâsetin gerçekleşmesine imkân vermesi beklenir. Bu durumda dua gerçek bir tevekkül halini alır; yani bir problemi çözmenin veya önlemenin gerekli bütün yolları Allah'a dayanmanın sağladığı sükûnet ve güçle araştırılır ve sonucun hayırlı olması Allah'tan beklenir. Genellikle insan, gerekli tedbirleri aldığı halde akıl ve bilme gücünün karmaşık hayat olaylarını anlama ve düzenlemede yeterli olmadığı duygusuna kapıldığında dua eşliğinde beklentiye girer ve işin sonucunu Allah'a bırakır. Ne var ki çok defa insanın aceleci ve kolaycı tabiatı, onu bazı dua klişelerini sadece okumak, tekrar etmek veya yanında bulundurmak, yani duayı bir çeşit sihir tekniği gibi kullanmak suretiyle isteklerinin gerçekleşmesini beklemeye sevketmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de duanın sadece Allah'a yöneltilmesi önemle belirtilmiştir. Allah'tan başkasına, putlara veya kendilerine mutlak nitelikler izâfe edilen başka yaratıklara dua ve ibadet edilmesi Kur'an'da kesinlikle yasaklanmıştır (meselâ bk. eş-Şuarâ 26/213; el-Kasas 28/88). Kur'an'ın tasvirine göre Allah'tan başkasına dua edenler, ağzına su gelsin diye suya doğru ellerini açan, fakat elleri boş kalan kimselere benzerler (er-Ra'd 13/14). Halbuki Allah'ın dışında kendilerine dua edilenler de O'nun kulları ve yaratıklarıdır (el-A'râf 7/194, 195; en-Nahl 16/20). Bu sebeple Allah'tan başkasına dua etmek "açık bir sapıklıktır" (el-Hâc 22/12, 13) ve "kâfirlerin yaptığı dua boşuna yapılmış bir duadır" (el-Mü'min 40/50).

Duanın Tesiri. Allah'ı anmanın ve O'na sığınmanın, Allah rızâsına ulaştırıcı olması yanında kul açısından O'na duyulan yakınlık sonucunda uzak veya yakın birçok fayda ve mükâfata vesile olacağına dair hayli belge vardır. Kur'an'a göre, dua edene Allah karşılık verir (el-Mü'min 40/60) ve Allah'ı anan kimseyi Allah da anar (el-Bakara 2/152). Naslarda yer alan dualardaki isteklerin önemli bir kısmının hayat ve şahsiyetin korunması amacına yönelik oluşu, prensip olarak duanın fayda verdiğine inanmayı gerektirir. Bununla beraber

Hz. Peygamber'in açıklamasına göre duanın kabulünde birkaç alternatif söz konusudur. Dua edene istediği şey ya bu dünyada hemen verilir veya âhirete saklanır yahut üzerinden istediği iyilik kadar bir kötülük giderilir (Müsned, III, 18).

Gerek ihtiyaçlar ve hatalar yüzünden Allah'a başvurmak, gerekse nimetleri sebebiyle O'nu hatırlamak ve anmak kişide psikolojik bakımdan bir rahatlık, huzur ve mutluluk doğurduğu gibi (er-Ra'd 13/28; el-A'lâ 87/15; İbn Mâce, "Edeb", 53; Tirmizî, "Daʿavât", 7) ahlâkî arınmaya ve yücelmeye de yol açmakta, gelişim safhalarındaki takılma ve sapmaların önlenmesinde ve şahsiyetin tamamlanmasında yapıcı bir fonksiyon icra etmektedir (Gazzâlî, I, 297, 302; Fırat, s. 117; Yaparel, s. 28-33, 145). Bir hadîs-i kudsîye göre dua ve ibadetle meydana gelen yakınlaşma Allah'ın sevgisine, bu sevgi de kulda duyarlı bir vicdan ve sağ duyunun doğmasına yol açar (Buhârî, "Rikāk", 38). Hz. Peygamber, "Allahım! Hatalarımı kar ve dolu suyu ile temizle; beyaz elbiseyi kirden arındırdığın gibi kalbimi

günahlardan arındır” meâlindeki hadisiyle (İbn Mâce, “Duʿâ”, 3) duanın, işlenen hata ve günahların insan vicdanındaki izlerini gideren ve ruhî arınmaya vesile olan bu tesirini ifade etmiştir. Bununla beraber dinde, yapılan iyi iş, dua ve ibadetlerin daha ziyade uhrevî neticeleri üzerinde durulmuştur. Aslolan ebedî hayattaki ecir, sevap ve mutluluktur. Fakat bir müslümanın davranışlarında uhrevî sonuçları gözetirken aynı zamanda bunların bu dünyadaki olumlu sonuçlarını da beklemesini tabii saymak gerekir. Aslında Kur’an’da öğretilen bir duaya göre rabbimizden dünya için de âhiret için de iyilik ve güzellik istemek gerekir (el-Bakara 2/201; en-Nahl 16/122).

Dualarının kabul edilmesinde, dua edilirken yaşanan dinî şuur yoğunluğunun önemine işaret edilmiştir. Böyle bir durumda Allah insan şuurunun yegâne konusu olur, başka ilgi ve istekler silinir, duygusal gerginlik insan vicdanını temizler ve Allah’a açık bir hale getirir. Kur’an’da bu durum, kişinin “dini Allah’a has kılması” olarak tanımlanmıştır (meselâ bk. el-Mü’min 40/14, 65). Bir hadiste, insanın mutlaka karşılık alacağına inandığı bir ruh hali içinde dua etmesi gerektiği, gafil bir kalpten gelen duanın kabule yakın olmayacağı belirtilmiştir (Tirmizî, “Daʿavât”, 66). Dualarının kabul edileceği bildirilen kimselerde görülen ortak özellik, şuurun dinî bir renkle kaplanmış olmasıdır. Hadislerde bildirildiğine göre bir tehlike veya zulüm karşısında çaresiz kalan kimse, kalbi tamamen hasbî sevgiyle dolu anne baba, başkasının iyiliğini isteyen kişi, toplum için çalışan âdil başkan ve Allah için beden isteklerini frenleyen oruçlu duası geri çevrilmeyecek kimselerdendir (Buhârî, “Cihâd”, 180; İbn Mâce, “Duʿâ”, 11; Ebû Dâvûd, “Salât”, 364; Tirmizî, “Daʿavât”, 129). Ayrıca duanın, bir günahın işlenmesine veya akrabalık ilişkilerinin kesilmesine yönelik olmaması ve kabulünde acele edilmemesi de gerekli şartlar arasında sayılmıştır (Tirmizî, “Daʿavât”, 9, 12).

Gazzâlî olayların belli sebeplere bağlanmış olduğunu, meselâ kalkanın oktan korunma, suyun bitkilerin büyümesi için birer sebep olması gibi duanın da sıkıntı ve belâyı defetmek ve Allah’ın rahmetini çekmek için bir sebep olduğunu belirtmiştir. Ancak dua sonucunda meydana gelecek bir değişiklik, Gazzâlî’nin izahına göre yine tabii sebep-sonuç ilişkisi içinde ortaya çıkar. Allah, “Savaş için gereken hazırlığı yapın” (en-Nisâ 4/71) derken silâh kuşanmamak ve Allah takdir ettiyse çıkar, etmediyse çıkmaz

diyerek tohumu saçtıktan sonra toprağı sulamamak Allah'ın takdirine uymak değildir (İhyâ᾽, I, 328, 329). Şu halde bir şeyin olmasını sadece istemek, Allah'ın bu sonucu meydana getirmesi için yeter sebep teşkil etmez. Bir hadise göre deveyi bağlamak, sonra Allah'a tevekkül etmek gerekir (Tirmizî, "Kıyâmet", 60). Elinden gelen her şeyi yapan ve çaresiz kalan kişinin Allah'a olan samimi yönelişi bazan ona mûcizevî bir şifa, kurtuluş ve aydınlık sağlar. Nitekim çaresiz kalmış bazı hastalarda duanın şifa verici tesirine şahit olunduğu bilinmektedir (Carrel, s. 12, 13). Bir âyette, başa gelen sıkıntılı durumlarda hem sabır ve direnme göstermek, hem de namaz ve dua ile Allah'tan yardım istemek tavsiye edilmektedir (el-Bakara 2/45, 153). Zira zikir ve dua âyetin belirttiği gibi psikolojik bir rahatlık, güç ve moral verir (er-Ra'd 13/28). Bir hadiste tasvir edildiği üzere Allah'ı ananları melekler kuşatır, üzerlerini rahmet ve sekînet kaplar (İbn Mâce, "Edeb", 53).

Duanın kabul edilmesi konusu âhiretteki sonuçları bakımından bir açıklama güçlüğü doğurmaz. Dua, zikir, tesbih gibi fiillere sevap, günahların affı, çeşitli cennet nimetleri, azaptan kurtulma gibi karşılıklar verilecektir (Tirmizî, "Daᶜavât", 60; Gazzâlî, I, 297-302). Ancak duanın dünyadaki tesiri, özellikle de istek dualarının bir sonuç doğuracak sebep olarak görülmesi, konuyu ister istemez kaderle ilgili tartışmaların içine çekmiştir.

Tabiat olaylarının, Allah'ın iradesi veya ezelde belirlediği kadere (sünnet) uygun olarak meydana geldiği konusunda herhangi bir problem yoktur. İnsanın fiillerinin belli bir sebep-sonuç ilişkisi içinde cereyan ettiğinde de şüphe yoktur. Ancak burada dua açısından önemli bazı sorular ortaya çıkmaktadır. a) Allah'ın ilim ve iradesi insan iradesini de bağlayıcı ve tayin edici midir? b) Dua nasıl tesir etmektedir; insanın duası, Allah'ın belirlediği kader veya sünnetin dışında bir sonuç almaya mı yöneliktir, yoksa Allah'tan sebep-sonuç ilişkisini iyi bir netice doğuracak şekilde yönlendirmesi mi istenmektedir, yani dua bir bakıma sonuç elde etmek için normal bir sebep mi sayılmalıdır? İlgili kaynaklarda bu tartışmaya geniş ölçüde yer verildiği görülür.

Fahreddin er-Râzî'nin belirttiğine göre bazı kişiler duanın faydasız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunların iddiasına göre, dua ile talep edilen durumun vuku bulacağı Allah nezdinde biliniyorsa bunun için dua etmeye

gerek yoktur, nasıl olsa vuku bulacaktır. Eğer vuku bulmayacağı Allah tarafından biliniyorsa bunun için dua etmek faydasızdır, çünkü vukuu imkânsızdır. Allah'ın meydana geleceğini ezelde takdir ettiği şeyin vukuunu önlemek, takdir etmediğinin meydana gelmesini sağlamak mümkün değildir; şu halde dua takdiri değiştirmez. Allah nezdinde her şey mâlum olduğuna göre dua ile bir bakıma ihtiyaçlarımızı O'na hatırlatmak kulluğa yakışmaz. Nitekim dinî bakımdan en yüksek makamda olan kişiler (sıddîklar) bu makama takdire rızâ ile ulaşmışlardır. Ayrıca dua, nefsin muradını Allah'ın muradına tercih etmek anlamına geldiğinden edebe aykırıdır.

İslâm âlimlerinin ekserisi bu iddialara karşı çıkmışlardır. Onlara göre kadere dayanarak duayı reddetmek yerine duayı da takdirin bir parçası saymak daha mâkuldür. Ezelde duaya bağlı olarak takdir edilmiş şeyler yine dua ile hâsıl olacaktır. Kaderin olaylara göre önceliği varsa Allah'ın da kazâ ve kadere önceliği vardır. Bunun aksini düşünmek, Allah'ı da kazâ ve kadere mahkûm farzetmek sonucuna götürür. Ayrıca duadan

maksat, Allah'ın bilmediği bir şeyi O'na hatırlatmak değil kişinin kulluğunu göstermesi, aczini ve ihtiyacını Allah'a arzetmesidir; bundan dolayıdır ki dua büyük bir kulluk makamıdır. Bütün bu aklî deliller yanında pek çok âyet ve hadisle de duanın gerekliliği, fayda ve tesirleri açıkça bildirilmiştir (Fahreddin er-Râzî, V, 97-101; Elmalılı, I, 664-667). Gazzâlî, "Allah'ın takdiri değişmeyeceğine göre duanın ne faydası vardır?" sorusuna şöyle cevap vermektedir: Olaylar önceden sebep-sonuç ilişkisiyle birbirine bağlanmıştır. Sebeplerin sonuçları doğurması zaman içinde meydana gelir. İyilik veya kötülüğü takdir eden bunlar için bir sebep de takdir etmiştir. Dua kötülüğün giderilmesi veya iyiliğin sağlanması için bir sebeptir. Duanın bir faydası da kalpte Allah inancının kökleşmesini sağlamasıdır ki bu da ibadetin hedefidir (İhyâʾ, I, 328, 329).

Tasavvufî eserlerde duanın dünyevî dert ve ihtiyaçların giderilmesinde etkili olduğunu gösteren birçok örnek vardır. Bununla beraber bir sûfî için duanın istek ve ihtiyaçların giderilmesine yaraması önemli değildir. Onun için önemli olan, duanın Allah'a duyulan iştiyakın dili ve O'nunla doğrudan haberleşmenin bir vasıtası oluşudur. Bazı tasavvuf erbabına göre ilâhî hüküm ve kaderin cereyanı karşısında susmak ve hiçbir arzu izhar etmemek

en uygun tutumdur (Kuşeyrî, s. 373-380).

Her şeyin Allah'tan sudûr ettiğini ve böylece yukarıdan aşağıya doğru bir determinizmin varlığını kabul eden filozoflara göre dua insanı gökküreleriyle ilişki içine sokmaktan ibarettir. İbn Sînâ'ya göre duanın etkisi, dünyevî eğilimlerle semavî sebeplerin birlikte çalıştığı bir sonuç olarak ortaya çıkar. Dua esnasındaki yalvarış gökküreleri üzerine, tıpkı insanın hayal gücünün kendi vücudu üzerine tesir etmesi gibi büyük kâinatın kanunlarına göre fizikî bakımdan tesir eden ruhî bir etki olarak görülür. Aslında insana dua etmesini telkin eden bu gökküreleridir; bu telkin sebeplerin evrensel ardarda gelişi içinde yer alır (EI² [Fr.], II, 634).

Dua Konuları. Dua kitaplarında bir kısmı âyetlere, büyük bir çoğunluğu da hadislere dayandırılmış, hayli uzun listeler teşkil eden duaların önemli bir kısmı insanın temel istek ve ihtiyaçlarıyla ilgilidir. Beden ve ruh sağlığı, dünya ve âhiret mutluluğu, ferdî ve içtimaî güvenlik dilekleri yanında istenmeyen, gelmesinden korkulan durumlardan Allah'a sığınma duaları daha ayrıntılı olarak sıralanmıştır. Bunlarda insanın temel endişe ve korkuları neredeyse tek tek dile getirilmiştir. Hastalık, tabii âfet, fakirlik, saptırıcı zenginlik, nefis ve şeytan, sıkıntı ve üzüntü, zulüm ve düşman, borç, darlık, güçsüzlük, zillet, cehennem ve kabir azabı bu sakınılan kötülük ve fitnelerin başlıcalarını oluşturur. Ayrıca hayatın doğum, ölüm ve yolculuk gibi önemli olayları; ibadet, yeme, içme, yatma, uyuma, rüya görme, uyanma, çarşıya çıkma, alış veriş gibi basit faaliyetler de birer dua konusu olmuştur. Genellikle hayatın korunması ve âhiret mutluluğunun sağlanmasıyla ilgili duaların yer aldığı pratik dua kitapları hemen her devirde rağbet görmüştür (aş. bk.).

Fizyolojik ve ferdî faydalarla ilgili duaların yanında dinî naslarda kişiyi hata ve günah işlemeye sevkeden nefsin basit istek ve kaprislerinden, kin ve hasetten, duyarsız bir kalpten, faydasız bilginin veya cahilliğin doğuracağı kötülüklerden korunmayı; kalpleri birleştirecek sevgi, merhamet, gönül ve ahlâk güzelliği kazanma isteğini ifade eden içtimaî, ahlâkî ve ideal hedeflerin de duaların konusunu teşkil ettiği görülür.

Hz. Âişe'ye göre Resûlullah'ın duaları özlü ve kapsamlı olup (Ebû Dâvûd, "Salât", 358) çoğunlukla içtimaî ve ahlâkî hedeflere yöneliktir. Sosyal

bünyede görülecek ayrılık ve anarşi, insanın şerefini düşüren cimrilik, korkaklık, tembellik gibi kötü huylar, fakirlik, zenginlik veya ihtiyarlığın yol açacağı ahlâkî çöküntü onun en çok sakındığı durumlardır (Müslim, “Zikir”, 73; Nesâî, “İstiʿâze”, 5, 6, 12). Hz. Peygamber’in, çok meşhur bir duasında insanın ahlâk ve ruh sağlığının korunmasına ne kadar önem verdiği dikkati çeker: “Allahım! Ürpermeyen kalpten, doymayan nefisten, fayda vermeyen bilgiden ve kabul olunmayacak duadan sana sığınırım” (Tirmizî, “Daʿavât”, 69; Nesâî, “İstiʿâze”, 13).

Hamd, tesbih, tehlîl gibi Allah’ın yüceliğini ifade eden dualar bazan sırf Allah’a yakınlığı, O’nunla irtibatı ve O’nun rızâsını amaçlayan bir sevgi ve saygıyı sunmaktan ibarettir. Bazan da bunlara, uhrevî veya dünyevî isteklerin kabulünü kolaylaştıracak birer mukaddime olarak başvurulmaktadır.

Duanın Âdâbı. İslâmî kaynaklarda diğer ibadetlerde olduğu gibi dua için de şeklî ve ahlâkî bazı şartlara riayet edilmesi istenmiştir. Buna göre dua eden kişinin konumuna uygun bir edep içinde olması gerekir. Nitekim bir nevi dua olan namazda kulun nasıl hareket edeceği tarif edilmiştir. Bu hareketler dış görünüşü bakımından insanın saygı ve sığınma tavrını belli bir disiplin içine almıştır ve özü itibariyle Allah’ın huzurunda güçsüzlüğünü, noksanını kabulü, hamd, şükür ve yardım isteklerini sunmayı ifade eder. Namazda ve her türlü dua davranışında edebin esasını kulun kibir, gösteriş, kabalık ve gaflet gibi ahlâkî kusurlardan temizlenmesi teşkil eder. Bir âyete göre Allah’ın huzurunda olanlar büyüklenmezler, aksine O’nun büyüklüğünü anarak secde ederler. Yine Allah’ı anan kimsenin huşû içinde yalvarma vaziyeti alması, O’nu saygıyla ve sesini yükseltmeden anması gerekir; aksini yapmak ise gaflettir (el-Aʻrâf 7/205, 206). Duanın gönülden ve gizlice yapılmasını isteyen başka bir âyette de bunun aksine bir hareket, Allah’ın hoşlanmadığı bir iş ve haddi aşmak olarak nitelendirilmiştir. Kul dua ederken Allah’a karşı korku ve saygı içinde bulunmalı, aynı zamanda istekli ve ümitli olmalıdır (el-Aʻrâf 7/55, 56). Rivayete göre, yüksek sesle tekbir getirmeye başlayan bazı müslümanlara Hz. Peygamber engel olmuş ve, “Sizler sağır ve uzaktaki birine değil her şeyi duyan ve gören Allah’a dua ediyorsunuz” demiştir (Buhârî, “Daʿavât”, 50; Tirmizî, “Daʿavât”, 58). Bu konuyla ilgili bir âyette Allah’ın insanlara yakın olduğu, O’nun dua edenin duasına karşılık verdiği belirtilmiştir (el-Bakara 2/186). Hz.

Peygamber ayrıca kişinin duayı duyarlı bir kalple yapmasını, isteğini kesin ve sade bir dille belirtmesini, kabulü için acele etmeyip taleplerine ısrarla devam etmesini, yerine göre isteklerini üç defa tekrarlamasını tavsiye etmiştir (Buhârî, “Daʿavât”, 20-22; Tirmizî, “Daʿavât”, 12, 66).

Allah huzurunda kulun nasıl bir edep içinde dua edeceği veya ettiği duanın hangi şartlarda kabul göreceği konusunda ilgili kitaplarda maddeler halinde bazı esaslara yer verilmiştir. Buralarda duanın konusu, vakti, yeri, başlama ve bitirme şekli, duada vücudun alacağı durum üzerinde uzunca durulmuştur. Gazzâlî, duanın gönülden, gizlice ve alçak sesle yapılması esaslarını da içine alan on maddelik bir “âdâb” listesi vermektedir. Buna göre dua mübârek vakit ve yerlerde, kıbleye dönülerek ve Allah’ın adıyla başlanarak, günahlara pişmanlık duyularak yapılmalı, kabulü için

acele edilmemeli, kabul edileceğine inanılarak dua ısrarla sürdürülmelidir (İhyâʾ, I, 304-309).

Diz çökerek elleri yukarı kaldırmanın ve içe kapanıp Allah’a övgü ve dualarını yöneltmenin genel ve tabii dua vaziyeti olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber’i dua ederken görenler, bazan onun koltuk altları görülecek şekilde ellerini yukarıya kaldırdığını, duadan sonra ellerini yüzüne sürdüğünü (Buhârî, “Daʿavât”, 23; Tirmizî, “Daʿavât”, 11); bazan hamd, tekbir, tesbih ifade eden sözleri belli sayıda tekrar ettiğini ve bunu yaparken parmak boğumlarını kullandığını söylemişlerdir (Tirmizî, “Daʿavât”, 72). Bununla beraber Resûlullah sayılı tesbih işinin çok vakit almasına taraftar olmamış, bunun yerine “yaratıklar sayısınca” veya “Allah’ın arşı ağırlığınca” gibi geniş kapsamlı ifadelerle üç kere tekrar etmenin kâfi geleceğini (Müslim, “Zikir”, 79; Ebû Dâvûd, “Salât”, 359; Tirmizî, “Daʿavât”, 89, 114, 121), ayrıca bir isteği arzetmeden önce Allah’a hamdü senâ etmenin ve peygamberine salâtü selâm getirmenin uygun olacağını söylemiştir (Ebû Dâvûd, “Salât”, 358).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "dʿav" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "dʿav" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "dʿav" md.; et-Taʿrîfât, "salât" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "dʿav" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "dʿav" md.; el-Muvattaʾ, "Hüsnü'l-huluk", 8; Müsned, III, 18; Buhârî, "Tevhîd", 15, "Daʿavât", 20-23, 50, 65, "Rikāk", 38, "Cihâd", 180; Müslim, "Tevbe", 1, 2, 11, 29, "Birr", 14, "Zikir", 73, 79; İbn Mâce, "Duʿâ", 1, 3, 11, "Edeb", 53; Ebû Dâvûd, "Salât", 358, 359, 364; Tirmizî, "Kıyâmet", 60, "Daʿavât", 1, 7, 9, 11, 12, 58, 60, 66, 69, 72, 79, 89, 102, 114, 115, 116, 121, 129, 132; Nesâî, "İstiʿâze", 5, 6, 12, 13; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 373-381; Gazzâlî, İhyâʾ, I, 293-329; IV, 2-60; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, V, 97-101; X, 374, 375; Süyûtî, el-İtkān (Ebü'l-Fazl), I, 130-131; Taftazânî, İslâm Akâidi (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1980, s. 359-360; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 107-114; II, 204-205; Elmalılı, Hak Dini, I, 662-667; A. Carrel, Dua (trc. Nahid Tendar), İstanbul 1947; Muhammed İkbal, İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü (trc. Sofi Huri), İstanbul 1964, s. 105-111; Ali Arslan Aydın, İslâm İnançları ve Felsefesi, Ankara 1964, s. 198-204; L. Gardet, Dieu et la destinée de l'homme, Paris 1967, s. 136-139; a.mlf., "Duʿāʾ", EI² (Fr.), II, 632-634; Osman Pazarlı, Din Psikolojisi, İstanbul 1972, s. 193-199; T. Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 182-186; Süleyman Ateş, Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı ve Mektupları, İstanbul 1980, s. 131-144; Erdoğan Fırat, Şahsiyet Gelişiminde Tevbenin Fonksiyonu (doçentlik tezi, 1982), AÜ İlâhiyat Fakültesi; Osman Cilâcı, Psiko-Sosyal Açıdan İlâhî Dinlerde Dualar, Konya 1982; Ali Şerîatî, Dua (trc. Kerim Güney), İstanbul 1983, s. 15-50; Recep Yaparel, Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (doktora tezi, 1987), AÜ İlâhiyat Fakültesi; Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir 1987, s. 126-130, 246-257; Mâcit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 105-126; M. Cemâl Sofuoğlu, Açıklamalı Dua Kitabı, Ankara 1992; Kasım Kufralı, "Du'a", İA, III, 652-654; el-Kāmûsü'l-İslâmî, II, 372.

Selâhattin Parladır

Tasavvufta Dua Anlayışı.

Tasavvufta duanın hâricî âdâb ve erkânı genellikle sünnette belirlendiği şekliyle icra edilmekle birlikte özellikle muhteva açısından farklı bir nitelik kazanmıştır. Mutasavvıflar bir yandan teorik olarak duanın mahiyetini araştırırken öte yandan nasıl dua edileceği, duanın kabul edilmesinin şartları ve dua ederken gözetilmesi gereken âdâb gibi pratik hususlar üzerinde de durmuşlardır. Sûfîlerin yaptığı duaların önemli bir kısmı Allah'a hamdü senâ, O'nun ululuğunu, yüceliğini, sonsuz gücünü, ilmini, lutfunu ve rahmetini dile getirme şeklindedir. Diğer bir kısmının duası hallerini Allah'a arzetme, zaaf ve acizlerini ifade etme tarzındadır.

Tasavvufta dua genellikle sözle (lisân-ı kāl), bazan da susularak (lisân-ı hâl) yapılır. Sözle yapılan duanın gönülden ve samimi olması şarttır. Dualarda Allah ulaşılmak istenen bir sevgili olarak görüldüğünden perdelerden ve hicrandan yakınılır, vuslat ve müşâhede talep edilir. Tasavvuf edebiyatında "habîb, mahbûb, mâşuk, yâr, can, cânâ, cânan" denilince daima Allah anlaşılır. İlâhî aşk ağırlık kazanınca dualar da böyle bir muhtevaya ulaşmıştır. Sûfîler Allah ile kulları arasında bazısı zulmetten, bir kısmı nurdan birtakım perdelerin bulunduğuna, bu perdelerin O'nun bütün güzellikleriyle temaşa edilmesine engel olduğuna inanır ve dualarında bu perdelerin kalkmasını isterler. Serî es-Sakatî, "Allahım! Bana nasıl azap edersen et, yeter ki perdelenmiş olma zilletine duçar etme" (Serrâc, s. 332) şeklinde dua ederdi. Allah'tan af, mağfiret, cehennemden kurtulma, cennete girmeyi istemek sûfîlerin dualarında yer alırsa da onlar daha çok ilâhî rızâya ermek, Allah'ın sevgisini kazanmak ve O'nu temaşa etme mutluluğuna ermek için dua eder, bazan bu hususu kuvvetle vurgulamak için ilâhî azaba bile katlanmaya hazır olduklarını ifade ederler. Râbia el-Adeviyye'nin, "Allahım! Dünya nimetlerini düşmanlarına, âhiret nimetlerini dostlarına ver, buna sen kadirsin"; Bâyezîd-i Bistâmî'nin, "Allahım! Senden sadece seni istiyorum" şeklinde yakarması bu tür dualara örnektir (Attâr, s. 124, 220, 237). Sûfîlerin dualarında naz ve diğerkâmlık gibi unsurlar da önemli bir yer tutar. Râbia el-Adeviyye'nin, "Allahım! Bana azap edersen O'nu sevdim, bana bunu yaptı derim. Yâ rab! Ya namaz kılarken kalp huzuru ver veya kalp huzuru olmadan kıldığım namazları kabul et" (Attâr, s. 125) demesi bu tür bir duadır. Bâyezîd-i Bistâmî'nin, "Yâ rab! Bedenimi cehenneme at ve onu o kadar büyüt ki cehennemde başkasına yer kalmasın" demesi de diğerkâmlık ve şefkat ifade eden dualara örnektir.

Dille yapılan dualara önem vermeyen sûfîler, belli bir makamda ve belli durumlarda hal diliyle dileklerini ilâhî dergâha arzederek susmayı tercih eder, teslimiyet ve rızâ halinde bulunmayı uygun görürler. Onlara göre kulun mevlâsının huzurunda boynu bükük bir halde ihtiyaçlarını arzetmesi duanın kabul edilme ihtimalini arttırır (Kuşeyrî, s. 631). Duanın mı yoksa rızâ ve teslimiyet halinin mi daha faziletli olduğu sorusuna cevap arayan mutasavvıflardan bazıları dua halini, bazıları da rızâ ve teslimiyet halini daha üstün görmüşler, bir kısım mutasavvıflar ise, "Kul dil ile dua, kalp ile rızâ halinde bulunmalı" diyerek ikisini bağdaştırmışlardır. Duruma ve şartlara bakarak dua veya rızâ hallerinden birini tercih etmenin uygun olacağını düşünenler de vardır. Buna göre müslümanların menfaati için dua edilmeli, şahsî menfaat konusunda ise rızâ halinde bulunulmalıdır. Nemrud'un ateşine atılacağı an Hz. İbrâhim'in, "Halimi bilmesi kâfidir" deyip Allah'tan dilekte bulunmaması (Kuşeyrî, s. 240), bir deniz yolculuğu esnasında fırtına çıkınca kendisinden dua isteyenlere İbrâhim b. Edhem'in, "Şimdi dua zamanı değil teslimiyet gösterme vaktidir" (Serrâc, s. 332; Kelâbâzî, s. 109) demesi bu anlayışın ifadesidir. Dua, duayı yapanlara göre de farklı şekillerde olabilir. Buna göre halkın duası söz, zâhidlerinki davranış, âriflerinki hal iledir (Kuşeyrî, s. 528). Teslimiyet ve rızâ halinde olanlar istekte bulunmak için değil dillerini ve ellerini dua ile süslemek ve dua edilmesini isteyen Allah'ın emirlerine uymak için dua ve niyazda bulunurlar (Serrâc, s. 333).

Sûfîlerin yaptığı duaların muhtevası zamanla değişmiş, meşrep farklılığı

dualara da yansımıştır. İlk dönem zâhidleri Allah'ın azabından, gazabından ve cehennemden kurtulmak, cennete gitmek için dua ederken daha sonraki devirlerde bunların yerini Allah sevgisi ve aşkı almış, son dönemlerde ise vahdeti vücûdla ilgili kavram ve deyimler duaların özünü oluşturmuştur.

İlk sûfî ve zâhidler daha çok nesir halindeki ifadelerle, çok seyrek olarak da manzum şekillerle dua ederken sonraki dönemlerde manzum dualar rağbet görmüş, bazan mensur dualarda secili ifadeler de kullanılmıştır. Mutasavvıflar eserlerinde ve mektuplarında dualara da yer verirler. Belirli zamanlarda belli ibareleri dua olarak okumayı âdet edinen mutasavvıflar (bk. EVRÂD; ZİKİR) yaşadıkları halin gereği olarak içlerinden geldiği şekilde dua ederler. Onlara göre en iyi ve kabul edilme ihtimali en fazla

olan dua, insanın sıkıntılı durumda ve ihtiyaç halinde içinden geldiği gibi ve dilediği ifade tarzıyla dua etmesidir. Büyük sûfîlerin duaları kısa tuttuklarını, hatta yedi kelimeyi geçirmemeye çalıştıklarını söyleyen Ebû Tâlib el-Mekkî secili ve uzun duaların bid‘at olduğunu kaydeder (Kūtü’l-kulûb, I, 165).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Tâlib el-Mekkî, Kūtü’l-kulûb, Kahire 1961, I, 165; II, 335; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 328, 332, 333, 428; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 109; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 240, 431, 526, 528, 631; Beyhakī, ed-Daʿavâtü’l-kebîr (nşr. Bedr b. Abdullah), Küveyt 1989; Herevî, Tabakāt, s. 726; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâʾ, s. 124-125, 220, 237; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, VIII, 29; XXII, 32; XXVII, 34; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât, III, 162; VII, 338; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, I, 78, 131, 143, 262, 350; İbn Müflih el-Makdisî, el-Âdâbü’ş-şerʿiyye ve’l-minehu’l-merʿiyye, Kahire 1987, I, 139-152; II, 102, 272; İbnü’l-Hatîb, Ravzatü’t-taʿrîf (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, I, 304; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, V, 284-338; Muhammed b. Abdülgafûr el-İşbilî, İhkâmü sanʿati’l-kelâm, Beyrut 1985, s. 81-88; Abdülganî el-Makdisî, en-Nasîha fi’l-edʿiyeti’s-sahîha, Beyrut 1985; İbn Fehd el-Hillî, ʿUddetü’d-dâʿî, Kum 1392; Muhammed b. Hüseyin er-Râzî, Nehcü’l-belaga, Beyrut 1387; Zeki Mübârek, et-Tasavvufü’l-İslâmî fi’l-edeb ve’l-ahlâk, Kahire 1356/1937, II, 6671, 343-357; Şeybî, es-Sıla, II, 243; Abdurrahman Bedevî, Şatahâtü’s-sûfiyye, Küveyt 1978, s. 31; A. Schimmel, “Some Aspects of Mystical Prayer in Islam”, WI, II/2 (1953), s. 111-125; Cihad Tunç, “İslâm Dininde Zikir ve Dua”, EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 5, Kayseri 1988, s. 31-42.

Süleyman Uludağ

Literatür.

Kur’ân-ı Kerîm’de dua ile ilgili âyetler geniş bir yer tutar. 200 kadar âyet doğrudan doğruya dua konusundadır; ayrıca tövbe, istiğfar gibi kulun

Allah’a yönelişini ve O’ndan dileklerini ifade eden çok sayıda âyet de geniş anlamda dua ile alâkalıdır. Konuyla ilgili âyetlerin bir kısmında insanların Allah’a dua etmeleri emredilmiş, duanın usul, âdâb ve tesirleri üzerinde durulmuştur (meselâ bk. el-Bakara 2/186; en-Nisâ 4/32, 117, 134; el-A‘râf 7/29, 55, 180; Yûsuf 12/86; el-Mü’min 40/60). Bazı âyetlerde yanlış, yersiz, zamansız ve makbul olmayan dualardan bahsedilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/200; Yûnus 10/12, 22, 106; el-İsrâ 17/11; el-Mü’minûn 23/99-100, 106-107; el-Kasas 28/88; Fussılet 41/51). Bu âyetlerin çoğunda, dünyada iken Allah’ı ve O’nun hükümlerini tanımaktan kaçınan, ancak âhirette gerçeği anlayıp acı âkıbetleriyle yüz yüze gelince pişmanlık duyacak olanların dünyaya yeniden döndürülmeleri için Allah’a yakarışları anlatılmış, 100’den fazla âyette peygamberlerin, diğer sâlih insanların veya toplulukların dualarından söz edilmiştir. Bunlardan yirmi bir âyette Hz. Mûsâ’nın, on yedi âyette İbrâhim’in, on altı âyette Îsâ’nın, on iki âyette Nûh’un, dokuz âyette Zekeriyyâ’nın duaları, ayrıca Âdem, Şuayb, Yûnus, Yûsuf, Eyyûb, Lût ve Süleyman peygamberlerle Meryem’in annesi, Firavun’un karısı, Firavun’a karşı koyan sihirbazlar, Tâlût’un askerleri, çaresiz kalanlar, melekler gibi kişi ve toplulukların duaları zikredilmiştir.

Bazı sûre ve âyetler örnek dua metinleri mahiyetinde olup bunlardan Fâtiha sûresi Allah’ı veciz bir şekilde tavsif ettikten sonra O’na kulluk ve duadaki ihlâsı, insanlığın en büyük arayışı olan doğru yola ulaşmanın içten dileklerini benzersiz bir üslûpla ifade eden sözleriyle bütün müslümanların en çok okudukları dua metni haline gelmiştir. Bakara sûresinin 201. âyetinde geçen, “Ey rabbimiz! Bize dünyada da güzellik ver, âhirette de güzellik ver; bizi cehennem azabından koru” meâlindeki sözler Fâtiha’dan sonra en çok okunan dua olmuştur. Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber’in dua ederken en çok bu âyeti okuduğunu (Buhârî “Daʿavât”, 55) ve okunmasını tavsiye ettiğini (Müslim, “Zikir”, 23) belirtmiştir. Müslim’in el-Câmiu’s-sahîḥ’inde “Zikir ve Duâ” bölümünde, bu âyeti okuyarak dua etmenin fazileti hakkında özel bir bab ayrılmıştır (9. bab). Fâtiha sûresi gibi bu âyet de bütün müslümanların namazda ve namaz dışında, her vesile ile okudukları dualar içinde veya sonunda tekrar etmeyi âdet haline getirdikleri, bütün duaların ihmal edilmez bölümüdür. Bakara sûresinin son âyeti, insanın yükümlülük ve sorumluluğunun temel kanununu belirleyen cümlelerden sonra içten ve duygulu bir yakarışı dile getiren ifadesi ve zarif üslûbuyla en çok okunan dua âyetlerindendir. Âl-i İmrân sûresinin 8-9, 16,

53, 191-194. âyetleriyle Furkan sûresinin 74. âyetinin de dua niyetiyle okunduğu görülür. İbrâhim sûresinde Hz. İbrâhim'in duasını ihtiva eden 35-41. âyetler ve özellikle, "Rabbim! Hesap günü gelip çattığında beni, annemi babamı ve müminleri bağışla" meâlindeki 41. âyet sık sık tekrar edilen dua âyetleridir. Tâhâ sûresinde Hz. Mûsâ'ya nisbet edilen dua âyetleri (20/ 25-35) özellikle kısa, canlı, âhenkli ve etkili cümleleriyle Kur'an'ın mûsikili ifadelerinin en güzel örneklerinden olup sonraki dönemlerde secili ve kafiyeli dua geleneğinin doğmasında etkisi bulunduğu düşünülebilir. Bu âyetlerin, "Rabbim! Yüreğime genişlik ver; işimi kolaylaştır; dilimin bağını çöz ki sözümü anlasınlar" meâlindeki bölümü vaazlara başlamadan önce okunan giriş mahiyetindeki klişeleşmiş ifadelerin bir parçasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Eyyûb'a nisbet edilen dua cümleleri ayrı bir üslûp taşır. Bu âyetlerde Hz. Eyyûb'un, son derece ağır bir hastalığa ve musibetlere mâruz kalmasına rağmen dualarında Allah'tan istekte bulunmadığı, sadece durumunu arzetmekle yetindiği görülür (el-Enbiyâ 21/83-84; Sâd 38/41). İslâm âlimleri onun bu tutumunu, sabır erdeminde yükselişin ve kulluk terbiyesinin en güzel örneği olarak değerlendirirler. Ayrıca bazı âlimler bu âyetleri delil göstererek Allah'tan herhangi bir dilekte bulunmaktansa kadere teslim olmanın daha faziletli olduğunu belirtmişlerdir (İbn Hacer, Fethu'l-bârî, XXIII, 110).

Dua konusu hadislerde de önemli bir yer tutmuş, ilk dönemlerden itibaren hadis mecmualarının başlıca bölümlerinden biri olarak ele alınmış ve bu durum daha sonraki bazı âlimlerin dua bahsini hadis ilminin bir bölümü şeklinde göstermelerine yol açmıştır (bk. Taşköprizâde, II, 595). Buhârî'nin el-Câmiʿu's-sahîḥ'inde "Kitâbü'd-Daʿavât", Müslim'in el-Câmiʿu's-sahîḥ'inde "Kitâbü'z-Zikr ve'd-duʿāʾ", Tirmizî'nin es-Sünen'inde "Kitâbü'd-Daʿavât", İbn Mâce'nin es-Sünen'inde "Kitâbü'd-Duʿāʾ" başlıklı bölümlerde dua ile ilgili hadisler toplanmış, bu hadisler konuları ve muhtevaları itibariyle bazı kısımlara ayrılmıştır.

Âyetlerde olduğu gibi hadislerde de duanın fazileti, âdâbı, şartları, kabul edilmesi mümkün olan ve olmayan dualar, dua etmek için en uygun zamanlar (seher vakti, gece yarısı ve Kadir gecesi, namaz sonrası, ezanla kamet arası gibi), Hz. Peygamber'in çeşitli yerlerde ve zamanlarda, çeşitli durumlarda yaptığı özel dualar hakkında bilgi verilmiştir (meselâ yatağa girerken, yataktan kalkarken, namaza başlarken, namaz içinde ve

sonrasında, abdest alırken, sefere çıkarken okuduğu dualar gibi). İslâm kültüründe, Kur'ân-ı Kerîm'deki dua âyetleri yanında hadis kaynaklarında nakledilen Resûlullah'a ait dualarla geçmiş peygamberlere (bk. İbn Kuteybe, II, 305-308, 315-316) ve selef-i sâlihîne isnat edilen dua metinlerine "me'sûr dualar" denilmiştir. Dua sahasında oluşan literatürün, telif edilen eserlerin en önemli ve en geniş bölümünü me'sûr dualar meydana getirir. Kur'an'da yer alan dua âyetleriyle Hz. Peygamber'in aynı mahiyetteki hadisleri hem Allah veya Peygamber sözü olmaları hem de lafızlarının güzelliği, mânalarının zengin ve kapsamlı oluşu dolayısıyla kabul edilmeleri ümidinin yüksek olması gibi sebeplerle Asr-ı saâdet'ten itibaren müslümanlar tarafından büyük ilgi görmüş ve bu ilgi dua etrafındaki meselelerin işlendiği, me'sûr duaların derlendiği birçok kitabın telif edilmesine yol açmıştır. Günümüzde de özellikle halk kesiminde duaya ve bu konudaki yayınlara karşı aynı ilgi devam etmektedir.

Umumi hadis mecmualarındaki dua bölümleri yanında özel olarak dua konularını ve me'sûr duaları ihtiva eden müstakil eserler çok erken bir dönemde yazılmaya başlanmıştır. Kaynaklarda adı geçen bu mahiyetteki kitapların en eskisi, Muhammed b. Fudayl b. Gazvân ed-Dabbî'nin (ö. 195/811) Kitâbü'd-Du῾ā᾿ isimli eseridir (İbnü'n-Nedîm, s. 282). İbn Hacer el-Askalânî Fethu'l-bârî'de bu kitaptan bazı bölümler nakletmiştir; ayrıca kayıtlarda bu esere ait olduğu belirtilen yirmi sayfalık bir parça Şam'da Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki bir mecmua içinde bulunmaktadır (nr. 34). Yine kaynaklarda zikredilen, es-Sünen sahibi Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) Kitâbü'd-Du῾ā᾿ adlı eseri hakkında bilgi yoktur. İbn Hacer el-Askalânî Tehzîbü't-Tehzîb'de (I, 6) eserin bablar halinde tertip edilmiş olduğunu kaydeder. Tanınmış bir muhaddis olan İbn Ebü'd-Dünyâ'ya da (ö. 281/894) Kitâbü'd-Du῾ā᾿ adıyla bir kitap nisbet edilir. Nesâî'nin ῾Amelü'l-yevm ve'l-leyle'sini neşreden Fâruk Hamâde esere yazdığı uzun mukaddimede (s. 104), Muhammed b. Seyyid Halîl el-Kavukcî'nin hicrî XIV. yüzyıl başlarında yazdığı Kitâbü'l-Ferec ba῾de'ş-şidde adlı eserinde yer alan dua metinlerinin senedlerini İbn Ebü'd-Dünyâ'ya dayandırdığını kaydeder. Yine Kitâbü'd-Du῾ā᾿ adlı bir eser İbn Ebû Âsım'a nisbet edilir. İbn Hacer bu eserden bazı bölümleri Tehzîbü't-Tehzîb'de nakletmiştir (VIII, 247). Hasan b. Ali b. Şebîb el-Ma'merî'nin (ö. 295/908) ῾Amelü'l-yevm ve'l-leyle adlı dua kitabı, daha sonra geniş ilgi görecek olan aynı adla yazılmış eserlerin ilki olmalıdır (bk. AMELÜ'l-YEVM ve'l-LEYLE).

Fâruk Hamâde'nin Nesâî'ye ait ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle'ye yazdığı mukaddimede belirttiğine göre İbn Hacer el-Askalânî, el-Emâlî ʿalâ Ezkâri'n-Nevevî ve Fethu'l-bârî'de bu eserden alıntılar yapmıştır. Hadis hâfızı ve es-Sünen sahibi Yûsuf el-Kādî'nin (ö. 297/910) Kitâbü'z-Zikr'i ve Ebû Bekir Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî'nin (ö. 301/913) aynı adlı eseri de İbn Hacer'in kaynakları arasında yer alır. Ebû Abdullah Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî ed-Dabbî'ye (ö. 330/941) nisbet edilen Kitâbü'd-Duʿāʾdan bazı parçalar günümüze kadar ulaşmış olup bunların bir bölümü Şam'da Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki bir mecmua içindedir (Hadis, nr. 438). İbn Hacer, el-Emâlî ʿalâ Ezkâri'n-Nevevî'de eserden bazı bölümler nakletmiştir. Nahiv âlimi İsmâil b. Muhammed es-Saffâr'a da dua ile ilgili bir kitap nisbet edilmektedir (İbn Hayr, I, 198-199). İbnü'n-Nedîm el-Fihrist'inde (s. 41), Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Münâdî'ye (ö. 336/947) Kitâbü Duʿāʾi envʿâi'l-istiʿâzât min sâʾiri'l-âfât ve'l-ʿâhât adlı bir dua kitabı nisbet etmiştir. Hadis âlimi Taberânî'nin (ö. 360/971) çok sayıdaki telifi arasında Kitâbü'd-Duʿāʾ adlı iki ciltlik bir eseri bulunduğu Zehebî ve başkaları tarafından bildirilmiş olup eserin tek yazma nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 246). Ayrıca İbn Hacer el-Askalânî bu eserden alıntılar yapmıştır.

Me'sûr dualar ihtiva eden günümüze kadar gelebilmiş eserlerin en güvenilir olanlarından biri, es-Sünen sahibi Nesâî'nin (ö. 303/915) ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle adlı kitabıdır. Abbâsî kumandanlarından Türk asıllı Bedr el-Hamâmî'nin, Hz. Peygamber'e ait duaların bir kitapta toplanması hususundaki arzusunu yerine getirmek üzere hazırladığı bu eserden dolayı kumandanın kendisine 500 dinar altın verdiğini bizzat Nesâî ifade etmiştir (bk. İbnü'l-Ebbâr, s. 325). ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle'yi es-Sünenü'l-kübrâ'nın bir bölümü sayanlar olmuşsa da birçok ilim adamı bu görüşe katılmamıştır (Nesâî, nâşirin mukaddimesi, s. 91-93). Eserin metot olarak es-Sünen'den farkı yoktur. Nesâî, müminin gecesi ve gündüzüyle bütün hayatı boyunca Hz. Peygamber'in dua ve zikirleri, tesbih ve tehlîlleriyle hemhal olmasını arzu ettiği için, ayrıca bu isme yakın ifadeler taşıyan bir hadisten (Nesâî, "Sehv", 91; İbn Mâce, "İkāme", 32) ilham alarak eserine bu adı vermiş olmalıdır. Kitap, Hz. Peygamber'in sabah kalkarken söylemeyi âdet haline getirdiği şu sözlerle başlar: "(Çok şükür Allah'a) İslâm fıtratında sabahladık; ihlâs kelimesi, Allah'ın resulü Muhammed'in dini, babamız İbrâhim'in yolu üzerinde iken Hanîf ve müslüman olarak

sabaha ulaştık. Ben müşriklerden değilim” (s. 133-134). 300’ü aşkın konuda 1141 hadis ihtiva eden eser abdest, namaz, oruç, cihad, alışveriş, uykuya yatma ve uykudan kalkma, hastalık ve sağlık, hasta ziyareti gibi dinî ve dünyevî, ferdî, ailevî ve içtimaî hayatın çeşitli sahalarıyla ilgili olarak Peygamber’in okuduğu dua, zikir, tesbih, tehlîl gibi ifadeleri kapsar. Bu sözler Resûlullah’ın iman ve ihlâsının derinliğini, Allah’a saygı ve teslimiyetini göstermesi yanında dualardaki talepleriyle dolaylı olarak nelerin istenmeye değer olduğunu, nelerden kaçınmak ve Allah’a sığınmak gerektiğini, Resûl-i Ekrem’in sağlık ve hastalık, zenginlik ve yoksulluk, mutluluk ve mutsuzluk gibi din ve dünya meselelerine ilişkin görüşlerini ve yaklaşımını yansıtması bakımından da büyük değer taşır. Bu sebeple Nesâî’nin ʿAmelü’l-yevm ve’l-leyle’si, Resûlullah’ın dua ve zikir gibi dinî sözlerine böyle zengin muhteva kazandıran eserler içinde günümüze ulaşanların en kapsamlılarından biri olup daha sonra yazılmış aynı mahiyetteki eserlere kaynak teşkil etmiştir. Kitabın ilk ilmî neşri Fâruk Hamâde tarafından yapılmış (Rabat 1399, 1405/1985; Beyrut 1407/1987), ayrıca yeni bir tahrîcli neşri gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1406). Yine ʿAmelü’l-yevm ve’l-leyle başlığını taşıyan diğer önemli bir eser de Nesâî’nin öğrencilerinden olup İbnü’s-Sünnî diye tanınan Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed (ö. 364/974) tarafından tertip edilmiştir. Eserin kısmen tahkikli neşri

Abdülkādir Ahmed Atâ tarafından hazırlanmış (Kahire 1389/1969), daha sonra Ebû Muhammed Sâlim b. Ahmed es-Selefî kitap üzerinde yeni bir tahkik ve tahrîc çalışması yapmıştır (Beyrut 1408/1988).

Ebû Süleyman el-Büstî’nin (ö. 388/998) Meʿâni’d-Daʿavât ve tefsîruhâ adlı kitabı, muhtemelen dua metinlerinin yorum ve açıklamasının yapıldığı ilk müstakil eserdir. Kitabın bir nüshası Şam’da Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de (Hadis, nr. 308) bulunmaktadır (Sezgin, I, 520). Mağrib ulemâsından İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî’nin (ö. 386/996) Kitâbü’d-Duʿāʾsı (İbn Hayr, I, 304) hakkında bilgi mevcut değildir. İbn Merdûye el-İsfahânî’nin (ö. 410/1020) el-Edʿiye adlı eseri İbnü’l-Cezerî’nin el-Asl’ı, Şevkânî’nin Tuhfetü’z-zâkirîn’i gibi eserlere kaynak teşkil etmiştir. Ahmed b. Muhammed et-Talemenkî’nin (ö. 429/1037-38), altmış cüz halinde tertip edildiği söylenen (a.g.e., I, 373) Kitâbü Yevm ve leyle, Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin (ö. 430/1038) ʿAmelü’l-yevm ve’l-leyle, Ca‘fer b. Muhammed

el-Müstağfirî’nin (ö. 432/1041) Kitâbü’d-Daʿavât, Ebû Zer el-Herevî’nin (ö. 434/1043) Kitâbü’d-Duʿāʾ ve tanınmış müfessir Ebü’l-Hasan el-Vâhidî’nin (ö. 468/1076) Kitâbü’d-Daʿavât adlı eserlerinin halen mevcudiyeti hakkında bilgi yoktur.

Dua konusunda günümüze ulaşan önemli eserlerden biri, ünlü hadis âlimi Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin (ö. 458/1066) ed-Daʿavâtü’l-kebîr adlı kitabıdır. Eser bir mukaddimeden sonra yirmi dokuz babda toplanmış 260 hadisten oluşur. Bilinen tek yazma nüshası Haydarâbâd Âsafiye Kütüphanesi’nde bulunan eser, Bedr b. Abdullah el-Bedr tarafından hadisleri tahrîc edilerek yayımlanmıştır (Küveyt 1409/1989). Dua literatürünün en dikkate değer örneklerinden olan Ebû Bekir et-Turtûşî’nin (ö. 520/1126) ed-Duʿāʾü’l-meʾsûr ve âdâbüh adlı kitabı, diğerlerinden farklı olarak sadece me’sûr duaları toplamakla kalmayıp bir telif eser niteliği taşımaktadır. Müellif dua kavramının farklı anlamları, istenilen şeylere göre dua nevileri, Kaderiyye’nin dua hakkındaki görüşlerinin tenkidi, duanın önemi, duaya teşvik eden âyetler, duanın âdâbı, dua için uygun vakitler, makbul dualar, duanın çeşitli faydaları, dua etmenin mi yoksa sükût edip mevcut duruma rızâ göstermenin mi daha uygun olacağı gibi konuları işlerken âyet ve hadisler yanında kendi görüş ve değerlendirmelerini de ortaya koymuştur. Eser, Mektebetü’l-Esedi’l-vataniyye’deki (Suriye Millî Kütüphanesi) bilinen tek yazma nüshasına dayanılarak Muhammed b. Rıdvân ed-Dâye tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1409/1988).

Nevevî’nin el-Ezkâr adlı kitabı (İstanbul 1955), zikir ve dua konularında en çok ilgi gören eserlerdendir. Müellifin okuyucunun şevkini kırdığı gerekçesiyle râviler zincirini kaldırması, yer yer hadislerin sıhhatiyle ilgili kısa bilgiler vermesi, gerektiği yerlerde naklettiği hadisle ilgili itikadî, fıkhî, ahlâkî hükümler hakkında açıklamalar yapması, okuyucuya hem okuma kolaylığı ve rahatlığı hem de eserden daha çok istifade etme imkânı sağlamıştır.

Takıyyüddin İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) el-Kelimü’t-tayyib adlı eseri (Beyrut 1983), Ahmed b. Harb’in (ö. 741/1340) iki ciltlik ed-Daʿavât, Takıyyüddin İbnü’l-İmâm’ın (ö. 745/1344) Silâhu’l-müʾmin, İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1430) pek çok defa basılmış olan el-Hısnü’l-hasîn min

kelâmi Seyyidi'l-mürselîn, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Şiî âlimi Cemâleddin Ahmed b. Mûsâ (ö. 673/1274), sûfiyyeden Sıddîk b. İdrîs el-Yemenî (ö. 890/1485) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) hepsi de ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle adını taşıyan kitapları, me'sûr dualarla ilgili olarak sonraki dönemlerde yazılmış eserlerin bazılarıdır.

Özellikle duaya tahsis edilmiş bu eserler yanında kelâm, fıkıh, tasavvuf, ilimler tarihi, edep, mev'iza, hikem ve emsâl türündeki kitaplarda dua konusuna da yer verilmiştir. Diğer konular gibi duanın da büyük bir vukuf ve dirayetle incelendiği Gazzâlî'nin İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i genellikle bu tür eserlerin en değerlisi kabul edilir. Eserin kırk temel konusundan biri "Kitâbü'l-Ezkâr ve'd-daʿavât" başlığını taşır. Burada genel olarak zikir, tesbih, tehlîl, hamd, istiğfar, salât ve selâmın önemini gösteren açıklamalardan sonra duanın âdâbı geniş olarak anlatılmıştır. Buna göre dua için duruma göre yılın, ayın, haftanın, günün en uygun ve kutlu vakitleri, dinî bakımdan önemli olayların vuku bulduğu zamanlar takip edilerek bu sıralarda dua edilmeli, dua esnasında mümkünse kıbleye dönülmeli, secili ve tumturaklı ifadeler kullanmaya özenmekten ve kendini zorlamaktan kaçınılmalı, yalvaran bir tavır ve ses tonuyla huşû içinde, hem korkulu hem ümitli bir halde dua edilmeli, duanın -insan farkında olmasa bile-er veya geç mutlaka kabul olunacağına kesinlikle inanılmalı, dua sırasındaki başlıca dilekler yerine göre birkaç defa tekrar edilmeli, duaya Allah'ın ismiyle başlanmalıdır. Ayrıca dua edecek kişi içini arındırmak ve bütün benliğiyle duaya hazır olabilmek için tövbe etmeli, üzerindeki kul haklarını ödemeli, bütün iradesiyle Allah'a yönelmelidir. Gazzâlî bu son şartı duanın kabul olunmasının "yakın sebebi" sayar. Diğer birçok fıkıh kitabında olduğu gibi İhyâʾnın ibadetler kısmında da ibadet esnasında okunması sünnet veya müstehap olan me'sûr dualar nakledilmiş, ayrıca zikirler ve dualar bölümünde dinî ve dünyevî faaliyetler sırasında çeşitli hal ve şartlara göre okunması uygun olan me'sûr dualara geniş bir şekilde yer verilmiştir.

Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn Ali'ye (ö. 94/713) nisbet edilen es-Sahîfetü'l-kâmile'nin Şîa kültüründe önemli bir yeri vardır. es-Sahîfetü's-seccâdiyye adıyla da tanınan ve Zeynelâbidîn'e ait duaların bir araya getirilmesiyle oluştuğu rivayet edilen eserin dünya kütüphanelerinde pek çok nüshası mevcuttur; ayrıca çeşitli baskıları yapılmıştır. William C. Chittick'in bir tanıtma yazısı ve İngilizce tercümesiyle birlikte de basılan

(Tahran 1987) eserin yirmi kadar şerhi vardır (Sezgin, I, 527-528). Ca‘fer es-Sâdık’a (ö. 148/765) nisbet edilen Duʿāʾü’l-cevşen ile Mûsâ el-Kâzım’a (ö. 183/799) nisbet edilen Duʿāʾü’l-cevşeni’s-sagīr (Leknev 1871) Şiîler’in özel önem verdiği dua mecmualarındandır (a.g.e., I, 530, 534; ayrıca bk. CEVŞEN). Şiî âlimi Muhammed Bâkır el-Meclisî’nin Bihârü’l-envâr adlı ansiklopedik eserinin doksan, doksan bir ve doksan ikinci ciltleri duanın fazileti, usul ve âdâbı, vakitleri gibi konular yanında dua âyetleri ve hadisleriyle imamlara ve diğer Şîa ileri gelenlerine nisbet edilen duaları ihtiva eder.

Dua konusunda eser telifi bütün İslâm dünyasında günümüze kadar sürdürülmüş, me’sûr dualarla ilgili eserler yanında her dönemin şartlarına, ihtiyaçlarına ve zihniyetine göre yeni duaları ihtiva eden, çoğunlukla “dua mecmuası” adını taşıyan irili ufaklı pek çok eser yazılmıştır. Hatim duası, mevlid duası, ramazan duası, yedinci, kırkıncı, elli ikinci gece duaları, sakal duası, şifâ duaları, hac ve umre duaları, nikâh duası, yemek duası, Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin kabrini ziyaret ederken okunacak dua, Sâhîh-i Buhârî’nin hatmi duası, çeşitli tekke

ve tarikatların kendi özelliklerine ve tarikat disiplinlerine uygun tarzda tertip edip okumayı gelenek haline getirdikleri dualar gibi klişeleşmiş dua metinleri vardır. Bunlardan başka doğum, ölüm, nişan, düğün, ziyafet, önemli bir işe başlama veya bitirme gibi istisnaî durumlarda, törenlerde zamana, mekâna, olaya ve duruma uygun düşen çoğu secili, sünûhat ve tulûat kabilinden dualar okunması geleneği bütün İslâm dünyasında çok yaygındır; aynı şekilde hem Arapça hem de millî dillerde tertip edilen dua mecmuaları İslâm ülkelerinde halen en çok basılan ve okunan yayınlardandır.

Hadislerde secili ve tumturaklı ifadelerle dua edilmesinin uygun olmayacağı belirtilmişse de (meselâ bk. Buhârî, “Daʿavât”, 19) bizzat Hz. Peygamber’in özellikle uzun olan dualarında az çok secili bir üslûbun hâkim olduğu görülür. Muhtemelen bu durumdan da cesaret alan müslümanlar secili dualara özel bir ilgi göstermişler, hatta manzum dualar bile tertip etmişlerdir (çeşitli örnekler için bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, s. 47-48, 62-64, 176-180, 269-272; Taşköprizâde, III, 140-153). Çoğunlukla “münâcât” adı verilen manzum dualar aynı zamanda İslâmî edebiyatın

zengin bir türünü oluşturur (bk. MÜNÂCÂT).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “dʿav” md.; Wensinck, el-Muʿcem “dʿav” md.; Buhârî, “Daʿavât”, 19, 55; Müslim, “Zikir”, 23; İbn Mâce, “İkāme, 32; Nesâî, “Sehv”, 91; a.mlf., ʿAmelü’l-yevm ve’l-leyle (nşr. Fâruk Hamâde), Beyrut 1987, nâşirin mukaddimesi, s. 91-93, 104, ayrıca bk. s. 133-134; İbnü’s-Sünnî, ʿAmelü’l-yevm ve’l-leyle (nşr. A. Ahmed Atâ), Kahire 1969; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-ahbâr (Tavîl), II, 303-316; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 41, 121, 142, 152, 154, 237, 272, 277, 282; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1981, s. 47-48, 62-64, 110-111, 165-166, 176-180, 260-261, 265, 266, 269-272, 366-367; Ebû Bekir et-Turtûşî, ed-Duʿāʾü’l-meʾsûr ve âdâbüh (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1409/1988; Gazzâlî, İhyâʾ (Beyrut), I, 293-329; İbn Hayr, Fehrese, I, 198-199, 304, 373; İbnü’l-Ebbâr, el-Muʿcem fî ashâbi’l-Kādî es-Safedî, Kahire 1410/1989, s. 325; Nevevî, el-Ezkâr, İstanbul 1955; a.mlf., Ravzatü’t-tâlibîn, Beyrut 1412/1992, I, 293-329; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Sa‘d), XI, 123, 164; XXIII, 110; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, I, 6; VIII, 247; Keşfü’z-zunûn, I, 49-50, 755-756; II, 1172-1173; Taşköprizâde, Miftâhu’s-saʿâde, II, 595-596; III, 113-174; Sezgin, GAS, I, 196, 520, 527-528, 530, 534; Zeki Mübârek, et-Tasavvufü’l-İslâmî fi’l-edeb ve’l-ahlâk, Beyrut, ts., II, 31-71.

Mustafa Çağrıcı

DUA KUBBESİ

Arasta ve çarşı esnafının her sabah dükkânını açmadan önce altında toplanıp dua ettiği kubbe ile örtülü bölüm.

XVI. yüzyılda ortaya çıkan ve arastaların merkezi durumunda olan dua kubbelerinin erken örnekleri hakkında kesin bilgi bulunmamakta, yalnız fütüvvet geleneğinin devam ettiği ve Ahîlik teşkilâtının ticaret hayatına hâkim olduğu daha eski devirlerde de bazı arasta, bedesten, çarşı gibi ticarî merkezlerde esnafın sabah dükkânını açmadan önce bir yerde toplanıp dua ettiği bilinmektedir. Sabah namazında camide buluşan esnaf, namazdan sonra çarşının dua meydanı veya dua kubbesi adı verilen bölümünde toplanırdı. Burada kendi aralarından seçilmiş olan ilmine güvenilir bir kişinin (duacı) önderliğinde doğruluk yemini ile helâl ve bereketli kazançlar elde etmek için dua eden esnaf daha sonra dükkânlarını açardı. Artuklu devrine kadar tarihlendirilmesi mümkün olan Mardin'de Revaklı Çarşı'da, güney revak sırasının batısında yer alan ve önündeki çapraz tonozu ile birlikte bütün çarşının yüksekliğini aşan bölümün özel bir dua yeri olduğu düşünülebilir. Yine Kütahya'da Büyük Bedesten'in (XV. yüzyılın ikinci yarısı) güneydoğu girişinin önünde yer alan kubbeli mekânın da dua kubbelerinin erken bir örneği olduğu kabul edilebilir.

Kesin çizgileriyle dua kubbeleri, ilk defa XVI. yüzyılda yapılmış olan bazı külliyelerdeki arastalarda görülmektedir. Bunlar Mimar Sinan'ın Kırklareli/Lüleburgaz, Hatay/Payas (Yakacık) ve Edirne/Havsa'da Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa adına yapmış olduğu üç menzil külliyesiyle III. Murad zamanında Mimar Dâvud Ağa'ya yaptırılan Selimiye Arastası'nda (Edirne) bulunmaktadır.

İstanbul-Edirne yolu üzerinde yer alan Lüleburgaz Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'ndeki (977/1569-70) dua kubbesi, cami ile kervansarayı ayıran arasta sokağında ve bu iki binanın kesiştiği eksende bulunmaktadır. Dört ayak üzerine oturtulmuş geniş sivri kemerlerle taşınan ve pandantiflerle geçişi sağlanan basık sekizgen kasnaklı bu dua kubbesi, üzerinin açık olduğu anlaşılan sokakta bir zafer takı gibi yükselmektedir.

Hac yolu üzerinde ve bugün Hatay ili sınırları içerisinde bulunan Payas Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'nin (982/1574-75) dua kubbesi, kuzey-güney doğrultusunda uzanan ve üzeri çapraz tonozlarla örtülü olan arasta sokağının ortasında, kervansarayla kale girişlerinin ekseninde yer alır. Dört sivri kemerle duvarlara oturtulmuş dua kubbesinin batıya açılan girişi üzerinde bir dikdörtgen pencere bulunmakta, içi sıvalı kubbede oldukça sade malakârî süslemeler görülmektedir.

Edirne yakınındaki Havsa'da (Hafsa), Sokullu Mehmed Paşa'nın ölen oğlu Kurd Kasım Paşa (Kurd Bey) için yaptırdığı menzil külliyesinde (984/1576-77) bulunan dua kubbesi, Lüleburgaz Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'nde olduğu gibi cami ile kervansarayı ayıran üstü açık arasta sokağında yer alır. Cami ve kervansaray bloklarına açılan kapıların önünde yükselen dua kubbesinin taşıyıcı ayak ve duvarları günümüze kadar gelmişse de kubbe kasnağından yukarısı yıkıktır.

Edirne'de Selimiye Camii'nin batısında III. Murad zamanında (1574-1595) Mimar Dâvud Ağa'ya yaptırılan arastadaki dua kubbesi, kuzey-güney yönündeki ana aks ile batıya uzanan yan aksın kesiştiği bölümde yer alır. Doğuda iki sütuna, batıda iki pâyeye oturtulmuş sivri kemerler üzerinde, pandantiflerle geçişin sağlandığı yüksek kasnaklı bir kubbe ile örtülü olan dua kubbesi caminin batı kapısı ile aynı eksen üzerindedir. Yüksek kasnakta zarif sütunlar arasında yirmi pencere bulunmakta, sivri kemerli olarak düzenlenen bu pencerelerde kemer içlerinin sağır bırakıldığı görülmektedir; sütun başlıkları hizasına kadar olan kısımlar ise geometrik desenli mermer şebekelere sahiptir. Dua kubbesinde bulunan çok sayıdaki pencerenin yardımıyla, üzeri tonoz örtülü olan ve yalnız batı yönünden ışık alan arastanın bu bölümü daha fazla aydınlatılmıştır.

XVI. yüzyıl içerisinde yapılmış olan bu eserlerin dışında başka ticaret merkezlerindeki dua kubbeleri hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. Ancak eskiden İstanbul'da Kapalı Çarşı ve Mısır Çarşısı'nda esnafın her sabah dükkânlarını açmadan önce "dua meydanı" adı verilen yerlerde toplanarak dua ettiği bilinmektedir. Büyüklüğünden dolayı Kapalı Çarşı'da dua meydanının iki tane olduğu, birinin Zenneciler ve Feraceciler

sokaklarıyla Fesciler ve Yağlıkçılar caddelerinin kesiştiği kavşakta, diğerinin Sandal Bedesteni'nde bulunduğu, Mısır

Çarşısı'nda ise çarşıyı oluşturan iki sokağın birleştiği yerin dua meydanı olarak kullanıldığı bilinir. Hatta Mısır Çarşısı yakın tarihlerde restore edilirken, burada ahşap çıkma halindeki bir çeşit kürsü yeniden yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ara Altun, Mardin'de Türk Devri Mimarisi, İstanbul 1971, s. 121-122; a.mlf., "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi (bir deneme)", Kütahya, İstanbul 1981-82, s. 391-395, 667; a.mlf. – Tülay Reyhanlı, "Edirne/Havsa'da Sokollu (veya Kasım Paşa) Külliyesi", STY, VI (1976), s. 67-88; Çelik Gülersoy, Kapalı Çarşının Romanı, İstanbul 1979, s. 50; Mustafa Cezar, Tipik Yapılariyle Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, s. 182-185, 187-197; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 144-145, 148, 372-373; Yılmaz Önge, "Türk Çarşılarında Dua Kubbeleri", Önasya, VI/63, Ankara 1970, s. 6-7; Pakalın, I, 478; Osman Nuri Ergin, "Dua Meydanı", İst.A, IX, 4742.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

DUAFÂ ve METRÛKÎN

(الضعفاء والمتروكون)

Zayıf olan ve rivayetleri kabul edilmeyen râvilere dair kaleme alınmış eserlerin ortak adı.

Duafâ daîf (=zayıf) kelimesinin çoğulu olup adâlet* ve zabt* sıfatları yetkili âlimler tarafından tenkit edilen zayıf râviler için kullanılmaktadır. Bunların rivayetleri çeşitli seviyelerde bulunduğundan bazılarının zayıflığını gidermek mümkün olmakta, özellikle zabt yönünden çok zayıf olmayan ve kendinden daha güvenilir olanlara fazlaca muhalefet etmeyenlerin rivayetleri dikkate alınmaktadır. Metrûkîn ise ileri derecede zayıf olan ve rivayetleri delil olma niteliğini kaybeden kimselerdir. Bunların rivayetlerine de metrûk denmektedir. Metrûkînin belli başlı özellikleri rivayetlerinde büyük ölçüde yanılmaları, yaşayışlarında dinî emir ve yasaklara uymamaları, çok dalgın ve dikkatsiz olmaları ve yalancılıkla suçlanmalarıdır. Hadisi terkedilen râvilere metrûkü'l-hadîs de denilmektedir (ayrıca bk. METRÛK; ZAYIF).

Duafâ ve metrûkîne mahsus olmak üzere "ed-Duʿafâʾ" veya "ed-Duʿafâʾ ve'l-metrûkûn" vb. adlarla kaleme alınan eserlerin genel özelliği alfabetik olmaları ve her râvi hakkında ya sadece müellifin veya tanınmış hadis münekkitlerinin değerlendirmelerini ihtiva etmeleridir. Bu eserlerin bazılarında tenkit edilen râvinin rivayetlerine de yer verilmektedir.

Bu tür eserlerden günümüze kadar gelenlerin belli başlıları şunlardır: 1. Buhârî (ö. 256/870), ed-Duʿafâʾü's-sagır (Agra 1323). 418 râviyi ihtiva etmektedir. 2. Cûzcânî (ö. 259/873), Ahvâlü'r-ricâl. Kitâbü'd-Duʿafâʾ adıyla da anılan eserde 388 râvi hakkında kısa değerlendirmelere yer verilmiştir. Ahvâlü'r-ricâl Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1985). 3. Berzaî (ö. 292/905), ed-Duʿafâʾ ve'l-kezzâbûn ve'l-metrûkûn min ashâbi'l-hadîs. Müellifin çeşitli râviler hakkında Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim'e sorduğu soruların cevaplarından ibarettir (Köprülü Ktp., nr. 40/3). 4. Nesâî (ö. 303/915), ed-Duʿafâʾ ve'l-

metrûkûn (Agra 1323). Eserde 706 râvi birer kelime ile değerlendirilmiştir. 5. Ukaylî (ö. 322/934), ed-Duʿafâʾü'l-kebîr. Râviler hakkında tanınmış münekkitlerin görüşleri senedleriyle birlikte zikredilmekte ve çok defa tenkit edilen râvinin rivayetlerinden örnekler verilmektedir. 2101 râvinin yer aldığı dört ciltlik eser Abdülmu'tî Emîn Kal'acî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1404/1984). 6. İbn Hibbân (ö. 354/965), Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duʿafâʾi ve'l-metrûkîn. Üç ciltten ibaret olan eserin uzun mukaddimesinde sünneti koruyabilmek için zayıf ve metrûk râvileri bilmenin gereğiyle bu râvilerin belli başlı özellikleri hakkında bilgi verilmekte, daha sonra rivayetlerinden örnekler nakledilmektedir. Eser Mahmûd İbrâhim Zâyed tarafından neşredilmiştir (Halep 1396). 7. İbn Adî (ö. 365/976), el-Kâmil* fî duʿafâʾi'r-ricâl (Beyrut 1405/1985). Eserin otuz babdan meydana gelen uzun mukaddimesinde hadis rivayetinde titiz davranmanın gereği ve Hz. Peygamber'e yalan isnat etmenin çirkinliği gibi konular üzerinde durulmakta, rivayetlerinde yalancılığı ortaya çıkan kimselere "yalancı" demeyi câiz gören ashap, tâbiîn ve diğer tanınmış âlimlere geniş yer verilmektedir. Yedi cilt halinde yayımlanan eserde râviler hakkında münekkitlerin görüşleriyle birlikte onların rivayetlerinden örnekler de zikredilmektedir. 8. Dârekutnî (ö. 385/995), Kitâbü'd-Duʿafâʾ ve'l-metrûkîn. 632 râvi kısa notlarla tanıtılmıştır (nşr. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, Beyrut 1401/1980; nşr. Subhî el-Bedri es-Sâmerrâî, Beyrut 1406/1986). 9. İbn Şâhin (ö. 385/995), Târîhu esmâi'd-duʿafâʾ ve'l-kezzâbîn. Eserde 722 râvi hakkında çoğu tek kelimelik kısa değerlendirmeler yapılmaktadır. Kitap Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kâşgarî tarafından neşredilmiştir (baskı yeri yok, 1409/1989). 10. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), ed-Duʿafâʾ ve'l-metrûkûn. Eserde râviler hakkında tanınmış münekkitlerin kanaatleri zikredilmekte, râviyi tenkit edenlerin yanında güvenilir olduğunu söyleyenlerin bulunması halinde ise tenkit edenlerin görüşleri tercih edilmektedir. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî tarafından üç cilt halinde yayımlanan (Beyrut 1406/1986) eserde 4018 râvi tenkide tâbi tutulmuştur. 11. Zehebî'nin (ö. 748/1348) bu konuda üç eseri bulunmaktadır. a) Dîvânü'd-duʿafâʾ ve'l-metrûkîn. Zehebî bu eserinde bir yanlışlık sonucu zayıf sayılan râvilerle, rivayetleri sahih ve hasen olmakla beraber tenkide uğrayanları, rivayetlerinde çok yanılanları, hâfızalarının zayıf olması sebebiyle çok yanlışlık yapanları ve mevzû hadis rivayet ettikleri için ittifakla terkedilenleri ele almaktadır (nşr. Hammâd el-Ensârî, Mekke, ts.). Müellif daha sonra eserini Zeylü Dîvâni'd-duʿafâʾ

adıyla genişletmiştir (Ömer b. Fellâte, III, 428-429). b) el-Mugnî fi'd-duʿafâʾ. Hadis öğrencilerinin zayıf râvileri kolayca tanıyabilmesi için bu alanda daha önce yazılan eserleri gözden geçirerek konuya dair bilgileri özetlediğini söyleyen Zehebî'nin iki ciltten ibaret bu eseri 7854 râviyi ihtiva etmektedir (nşr. Nûreddin Itr, Halep 1971). c) Mîzânü'l-iʿtidâl* fî nakdi'r-ricâl. Güvenilir bile olsa

tenkide uğrayanlarla birlikte 11.053 zayıf ve metrûk râviyi ihtiva eden bu dört ciltlik eser İbn Adî'nin el-Kâmil'inin özetinden ibarettir (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire 1382/1963).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, Şerhu Nuhbeti'l-fiker (nşr. Muhammed Gıyâs es-Sabbâğ), Dımaşk, ts. (Mektebü'l-Gazzâlî), s. 82; Sehâvî, Fethu'l-mugīs, I, 96-101; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, s. 105; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 221, 467; Subhî es-Sâlih, ʿUlûmü'l-hadîs ve mustalahuh, Dımaşk 1963, s. 165, 206; Ömer b. Fellâte, el-Vazʿ fi'l-hadîs, Dımaşk 1401/1981, III, 383-444.

Ahmed Muhammed Nûr Seyf

DUÂGÛ

(دعاگو)

Osmanlı devlet teşkilâtında ve tarikat hiyerarşisinde bir unvan.

“Dua eden, duacı” anlamındaki bu terim Osmanlılar’da saray, merkez ve esnaf teşkilâtlarında dua ile ilgili görevleri yerine getirenler için kullanılan resmî bir unvan niteliği kazanmıştır. Bazı kayıtlarda duacı, duahan şeklinde de adlandırılan bu görevliler günlük mesainin başlaması sırasında, belirli merasim ve şenliklerde duruma ve zamana uygun dualar okurlardı. Ayrıca tekke ve zâviyelerde zikrin veya âyinin sonunda dua etme veya ettirme ile görevli kişiler hakkında da aynı tabirler kullanılmıştır. Duahanlık aynı zamanda tarikat hiyerarşisinde de bir üst makamı ifade etmektedir. Nitekim Mevlevîlik’te duacı (duâgû) dedelerinin diğer dedegân arasında önemli bir yeri olduğu gibi âyin esnasında da önemli vazifeleri vardı. Mevlevî gülbangi denilen dua bunlar tarafından yapılırdı.

Merasimle icra edilen dualar yanında zamanla devletin bekası için hayır temennisinde bulunanlara ücret karşılığı sembolik bir görev verilmesi şekli ortaya çıkmış ve bu amaçla ayrılan tahsisat “duâgûluk ciheti” olarak adlandırılmıştır. Cihet tevcihleriyle ilgili beratların sonundaki, “Devâm-ı devletim ed‘iyesine mülâzemet edeler” cümlesi bu sembolik görevi ifade etmektedir.

Osmanlılar’da duâgûluk görevinin en yaygın şekilde kullanıldığı alan vakıflardır. Vakıflarda sıkça rastlanan cihetlerden biri olan duâgûluğun ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. XV. yüzyıl ortalarına ait Fâtih vakfiyesinde ve 895 (1489-90) tarihli Fâtih Külliyesi muhasebe defterinde, ayrıca bundan bir asır sonrasına ait Süleymaniye vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi muhasebe defterinde dua ile ilgili herhangi bir görev bulunmamaktadır. Ancak İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri’nde (s. 49), 949 (1542) tarihli Şahbola Hatun vakfiyesinde çeşitli görevler arasında bir duahan cihetinin bulunması XVI. yüzyılda bu görev şeklinin bilindiğini, ancak nâdir olarak tahsis edildiğini göstermektedir.

Vakfiyelerde özellikle ilim ve tarikat mensuplarına ayrılan duâgûluk vazifeleri, onları maddî bakımdan desteklemek gibi bir anlayıştan kaynaklanmaktadır. Fakat zamanla bu uygulama yaygınlık kazanıp suistimale açık hale geldi. Özellikle XVI. yüzyılın sonlarından itibaren bu vazife tahsisatında büyük bir artış oldu; vakıflardan, mukataa ve gümrüklerden ayrılan duâgû tahsisleri büyük miktarlara ulaştı. Saray çevresinden himaye görenlere, saray veya devlet ricâliyle yakınlık kurmayı başaranlara duâgûluk görevleri tahsis edilmeye başlandı. Bu arada gazi ve mücahidlerin kılıç hakkı olup askeri teşvik için tahsis edilen gelir kaynakları da duâgûluk adı altında bazı tarikat mensupları ve din adamlarına verildi. Bu uygulama ilk defa III. Murad zamanında (1574-1595) yaygınlık kazandı. Sultan Murad, kerâmetine inandığı Şeyh Şücâ‘a ve diğer bazı şeyhlere vakıflardan, gümrük gelirlerinden ve mîrî mallarından çok büyük miktarlara ulaşan duâgûluk ücretleri tahsis etti. Bu uygulamayı ıslah için XVII. yüzyılın başlarından itibaren bazı çalışmalar yapıldı. Derviş Paşa (ö. 1606) sadâreti döneminde duâgû tahsislerinin bir kısmını keserek hazineye gelir kaydettiyse de eski uygulama devam etti. Nitekim stratejik bir konuma sahip olan Bozcaada’yı korumakla görevli askerlerin ücretleri ocaklık şeklinde o bölgedeki tuzlalardan temin edilmekteyken daha sonra bu gelirler tarikat erbabına duâgûluk olarak verilmiş, bu durum muhafızların dağılmasına yol açtığından adanın güvenliğini tehlikeye düşürmüştü. Aynı şekilde Kıbrıs adasında askere ait bazı timar ve zeâmetler de padişah emriyle tahrir defterindeki kayıtlarda değişiklik yapılarak Şeyh Sâlim’e tahsis edilmişti. Köprülü Mehmed Paşa sadârete gelince bu gibi tahsisatları azaltırken Şeyh Sâlim’in timar, gümrük ve vakıftan aldığı günlük 1000 akçelik duâgû ücretinin yarısını kesmiş, buna karşı çıkan Şeyh Sâlim’i de öldürtmüştü. II. Süleyman döneminde de (1687-1691) malî sıkıntı yüzünden hazineye yeni kaynaklar arandığı sırada duâgû ücretlerinden kısıntı yapılma yoluna gidilmiştir.

Duâgûluk tahsisatını alacaklarda aranan şartlar arasında dürüstlük ve iyi ahlâk başta geliyordu. Bu şartlara aykırı davrananların tahsisatı derhal kesilirdi (BA, MD, nr. 43, s. 121/221). Duâgû ücretleri Haremeyn muhasebesi, Anadolu muhasebesi gibi maliyenin değişik kalemleri tarafından karşılanmaktaydı. 1784 yılına ait Hazîne-i Âmire giderleri arasında “mütekāidîn, duâgûyân ve hüddâmân”a ödenen ücretlerin 815.505

kuruş tuttuğu, bunun hazinenin toplam giderleri içerisindeki nisbetinin % 4,38 olduğu dikkati çekmektedir.

Duâgûlukla ilgili problemler uzun müddet devam etmiş ve birçok yolsuzluk ortaya çıkmıştır. Zaman zaman çıkarılan fermanlarla bu meselelere çözüm getirilmek istenmiştir. XX. yüzyıl başlarında bu konuda birkaç kanun çıkarılmıştır. 24 Rebîülevvel 1329 (25 Mart 1911) tarihli "Duâgû fodulalarının sûret-i imhâsı" hakkındaki altı maddelik kanunda, şartlarına riayet edilen vakıfların dışındaki duâgû fodula*ları, bedelleri Evkaf Nezâreti tarafından ödenerek kaldırılmıştır. Geçim imkânlarından tamamen mahrum olan kör, yatalak, felçli ve kimsesiz kadınlara bedellerinin ödenmesi sürecek, ancak vefatları halinde kendileri gibi özürlü olmadıkça evlâtlarına ödeme yapılmayacaktı. Kaldırılan duâgû fodulalarına ödenecek olan 36.000 Osmanlı lirası 1326-1327 (1908-1909) yılları bütçesinden karşılanacaktı (Düstur, İkinci tertip, III, 254-255). 19 Rebîülâhir 1329 (19 Nisan 1911) tarihli diğer bir kanunda ise Evkaf Nezâreti'nce verilmekte olan duâgû vazifelerinin Rûmî 1327 (1911)

yılından itibaren kaldırılacağı, bunların bedelleri vakfiyelerde akçe olarak belirlendiğinden kaldırıldıkları tarihte her akçe için 20 kuruş bedel ödeneceği, ödenecek toplam duâgû bedeli olan 2.367.300 kuruşun borçlanma yoluyla sağlanacağı belirtilmekte, böylece bu uygulamaya son verilmektedir (a.g.e., III, 352). Osmanlı döneminde medrese talebeleri ve diğer ilimle uğraşanlara tahsis edilen duâgûluk ücretlerinin bugün bazı ilim ve kültür vakıflarından öğrencilere karşılıksız verilen burslara tekabül ettiği söylenebilir.

Daha çok halk arasında kullanılan duahan tabiri, özellikle ramazan aylarında cami ve konaklarda hatim duası yapan ve buna uygun bazı dua kalıplarını ezberlemiş olan kişileri ifade etmektedir. Bunlarla ilgili çeşitli fıkra ve latifeler folklor edebiyatına aksetmiştir.

Bir esnaf kuruluşu olan fütüvvet ve lonca teşkilâtında da duacılık önemli bir görev olarak kabul edilmiştir. Esnafın âlim ve salih kişilerinin arasından kendilerince seçilen duacı, esnafa ait çeşitli törenlerin sonunda dua yapmakla görevli olduğu gibi açık çarşıların belirli yerleriyle kapalı çarşıların dua kubbesi*nin altında, özellikle her sabah dükkânlar açılırken

dua etmekle de vazifeliydi. Alışveriş, bütün esnafın katıldığı bu duadan sonra başlardı. Günümüzde de hatim, mevlid vb. çeşitli dinî toplantıların sonunda duayı yapan kişiye duahan denilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Lugatı, II, 741; TSMA, E. nr. 7473/2; BA, MD, nr. 43, s. 121/221; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, II, 98-99; Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1330, III, 254-255, 352; Süleymaniye Vakfiyesi (nşr. K. Edib Kürkçüoğlu), Ankara 1962, s. 8-11; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 93; Halil Can, "Mevlevî Âyini", Hz. Mevlana ve Mevlevi Ayinleri, İstanbul 1969, s. 25; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 49; Hüseyin Hatemi, Medenî Hukuk Tüzel Kişileri, İstanbul 1979, I, 347-349; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi, İstanbul 1985, s. 90, 100; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 95; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 274 vd.; Takvîm-i Vekayi', nr. 789 (5 Rebîülâhir 1329), nr. 808 (16 Rebîülâhir 1329); Ömer Lutfi Barkan, "Fatih Camii ve İmareti Tesislerinin 1489-1490 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları", İFM, XXIII (1963), s. 311-312; 324-325; a.mlf., "Süleymaniye Camii ve İmareti Tesislerine Ait Bir Muhasebe Bilançosu 993-994 (1585-1586)", VD, IX (1971), s. 134-135; Pakalın, I, 478, 479; Bekir Kütükoğlu, "Süleyman II", İA, XI, 160.

Mehmet İpşirli

DUAHAN

(bk. DUÂGÛ).

DUBÂİ

(bk. DÜBEY).

DÛBEYT

(bk. RUBÂÎ).

DUBROVNİK

Hırvatistan Cumhuriyeti'nin Dalmaçya sahillerinde tarihî bir liman şehri.

1365'ten itibaren Osmanlı Devleti'nin himayesinde bulunan ve 1806'ya kadar aynı adı taşıyan küçük bir Slav cumhuriyetinin merkezi durumunda olan şehir, VIII. yüzyılda Avarlar'dan kaçan Mora'daki Epidauroslular tarafından kayalık bir ada üzerinde Raguza (Rangia, Rausia, Raguzi) adıyla kuruldu. Etrafı kalın surlarla çevrilen ada, sonraları karaya bağlandığından bir yarımadaya dönüştü. Raguza buraya yerleşen Slavlar'ın etkisiyle giderek Slavlaştı ve yeni bir ad aldı. Çevresindeki ormanlar sebebiyle Sırpça'da "ağaçlı" mânasına gelen "Dobrava"dan kaynaklanan Dobravnik veya Dubrovnik diye anılmaya başlandı. Bu ikinci ad bazı Osmanlı kaynaklarında Venedik ile ilişkili sanılarak Dobrovenedik biçiminde kaydedilmiştir. Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriyye'sinde burasını Dubrevunik, Dobrovnik şeklinde zikrettiği gibi şehre Raguza dendiğini de belirtir.

Dubrovnik uzun süre Bizans, Venedik, Macaristan gibi Adriyatik'te üstünlük kuran devletlerin hâkimiyeti altında kalmıştır. Şehir IX. yüzyılda Bizans'a bağlandı. Sicilya'ya hâkim olan Ağlebîler'e ait bir filo 867'de burasını kuşattı ve Dubrovnik on beş ay süren bu kuşatmadan Bizans donanmasının yardımı sayesinde kurtulabildi. X. yüzyıl sonlarında da Venedik'e bağlandı (998). 1204 paylaşmasında Venedik Bizans'ın Balkanlar'daki topraklarını ele geçirince Dubrovnik üzerindeki hâkimiyeti daha da artarak 1358'e kadar sürdü. Fakat şehir Venedik'in gölgesinde ve izinde ticarî bir devlet halini aldı. 1282'de düzenlenen anayasa ile aristokrat bir cumhuriyet oluşturuldu ve buna Saint Blaise unvanı verildi.

Dubrovnik, coğrafî konumu sayesinde sadece Adriyatik ticaretinde değil Asya-Avrupa ticaretinde de önemli bir merkez olma özelliği kazandı. Şehir, Levante ticaretinde hâkim güç olan Venedik'ten Akdeniz'e ve Karadeniz'e giden ticaret gemilerinin kolaylıkla uğradıkları güvenli bir liman olduğu gibi İpek yolunun İstanbul-Edirne-Sofya-Niş üzerinden Adriyatik'e ulaşan uzantısının hem son hem de başlangıç noktalarından biri sayılıyordu. Buradan kalkan kervanlar Taşlıca'dan kuzeye yönelerek Avrupa içlerine

kadar gidiyorlardı. Bu sebeple Dubrovnik, Asya ve Avrupa ürünlerinin taşındığı ve pazarlandığı önemli bir ticaret merkezi haline gelmişti. Şehir, özellikle Adriyatik sahillerinin ürünü olan tuzun ve çeşitli yörelerden getirilen kölelerin alınıp satıldığı bir pazar olarak tanınmaktadır. Gümüş ticaretiyle de yakından ilgilenen Raguzalılar Üsküp, Pirlepe, Prizren gibi Sırbistan'daki merkezlerden aldıkları gümüşten mâmul eşyaları doğuda pazarlıyorlardı. Venedik hâkimiyeti altındaki dönemde ticaretlerini canlı tutabilmek için yabancı malların ithali karşılığında cumhuriyete bir vergi vermeyi bile kabul etmişlerdi. Dubrovnik tüccarları Bizans İmparatorluğu topraklarına yayılıp Karadeniz'e çıktıkları gibi İskenderiye pazarına da girmişlerdi. Bu canlılık küçük cumhuriyetin küçümsenemeyecek bir ticaret filosuna sahip olmasına yol açtı. XVI. yüzyıl sonlarında 5000 kişinin çalıştığı 55.000 tonilatoluk bir ticaret filosu oluşan Dubrovnik'in ticaretten elde ettiği yıllık gelir 180-270.000 dukayı bulmuştu.

Dubrovnik Cumhuriyeti ile Osmanlılar arasındaki ilişkiler Edirne'nin alınmasından hemen sonra başladı. Çanakkale Boğazı'nın ve Balkanlar'dan İstanbul'a giden karayolunun Türkler'in eline geçmesi üzerine cumhuriyet I. Murad'a elçiler göndererek Osmanlı topraklarında ticaret izni verilmesini istemek zorunda kaldı. I. Murad da mûtat vergiler dışında yılda 500 altın duka ödenmesi şartıyla Dubrovnikliler'e ticaret serbestliği tanıyan bir ahidnâme verdi. Dubrovnik kaynaklarına göre 1365 tarihli olan bu ahidnâme ile Dubrovnik Osmanlılar'ın haraçgüzâr*ı oluyor ve dolayısıyla onun himayesi altına giriyordu. Söz konusu ahidnâme Yıldırım Bayezid'in cülûsunda (1390) yenilenmiş, Emîr Süleyman (1408) ve Çelebi Sultan Mehmed de (1414) aynı mahiyette ahidnâmeler vermişlerdi. II. Murad Dubrovnik beylerine gönderdiği

10 Temmuz 1430 tarihli fermanda, kendi ülkesinde ticaret yaptıkları halde "görüşüp tanışmak ve dostluk kurmak için" elçi göndermediklerini belirtip bazı şikâyetlerde bulunmuştu. Bunun üzerine Dubrovnik Cumhuriyeti Osmanlı Devleti'ne iki elçi gönderdi. II. Murad da 6 Aralık 1430 tarihli mektubunda gerekli vergileri ödemeleri şartıyla serbestçe alım satım yapabileceklerini bildirdi. Ticaret serbestliği dışında Dubrovnikliler'in tâbi olacakları kurallar ve kendilerine tanınan imtiyazlar Şubat 1442 tarihli fermanda daha ayrıntılı olarak belirtildi. Buna göre Dubrovnik tüccarları ancak mallarını sattıklarında Edirne, Filibe ve Kratovo'da % 2 gümrük

vereceklerdi. Borçlu kalan birinin yerine bir başkası rehin tutulmayacak, Osmanlı topraklarında ölen Dubrovnikliler'in mallarına ve servetlerine el konulmayacaktı. Cumhuriyet tebaası olanlar arasındaki anlaşmazlıklar kendilerince çözülecek, bir Dubrovnikli ile bir müslüman arasındaki anlaşmazlıklarda ise Osmanlı kadısına başvurulacaktı. Bu imtiyazlara karşılık cumhuriyetin 500 duka olan vergisi yükseltilerek 1000 altın filori değerinde gümüş bir kap olarak belirlendi.

Ancak Dubrovnik'in Varna Haçlıları'na katılıp iki kadırga göndermesi dostluk ilişkilerinin bozulmasına yol açtı. Türkler'e karşı olan bu ittifaktan cesaret alan cumhuriyet yöneticileri, haraçgüzârlıktan kurtulmak ve Avlonya, Yanya gibi Osmanlı toprağı olan limanları ele geçirmek hevesine kapıldılar. Fakat Haçlılar'ın Varna'da yenilmeleri Dubrovnik'i II. Murad'a elçi gönderip eski ahidnâmenin yenilenmesini dilemek zorunda bıraktı. 1445'te verilen ahidnâmede yıllık vergi yine 1000 filori olarak belirlendi; Fâtih Sultan Mehmed'in cülûsundan sonra 1452'de 1500 filoriye yükseltildi. Cumhuriyetin Arnavutluk beyi İskender'i desteklemesi bir ara ilişkileri bozmuşsa da Dubrovnik yöneticilerinin elçilerle 1500 filori gönderip bağışlanmalarını istemeleri üzerine talepleri kabul edilerek 7 Mart 1459'da verilen yeni bir ahidnâme ile gümrük resmi % 2, yıllık haraç 1500 filori olarak hükme bağlandı.

Fâtih Sultan Mehmed döneminde imparatorluk gücünün artmasına paralel olarak Dubrovnik vergisinin sürekli arttırıldığı ve gümrük resmiyle birleştirilip 12.500 filori altına çıkarıldığı dikkati çekmektedir. Fâtih'in 13 Nisan 1469 tarihli beratına göre Dubrovnik elçileri o yıl "hediye" (haraç) olarak 5000 filori getirmişlerdi. Fakat 1471'de bu vergi 9000 filoriye çıkarılmış ve 1472 yılı için de 10.000 filori ödenmesi istenmişti. 1478'de ise yıllık haraç gümrük resmiyle birleştirilip 12.500 filoriye yükseltildi. Ancak Fâtih Sultan Mehmed'in 28 Şubat 1478 tarihli fermanına göre Dubrovnikliler'den bundan böyle gümrük alınmayacak ve 1 Aralık 1477'den sonra alınan resimler geri verilecekti.

Dubrovnik vergisi uzun süre 12.500 filori olarak kaldı. Yavuz Sultan Selim'in verdiği Şubat 1513 tarihli ahidnâmede yıllık vergiye ilâve olarak Raguzalı tüccarların eskiden olduğu gibi gümrük ödemeleri şart koşuldu. Kanûnî Sultan Süleyman'ın cülûsunda, Dubrovnik'in eskiden Mısır'da elde

etmiş olduğu hakları tanıyan bir berat verildiği gibi Osmanlı topraklarında alınan gümrük de % 2,5'a indirilmişti. Fakat çok geçmeden bu oran % 5'e çıkarıldı. Cumhuriyetin gümrük resminin indirilmesi için yaptığı girişimler sonunda 1564'te Raguzalılar'ın İstanbul'a getirip sattıkları mallardan % 5, Bursa'da ve Edirne'de sattıklarından % 3, öteki yerlerde ise % 2 gümrük alınması kabul edildi. Anlaşmaya göre % 2 oranındaki resim iltizama verilecek ve Osmanlı hazinesine her altı ayda bir 50.000 akçe olarak ödenecekti.

Yıllık haraç genelde her yıl İstanbul'a gönderilen elçiler aracılığı ile hazineye teslim ediliyordu. Osmanlı başşehrine karadan giden elçilere Hersek sancak beylerince görevlendirilen bir çavuş eşlik ediyordu. Bazan da haraç oraya giden yetkili Osmanlı yöneticilerine veriliyordu. Malta seferi sırasında (1566) Dubrovnik'e uğrayan Piyâle Paşa cumhuriyetin o yılki vergisini tahsil etmişti.

Ticarî ilişkiler çerçevesinde Dubrovnikli tüccarlar Balkan yarımadasının ve Tuna boylarının önemli pazarlarına kadar uzanmışlar ve başta Üsküp olmak üzere bazı yerlerde de küçük koloniler oluşturmuşlardı. Bazı tüccarlar da İstanbul'a yerleşmişlerdi. Uğradıkları pazarlarda en çok Venedik, Floransa ve İngiliz kumaşları satıyorlar, buralardan daha ziyade bakır ile yapağı satın alıp götürüyorlardı. Öte yandan bazı Türk tüccarları da Raguza'da yerleşip işyerleri açmışlardı.

Bunun dışında Dubrovnik Cumhuriyeti Osmanlılar'a tâbi bir ileri karakol, bir gözetleme kulesi olarak Avrupa'da olup bitenleri, özellikle de Venedik veya Haçlı donanmalarının hareketlerini öğrenmek açısından bir haber alma kaynağı idi. Padişahlar Dubrovnik beylerine sık sık mektup yazarak "südde-i saâdete olan ubûdiyetleri" gereğince o tarafları gözetleyip öğrendikleri haberleri geciktirmeden bildirmelerini istiyorlardı. Ayrıca Osmanlı yöneticileri para, savaş malzemesi, gümüş ve altın kap ya da yetenekli hekim ve hekimliğe ilişkin kitaplar gönderilmesi için de Dubrovnik'e başvuruyorlardı. Fâtih Sultan Mehmed döneminde Sadrazam Mahmud Paşa 1463 Bosna seferinde Dubrovnik beylerinden acele olarak 9000 dinar ile ikişer kantar güherçile ve kükürt gönderilmesini istemişti. Yine Mahmud Paşa, Fâtih'in beğendiği bakır, gümüş ve altın kap için Dubrovnik'e sipariş vermiş, hekimbaşı Yâkub (Jacobo) için gönderilen üç tıp kitabının

alındığını belirterek yeni bir kitap daha istemişti.

Osmanlı yönetimi kendisine tâbi saydığı Dubrovnik'i bazan uyarmaktan da geri kalmıyordu. Katolik olan cumhuriyette yahudi aleyhtarı bir akım başlayıp yahudiler şehirden çıkarıldığında Kanûnî Sultan Süleyman Türk hoşgörüsünden kaynaklanan bir girişimle 1545'te Raguzalılar'dan karışıklığa son vermelerini istemişti.

Dubrovnik Cumhuriyeti'nin varlığını ve gücünü sürdürmesinde bir yandan Osmanlılar'a tâbi olması, öte yandan da papalığın koruması altında bulunması çok büyük rol oynuyordu. Ancak Akdeniz üzerinden yapılan Asya-Avrupa ticaretinin XVI. yüzyıldan başlayarak gerilemesi, cumhuriyette gelirlerin azalmasına ve refah seviyesinin düşmesine yol açtı. Karlofça Antlaşması ile (1699) Avusturya Dalmaçya'yı ele geçirince Dubrovnik, Osmanlılar'a tâbiiyet bağlarını gevşeterek Avusturya'yı gücendirmeyecek bir siyaset takip etmeye yöneldi. Fransız ihtilâl savaşlarında Napolyon Bonapart kumandasındaki ordunun Adriyatik'e yayılması ise cumhuriyetin sonu oldu. Campo Formio Antlaşması ile (1797) Dalmaçya kıyılarına yerleşen Fransızlar, 27 Mayıs 1806'da Dubrovnik'i zaptederek bu küçük devlete son verdiler. 1815 Viyana Kongresi'nde Avusturya topraklarına katılan şehir, I. Dünya Savaşı sonunda oluşturulan Yugoslavya'ya bırakıldı (1918). Yugoslavya Sosyalist Cumhuriyeti'nin Hırvatistan Özerk Bölgesi'nde bir il merkezi haline gelen Dubrovnik, 1991'de Yugoslavya'nın dağılması sırasında Sırplar'ın işgaline uğradı. Bugün Hırvatistan Cumhuriyeti sınırları içinde

kalan Dubrovnik ilinin nüfusu 71.419'dur (1991).

Tarihî önemi bulunan şehirde Rönesans devrinden kalma saraylar, barok üslûbunda katedral, kilise ve çeşme gibi ünlü mimari eserler bulunmaktadır. Şehir Yugoslavya'nın dağılması sırasında Sırp saldırılarından önemli ölçüde etkilendi ve pek çok tarihî eser tahrip edildi.

BİBLİYOGRAFYA

Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ali Haydar Alpagot – Fevzi Kurdoğlu), İstanbul 1935, s. 343-354; S. Razzi, La storia di Raugia, Lucca 1595; Luccari, Copioso ristretto degli annali di Rausa, Venedik 1605; Evliya Çelebi, Seyahatname, VI, 445-453; Appendini, Notizie sulle antichità storia e letteratture dei Ragusei, Ragusa 1802-1803; Iorjo Tadič, "Le port de Raguse et sa flotte au XVIe siècle", Le navire et l'économie maritime du Moyen Age au XVIIIe siècle, (1959); J. Luetic, O pomortsvup Dubrovačke Republike u XVIII stoljécu, Dubrovnik 1959; N. H. Biegman, The Turco-Ragusan Relationship, According to the Firmáns of Murad III (1575-1595) Extant in the State Archives of Dubrovnik, The Hague 1967; a.mlf., "Ragusan spying for the ottoman Empire. Some 16th century documents from the State Archive at Dubrovnik", TTK Belleten, XXVII/ 106 (1963), s. 237-249; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 222-223; III/1, s. 12; III/2, s. 114-115; IV/2, s. 116-120; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, I, 128, 340-342, 469; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 220, 290, 332, 391, 521; F. Braudel, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1989-90, I-II, bk. İndeks; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, İstanbul 1990, s. 205, 305-306; Safvet, "Raguza (Dubrovnik) Cumhurluğu", TOEM, III/17 (1331), s. 1061-1070; Ciro Truhelka, "Dubrovnik Arşivinde Türk-İslâv Vesikaları", İstanbul Enstitüsü Dergisi, I, İstanbul 1955, s. 39-65; Hazım Şabanoviç, "Dubrovnik Devlet Arşivindeki Türk Vesikaları" (trc. İsmail Eren), TTK Belleten, XXX/119 (1966), s. 391-437; Bosako Bojovicà, "Dubrovnik et les Ottomans (1430-1472) 20 actes de Murâd et de Mehmed II en médio-serbe", Turcica, XIX, Paris 1987, s. 119-173; a.mlf., "Dubrovnik (Raguse) et les Ottomans II Onze Actes de Mehmed II en Vieux-Serbe 1473-1476", a.e., XXIV, Paris 1992, s. 153-182.

Şerafettin Turan

DUDA, Herbert Wilhelm

(ö. 1900-1975)

Avusturyalı şarkiyatçı, Türk tarihi ve edebiyatı uzmanı.

18 Ocak 1900'de Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Tuna kıyısındaki Linz şehrinde dünyaya geldi. Orta öğrenimini, o yıllarda Germen kültürünün büyük merkezlerinden biri olan Prag'da yaptı. Liseyi bitirir bitirmez I. Dünya Savaşı sebebiyle Avusturya ordusunda görev aldı ve Türkiye'de bulundu; böylece ileride meslek hayatına hâkim olan Türk ve İslâm medeniyetiyle yakın temasa geçmiş oldu. Savaştan sonra 1919'da yüksek öğrenimine Prag'da Alman üniversitesi hüviyetiyle öğretim yapan Karls-Universität'te, Max Grünert'in yanında şarkiyat derslerine devam ederek başladı. Ardından Viyana Üniversitesi'nde Friedrich Edler von Kraelitz-Greifenhorst'un derslerine devam etti. Duda'nın Osmanlı devri Türk tarihiyle uğraşmasında, özellikle Osmanlı belgeleri üzerinde çalışan bu ilim adamının tesiri olduğuna ihtimal verilir. Yüksek öğreniminin son safhasını ise Almanya'nın Leipzig Üniversitesi'nde Richard Hartmann ile August Fischer'in yanında doktorasını vererek tamamladı (1925).

O dönemde Türk dilinin en kuvvetli uzmanlarından olan Jean Deny'nin yanında Paris'te bir müddet çalışan Duda, Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes'dan da diploma aldıktan sonra 1927'de İstanbul'a gitti. O yıllarda İstanbul'da çıkmakta olan Almanca Türkische Post gazetesinde görev aldı. Duda bu gazete için Türk basınını tarıyor ve tiyatro tenkitleri yazıyordu. Ayrıca İstanbul'da yaşadığı yıllarda Yûnus Emre ve Ahmed Hâşim hakkında iki de kitap yayımlamıştır (1929).

Duda 1932'de Leipzig Üniversitesi'nde doçentlik imtihanını verdikten sonra Almanya'da kaldı ve aynı öğretim kurumunda kadrosuz doçent olarak akademik kariyere girdi. 1936'da yine Almanya'nın Breslau Üniversitesi onu Türkoloji ve İslâm dilleri kadrosuz profesörlüğüne tayin etti. II. Dünya Savaşı yıllarında bir süre Bulgaristan'ın Sofya Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak çalıştıktan ve burada 1941-1944 yılları arasında Alman

Kültür Enstitüsü'nü yönettikten sonra 1944'te asıl memleketine, Viyana Üniversitesi'nin Türkoloji ve İslâm bilimleri kürsüsüne ordinaryüs profesör olarak davet edildi. Duda Bulgaristan'da bulunduğu sırada Balkan Türklüğü Araştırmaları adlı kitabının malzemesini toplamıştı. Viyana Üniversitesi'nde emekli olduğu 1970 yılına kadar çalıştı ve bu sırada gerek Türk tarih ve edebiyatı gerekse diğer İslâm ülkeleriyle ilgili eser ve makalelerini yayımladı. 1948'de geniş halk kitlesinin üniversite ile temasını sağlayan Österreichische Hochschulzeitung'u kurdu ve 1971'e kadar bu yayın organında başyazar olarak çalıştı.

Viyana Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde bir süre dekanlık yapan Duda, Viyana Bilimler Akademisi ile Türk Dil Kurumu'na muhabir üye seçilmiş ve kendisine Avusturya ilim ve sanat şeref madalyası verilmiştir. Emekli olduktan sonra sağlığı çok bozulan, bu arada görme hassası da iyice azalan Duda, uzun süren bir rahatsızlıktan sonra Pfaffetschlag kasabasındaki evinde 16 Şubat 1975'te öldü. Birçok ünlü ilim adamını yetiştiren ve arkasında çeşitli eserler bırakan Duda için Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes'in LVI. cildi altmışıncı yaş armağan kitabı olarak yayımlanmıştır (Wien 1960).

Eserleri. Türkçe'den cevirdiği Yakup Kadri'nin hikâyeleri (Novellen von Jaakub Kadri, Leipzig 1923) ve Yeni Muamele Vergisi Kanunu'nun Almanca tercümesi (Das neue türkische Umsatzsteuergesetz, İstanbul 1927) Duda'nın ilk çalışmaları arasında yer alır. Bunları Ahmed Hâşim'e dair bir yayını takip etmiştir ("Ahmed Haşim, ein Türkischer Dichter der Gegenwart", Welt des İslams, XI [Leipzig 1928], XII [1930/31]); bu çalışma ayrıca kitap halinde de çıkmıştır (Berlin 1929). Duda'nın bibliyografyasında, İstanbul'da 1929 yılında bastırılmış Yunus Emre adlı bir kitabından bahsedilmektedir. Ancak bu yayını herhangi bir kütüphane veya katalogda bulmak mümkün olmamıştır. Yalnız İstanbul Belediye Kütüphanesi Alfabetik Kataloğu'nda (III [İstanbul 1954], nr. 6955), 1929'da Ankara'da basılmış Yûnus Emre hakkında büyük bir kitaba rastlanmaktaysa da bunun yazarı belli değildir. Duda önceleri İstanbul'da çıkan Türkische Post gazetesinde

birçok kısa yazı yayımladı. Daha sonra Refik Halit (Karay), Falih Rıfkı (Atay) gibi Türk nesir yazarlarının eserlerinden Almanca'ya tercümeler

yaptı; bu arada “Kırk Vezir” masalları hakkında bir araştırması Almanya’da (Leipzig 1930), Karagöz oyunlarından Fasl-ı Ferhad da İstanbul’da basıldı (1931). Duda 1933 ve 1934 yıllarında daha çok İran edebiyatı ile uğraşmış ve bazı çalışmalarını yayımlamıştır. Ferhad ve Şîrîn hikâyesi hakkındaki kitabı ile (Ferhad und Schirin, Die literarische Geschichte eines Sagenstoffes, Prag-Paris-Leipzig 1933) Ubeyd-i Zâkânî’nin Mûş u Gürbe başlıklı hicvine dair tercümeli yayını (Katze und Maus, Salzburg 1947) Duda’nın İran edebiyatına duyduğu ilginin işaretleridir. Nitekim son yıllarında da İstanbul’da Esad Efendi kitapları arasında bulunan ve İran şairlerinin eserlerini ihtiva eden el yazmalarına dair uzunca bir makalesi çıkmıştır (“Die persischen Dichterhandschriften der Sammlung Es’ad Efendi zu İstanbul”, Isl., XXXIX [1964], s. 38-71). 1940-1943 yılları arasında Bulgar dili ve Bulgaristan’daki Türk hâkimiyetine dair birkaç araştırması basılmış olup 1949’da çıkan Balkantürkische Studien (Wien 1949) bunların en önemlisidir. Bulgaristan’da bulunduğu yıllarda, orada kalan Osmanlı belgelerine dair bir çalışmasını yayımladıktan sonra (Mitteilungen des Deutschen Wissenschaftlichen Institutes in Sofia, sy. 1, Leipzig 1943) Bulgaristan ve diğer Balkan ülkelerinde yaptığı araştırmalarını da 1949’da Viyana’da İlimler Akademisi yayınları arasında basılan bir ciltte toplamıştır. Bu kitabın içinde şu konular üzerine yaptığı araştırmalar ve belgeleri yer almaktadır: XVII. yüzyılda Üsküp, Şumnu’da Şerif Halil Paşa Camii ve Medresesi, Osmanlı devrinde Bulgaristan’da koyun vergisi, Şumnu’da Şerif Halil Paşa Camii kitâbesi, Şerif Halil Paşa vakfiyesi ve Sultan II. Mahmud’un Koprivsatica Müzesi’nde bulunan 14 Cemâziyelevvel 1240 (4 Ocak 1825) tarihli fermanı. Çalışmalarında Balkanlar’daki Osmanlı idaresinin ezici değil koruyucu olduğunu vurgulayan Duda, birçok Batılı tarihçinin aksine Türk hâkimiyetinin hıristiyan halkın varlık içinde gelişmesine hiçbir zaman engel olmadığını belirtir. Bâbıâli’nin hıristiyan tebaasının durumu üzerine kaleme aldığı “Zur Lage der christlichen Untertanen der Pforte” (WZKM, 51 [1948]) adlı makalesinde de aynı konu üzerinde özellikle durmuştur. Vom Kalifat zur Republik. Die Türkei in 19. und 20. Jahrhundert (Wien 1948) adını taşıyan kitabında Türk tarihinin son safhasını, sadece siyasî tarih olarak değil bu dönemde meydana gelen kültür ve edebiyattaki değişmelerle birlikte incelemiştir. Yeni Türk tarihi, dili ve edebiyatı ile uğraşırken özellikle Arap harflerinden Latin alfabesine geçilmesi konusu üzerinde durarak görüşlerini makaleler halinde yayımlamıştır (“Die neue Lateinschrift in der Türkei, I ve

II”, Orientalistisches Literatur-Zeitung, XXXII [Leipzig 1929], XXXIII [1930]). İyi bildiği Farsça sayesinde Selçuklu tarihine eğilmiş ve İbn Bîbî’nin, Anadolu Selçukluları tarihinin önde gelen kaynaklarından biri olan el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye fi’l-umûri’l-ʿAlâʾiyye adlı eserinin kendi devrinde yapılan muhtasarını (Tevârîh-i Âl-i Selcûk, Muhtasar-ı Selcûknâme) Almanca’ya tercüme ederek Danimarka’da yayımlamıştır (Die Seltschukengeschichte des Ibn Bībī, Kopenhagen 1959). Bu çalışmasında tercüme ile birlikte Farsça metni çok sayıdaki açıklama ve notlarla zenginleştirmiştir. 1963’te J. von Hammer-Purgstall’ın Osmanlı tarihinin (Geschichte des Osmanischen Reiches) Graz’da yapılan yeni tıpkıbasımına uzunca bir önsöz yazmış ve bir bibliyografya eklemiştir (s. IX-XX). Bu arada Danimarka devlet arşivinde bulunan Osmanlı fermanlarına dair bir yazısı da basılmıştır (“Die Osmanischen Staatsschreiben des Königlichen Reichsarchivs zu Kopenhagen”, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, LVIII, Wien 1950).

E. Saussey’in Prosateurs turcs contemporains (Paris 1935) adlı kitabının bir tahlil ve tenkidi olan “Zeitgenössiche türkische Prosa” başlıklı makalesi Orientalistische Literatur-Zeitung’da çıktı (XL, Leipzig 1937); bu makalenin ertesi yıl Türkçe çevirisi yayımlanmıştır (“Asırdaş Türk Nesri”, Ülkü, XI/59 [1938], s. 462-467). Duda’nın bir yazısı da Ankara’da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde 28 Kasım 1956’da verdiği bir konferansın metni olup o sıralarda çıkmak üzere olan İbn Bîbî’nin Selçuklu tarihiyle ilgilidir (“İbn Bîbî’nin Selçuk Tarihi”, Şarkiyat Mecmuası, II, İstanbul 1958, s. 110). Duda’nın Vom Kalifat zur Republik adlı kitabı Abdurrahman Güzel tarafından Türkçe’ye çevrilerek Hilâfetten Cumhuriyete Geçiş adıyla basılmıştır (Ankara 1989).

BİBLİYOGRAFYA

H. W. Duda, Meine Schriften 1919-1969, Wien 1970; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 290; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşrikın, Beyrut 1984, s. 168-169; H. Jansky, “Herbert W. Duda ein

Sechziger”, WZKM, sy. 56 (1960), s. III-VIII; E. Mais, “Herbert W. Duda Verzeichnis Seiner Schriften”, a.e., sy. 56 (1960), s. XIII-XVI; “Herbert W. Duda”, a.e., sy. 67 (1975), s. VII-VIII; Gy. Káldy Nagy, “In Memoriam Herbert W. Duda 1900-1975, Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung, XXX/1, Budapest 1976, s. 133-135; Abdurrahman Güzel, “Ord.Prof.Dr. Herbert W. Duda”, TKA, XV/1-2 (1976), s. 227-252; a.mlf., “Avusturyalı Türkolog Herbert W. Duda’nın Türk Dili Hakkındaki Görüşleri”, TK, XX/227 (1982), s. 278-284; W. Heinz, “Herbert Wilhelm Duda (1900-1975)”, ZDMG, 128 (1978), s. 1-4.

Semavi Eyice

DUGAT, Gustave

(ö. 1824-1894)

Fransız şarkiyatçısı.

Fransa'nın güneydoğusunda Vaucluse bölgesinde yer alan Orange şehrinde doğdu. Paris'teki Ecole des Langues Orientales Vivantes'tan mezun olduktan sonra, hocaları Reinaud ve De Perceval gibi, özellikle Fransız işgali altındaki Kuzey Afrika ülkelerinin tarih, edebiyat ve coğrafya konularında çalıştı. 1872 yılında Ecole des Langues Orientales Vivantes'ın öğretim kadrosuna dahil olarak Arapça ile İslâm tarihi ve coğrafyası derslerini okuttu. Gençlik yıllarından itibaren Journal Asiatique'te çeşitli makaleleri yayımlanan, aynı zamanda Société Asiatique'in de üyesi olan Dugat Barjols'da öldü.

Eserleri. 1. Grammaire française à l'usage des Arabes de l'Algérie, de Tunis, du Maroc, de l'Egypte et de la Syrie (Paris 1854, Fâris eş-Şidyâk ile birlikte). Fransa'nın Kuzey Afrika ülkelerini istilâ etmesinden önce ileride yapılacak şarkiyat çalışmalarına yardımcı olmak amacıyla hazırlanmış bir eserdir. 2. Histoire des orientalistes de l'Europe du XII au XIX siècle (Paris 1868-1870). 3. Cours complémantaire de géographie, histoire et legislation des états musulmans (Leiden 1873). 4. Histoire des philosophes et des théologiens musulmans de 632 à 1258 (Paris 1878; Amsterdam 1973). 5. "Etudes sur le traité de médecine d'Abou Djafar Ah'mad intitulé Zâd almüsâfir" (JA, 5. seri, I, 1853, s. 289-353). İbnü'l-Cezzâr'ın Zâdü'l-müsâfir ve kutü'l-hâzır adlı risâlesinin tahkikli neşridir. 6. Analectes sur l'histoire et la

littérature des Arabes d'Espagne (Leiden 1855-1861). Makkarî'nin Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb adlı eserinin ilk iki cildinin R. Dozy, L. Krehl ve W. Wright ile birlikte yapılmış neşridir. Baş tarafında şarkiyat araştırmalarından bahseden önemli bir mukaddimenin yer aldığı bu çalışmada birçok ünlü isim unutulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1964, I, 204; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 120; Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşrikīn, s. 167; Edward W. Said, Orientalism, New York 1979, s. 152, 331, 339; "el-Munazzamâtü'l-ʿArabiyye li't-terbiye", Menâhicü'l-müsteşrikīn, Riyad 1405/1985; W. H. Behn, Index Islamicus (1665-1905), Millersville 1989, s. 2, 28, 57, 96, 113, 691, 697, 720, 722, 725, 731, 737, 801; TA, XIV, 103; E. Lévi-Provençal, "Makkarî", İA, VII, 205.

İbrahim Harekât

DUHÂ NAMAZI

(bk. KUŞLUK NAMAZI).

DUHÂ SÛRESİ

(سورة الضحى)

Kur'ân-ı Kerîm'in doksan üçüncü sûresi.

Mekke devrinde nâzil olmuştur, on bir âyettir. Fâsıla*sı (ا، ث، ر) harfleridir. Adını birinci âyetteki “kuşluk vakti” anlamına gelen duhâ kelimesinden alır. Kuşluk vaktine yeminle başlayan sûreye Ve'd-Duhâ sûresi de denilir. Vahyin bir müddet kesilmesi sebebiyle Mekke müşrikleri arasında çıkan, “Rabbi Muhammed'i terketti, ona küstü” şeklindeki dedikodulardan Hz. Peygamber'in duyduğu üzüntü üzerine nâzil olmuştur (sûrenin nüzûl sebebiyle ilgili rivayetler için bk. Buhârî, “Tefsîr”, 93, “Teheccüd”, 4, “Fezâ᾿ilü'l-Kur᾿ân”, 1; Müslim, “Cihâd”, 114-115; Tirmizî, “Tefsîr”, 82; Hâkim, II, 526-527). Vahyin kesilme süresiyle ilgili olarak iki üç günden kırk güne kadar varan çeşitli rivayetler mevcuttur.

Duhâ sûresi, İslâm güneşinin yükselişini sembolize eden kuşluk vaktiyle küfür ve şirk döneminin, bitmeye yüz tutmuş karanlık bir geceyi andıran haline yeminle başlar. Allah'ın Hz. Peygamber'i terketmediği ve kendisine darılmadığı bildirilir. Hz. Peygamber'i yakın bir gelecekte büyük başarıların beklediği, peygamberlik görevinin sonunun başlangıcından daha hayırlı olacağı müjdelenir. Aslında Hz. Peygamber annesiz babasız büyüyen bir yetimken rabbi kendisini koruyup kollamış ve ona peygamberlik vermiştir. Artık rabbin desteğinden uzak kalması ve terkedilmiş bir duruma düşmesi söz konusu değildir.

Sûrenin ikinci yarısındaki âyetler ilk nazarda bir başa kakma üslûbu taşır gibiyse de dikkatle incelendiğinde böyle olmadığı görülür. Daha önce verilen nimetlerden söz edilmesi başa kakma değil peygamberlikten sonra verilecek nimetlerin daha öncekilerle kıyaslanamayacak kadar büyük olduğunu anlatmak içindir. Nübüvvetten önce resulünü kimseye muhtaç etmeyen Allah nübüvvetten sonra mı yüz üstü bırakacaktır. Artık bir peygamberden beklenen görevleri yerine getirmesi, yetime, kimsesize sahip çıkması, ihtiyacı olanları eli boş çevirmemesi gerektiği belirtilir. Sûre,

rabbin nimetlerini dile getirmeyi emreden bir âyetle son bulur. Bundan da en büyük nimet olan İslâm dininin tebliğ ve tâlim edilmesi istendiği sonucu çıkarılmalıdır. Bu özellikleri ve muhtevasıyla sûre yalnız Hz. Peygamber için değil her zaman ve her yerde bütün müslümanlar için büyük bir mânevî güç ve moral kaynağıdır.

Duhâ sûresinin bir önceki Leyl sûresiyle anlam ilişkisi vardır. Leyl sûresi, iyilerin ileride hoşnut ve razı olacaklarını müjdeleyen âyetle son bulurken bu sûrede, “Rabbin sana verecek, sen de razı olacaksın” meâlindeki âyetle bu müjdeye açıklık getirilmiş olur. Bundan sonraki İnşirâh sûresi ise hem üslûp hem de anlam bakımından Duhâ sûresinin devamı gibidir. Çünkü bu sûrede Peygamber’in göğsünün genişletildiği, sırtındaki ağır yükün kaldırıldığı ve namının yüceltildiği bildirilir. Duhâ sûresinin başında yer alan, “Rabbin seni terketmedi, senden yüz çevirmedi” meâlindeki âyete karşılık İnşirâh sûresi, “Öyleyse sen de sadece rabbine yönel” âyetiyle son bulur.

Duhâ sûresini okumanın faziletine dair Sa‘lebî ve Vâhidî gibi müfessirlerce Übey b. Kâ‘b’dan nakledilen ve daha sonraki bazı tefsir kitaplarında da yer alan, “Kim Duhâ sûresini okursa Allah onu Muhammed’in şefaatine lâyık gördüğü kulları arasına alacak, ona ayrıca yetim ve dilencilerin sayısının on katı sevap yazacaktır” meâlindeki hadisin mevzû olduğu kabul edilmiştir (Zerkeşî, I, 432; Duhâ sûresinin ve daha sonraki sûrelerin sonunda tekbir getirilmesiyle ilgili rivayet için bk. BEZZÎ; TEKBÎR).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “dhv” md.; Müsned, IV, 312-313; Buhârî, “Tefsîr”, 93, “Teheccüd”, 4, “Fezâilü’l-Kurân”, 1; Müslim, “Cihâd”, 114-115; Tirmizî, “Tefsîr”, 82; Taberî, Câmiu’l-beyân (Bulak), XXX, 229-234; Hâkim, el-Müstedrek, II, 526-527; Kādî İyâz, eş-Şifâ˒, I, 46-49; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, İstanbul 1307, VIII, 594-607; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kur˒ân, VIII, 446-450; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; Tecrid Tercemesi, IX, 34-38; Aynî, ˓Umdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, XVI, 162-165; Âlûsî,

Rûhu'l-meʿânî, XXX, 153-165; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5883-5909; Zuhûr Ahmed Azhar, "Duhâ", UDMİ, XII, 301-302.

Emin Işık

DUHÂN

(الدخان)

İslâmî literatüre göre kıyametin büyük alâmetlerinden biri.

Arapça'da "tütmek, dumanı çıkmak" mânasındaki dahn kökünden isim olan duhân "duman" anlamına gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de iki âyette yer alan kelime (Fussılet 41/11 ; ed-Duhân 44/10) kırk dördüncü sûrenin de adını teşkil eder (bk. DUHÂN SÛRESİ). Duhân Kur'an'da geçtiği her iki âyette de "duman" anlamında kullanılmıştır.

Çağdaş mukayeseli dinler tarihi araştırmalarının bir kısmında, İslâm literatürüne göre kıyametin büyük alâmetlerinden biri olarak kabul edilen duhânın terminolojide kazanmış olduğu bu eskatolojik mânaya benzer anlam ifade eden pasajlara Kitâb-ı Mukaddes'te de rastlanıldığı (meselâ bk. Matta, 24/30) kaydedilir (Masson, s. 692). Kur'an'da kıyametin yaklaştığını haber veren âyetlerle bu dehşetli olayın alâmetlerine genel olarak işaret eden beyanların yer alması, müslümanlar arasında yakın bir gelecekte kıyamet alâmetlerinin zuhur edeceği

inancını doğurmuş, konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivayetler de bu inancı pekiştirmiştir. Kelâm kaynaklarında kıyamet alâmetleri sayılırken bazı âyet ve hadislere dayanılarak duhâna da yer verilmiş, bu husus kıyamete çok yakın bir zamanda gerçekleşecek olağan üstü olaylar arasında sayılmıştır. Ancak Ehl-i sünnet'in, sem'iyyât* alanına giren konularda bağlayıcı yorum ve tahminlerden kaçınma esası bu hususta da benimsenmiş ve duhânın, zuhuruna inanılması gereken bir kıyamet alâmeti olduğu belirtilmekle yetinilmiştir.

Duhân kelimesinin, hem özel adını hem de nüzûl sebebini oluşturduğu sûrede yer aldığı âyetten önceki âyetlerde Allah'ın birliği ve O'nun kâinata hâkim olduğu üzerinde durulur. Daha sonra Allah'ın, rahmetinin bir eseri olarak insanlığı doğru yola iletmek üzere peygamberler gönderdiği bildirilir. Bütün bu uyarılara rağmen zamanlarını boşa geçirip oyalanmaktan başka

bir şey yapmayan inkârcıları elem verici azap niteliğinde bir dumanın (duhân) saracağı, bu elîm azabın kaldırılması halinde iman edeceklerine dair söz verecekleri ifade edilir. Âyetlerin devamında ise onların bu sözlerinde durmayacakları şu sözlerle haber verilir: “Biz azabı geçici bir zaman için kaldıracağız, fakat siz yine eski halinize döneceksiniz. Onları müthiş bir yakalayışla (batşe-i kübrâ) yakalayacağımız gün öcümüzü mutlaka alırız” (ed-Duhân 44/15-16).

İslâm âlimlerinin, bu âyetlerde geçen duhân ve batşe-i kübrânın mahiyeti ve gerçekleşme zamanı konusunda ileri sürdükleri görüşleri iki grupta ele almak mümkündür: a) Abdullah b. Mes‘ûd’a nisbet edilen ve çoğunluğun benimsediği telakkiye göre Mekke müşriklerinin ve özellikle Kureyş’in İslâm’a karşı direnişinde ısrarlı olduğunu ve müslümanlara yönelik eziyetlerini arttırdığını gören Resûlullah, onların Hz. Yûsuf dönemindekine benzer bir kıtlıkla cezalandırılması için Allah’a dua etmiş, duasının kabul edilmesi sonucunda Mekke halkı büyük bir kıtlığa uğramıştır. Bu kıtlık sırasında leş ve kemik yemek zorunda kalan ve açlıktan gözlerinde fer kalmayan Mekkeli müşrikler etraflarını duman kaplamış gibi görüyorlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber’e başvurarak bu felâketin kaldırılması için rabbine dua etmesini istemişler, kıtlık sona erdiği takdirde iman edeceklerine dair kendisine söz vermişlerdi. Fakat Resûlullah’ın duası üzerine sıkıntıları biraz hafifleyince direniş ve eziyetlerini daha da arttırmışlardı. Abdullah b. Mes‘ûd’a göre söz konusu âyetteki duhân, Mekke döneminde gerçekleşen bu kıtlığa ve bunun sonucunda etrafı duman kaplamış gibi görme olayına, onu takip eden âyetlerde yer alan batşe-i kübrâ ise müşriklerin Bedir Gazvesi’nde uğrayacakları yenilgiye işaret etmektedir (ayrıca bk. BATŞE-i KÜBRÂ). Duhân âyetinin kıyamet alâmetlerinden birini teşkil eden duhâna delalet etmediği şeklindeki kanaat, bu âyetin devamında yer alan, “Rabbimiz, azabı üzerimizden kaldır!” (ed-Duhân 44/12) meâlindeki âyetle bu isteğin cevabı olan, “Azabı üzerinizden biraz kaldıracağız” (ed-Duhân 44/15) âyetiyle de desteklenmektedir. İlk dönem müfessirlerinden Taberî, söz konusu âyetin yukarıda temas edilen üslûp ve muhtevasının İbn Mes‘ûd’un görüş ve yorumunu güçlendirdiğini vurgulamakta, bu sebeple de onun görüşünün tercih edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Son dönem âlimlerinden Şevkânî de eşrât-ı sâat* rivayetlerine dayanarak kıyamet alâmetlerinden sayılan bir başka duhân olayının kıyamete yakın bir zamanda gerçekleşebileceğini belirtmekte ve

yukarıdaki âyette geçen duhân ve batşe-i kübrâ tabirlerinin o dönemde Kureyş'in başına gelen kıtlık ve Bedir yenilgisi olarak anlaşılmasının daha doğru olacağını söylemektedir. b) Aralarında İbn Kesîr'in de bulunduğu diğer bir grup müfessir ise söz konusu âyette geçen duhânın, kıyametin yaklaştığı sırada ortaya çıkacak duman olduğu görüşünü benimsemektedir. Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas ve Zeyd b. Ali'ye izâfe edilen bir görüş de bu yorumu desteklemektedir. Bu hususla ilgili rivayetlere göre, kıyamete yakın bir zamanda gökten inecek olan bu duman bütün dünyayı (doğu ve batının arasını) kırk gün kırk gece süreyle (Ye'cûc ve Me'cûc'ün helâkiyle ilgili rivayetlerde üç gün) kaplayacak, yeryüzü âdeta bacasız bir fırın, içinde ateş yanmış bir oda gibi ısınacaktır. Müminler bu dumandan -hafif nezleye tutulmuş gibi- çok az etkilenecek, kâfir ve münafıklar ise şiddetle sarsılacak, âdeta sarhoşa döneceklerdir.

Kur'an'da duhân kelimesinin geçtiği diğer âyette (Fussılet 41/11), Allah'ın duman (buhar, gaz) bulutu halinde bulunan göğe teveccüh ve tecelli ettiğine işaret edilmekte, ardından da ona ve arza, "İkiniz de ister istemez gelin" diye emrolunduğu ifade edilmektedir. İlmî tefsir metodunu uygulayan bazı yeni müfessirlerle mutasavvıflar bu âyette yer alan "tav'an ev kerhen" (ister istemez) kelimelerini, yerküre ile onun en yakın seması arasındaki uyum zorluğunun bir işareti olarak kabul etmektedir (ayrıca bk. DÂVÛD-i KAYSERÎ). Günümüz jeofizik ve uzay araştırmaları da böyle bir intibak zorluğuna işaret etmekte, hayatın devamının ancak yerküre ile uyum halindeki bir atmosferle mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Bu konuda dünya atmosferinin oluşumu örnek alınacak olursa arz ve sema uyumunun, öncelikle atmosferdeki gaz atom ve moleküllerinin kaçış hareketleriyle arzın çekim gücünün dengede bulunması gibi çok ince bir muvazeneye bağlı olduğu görülür. Atmosferin teşekkülüne ait tahakkuku çok zor bu jeofizik şartların gerçekleşmesi ise ancak atmosfer mekânının ısısı ile arz câzibesinin dengesi ve uzaydaki çeşitli ışın enerjilerinin bu muvazeneyi bozmaması gibi bazı hassas dengelerin sağlanıp devam ettirilmesine bağlıdır. Duhânla ilgili olan rivayetler, genellikle insanın hayatını sürdürebilmesine en uygun ortama sahip bulunan dünyanın bu dengelerinin bozulmasını yansıtmaktadır. Birçok âyetin de kıyametin kopuşunu büyük bir kozmik değişim olarak tasvir ettiği bilinmektedir (meselâ bk. İbrâhim 14/48; Tâhâ 20/105-107; et-Tekvîr 81/ 1-3; el-İnfitâr 82/1-3; el-Karia 101/1-5). Bu kozmik değişimin alâmetlerinden birini teşkil eden duhânın

dünyanın söz konusu hassas dengeleriyle çok yakından ilgili olan bu anlamı, yeryüzünde ve atmosferde meydana gelecek ve insan hayatını olumsuz yönde etkileyecek olan ozon tabakasının delinmesi, atmosferin sera etkisinin azalması, çevre ve hava kirliliği, nükleer savaş ve santrallerden kaynaklanan radyoaktif kirlenmeler gibi jeolojik ve ekolojik dengeyi bozacak değişimlerle, geniş çapta salgın haline gelen kötü alışkanlıkların doğurduğu bütün olumsuz sonuçlara, bunlar karşısında alınacak tedbirlere müslümanların ilgisiz kalmamaları konusunda önemli bir uyarı anlamı da taşıdığı düşünülebilir. Bazı yeni yorumlarda söz konusu âyette geçen duhân lafzı, gelecekte vuku bulacak bazı ilmî keşifleri gösteren, insanlığı yok edecek çeşitli nükleer silâhlarla bunların olumsuz etkilerinin bir işareti olarak kabul edilmektedir (meselâ bk. Ateş, VIII, 306).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “dhn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “dhn” md.; Mustafavî, et-Tahkīk, “dhn” md., III, 176-178; Müsned, IV, 6, 7; Buhârî, “İstiskā”, 2, “Tefsîr”, 12/4, 30/1, 44/ 5-6; Müslim, “Sıfâtü’l-münâfıkīn”, 39, 40, “Fiten”, 39, 40; İbn Mâce, “Fiten”, 25, 28; Tirmizî, “Tefsîr”, 46, “Fiten”, 21; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXV, 111-115; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XXVII, 241-244; Nevevî, Şerhu Müslim, XVII, 140-142; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kurʾân, VII, 232-236; a.mlf., en-Nihâye (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1408/1988, I, 223-226; Teftâzânî, Şerhu’l-ʿAkāʾid, s. 193-194; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, VII, 29; Tecrid Tercemesi, III, 271-281; XI, 144-148, 177-179; Berzencî, el-İşâʿa li-eşrâti’s-sâʿa, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 155, 177-178; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmî), II, 128-131; Şevkânî, Fethu’l-kadîr, Kahire 1349-51, IV, 556-557; Abdüllatif el-Harpûtî, Tenkīhu’l-kelâm, İstanbul 1330, s. 358-359; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4190-4193, 4297-4299; D. Masson, Monothéisme coranique et monothéisme biblique, Paris 1976, s. 692; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrailiyyât, Ankara 1979, s. 309-310; Halûk Nurbaki, Radyasyon ve Miniklerin Evreni, İstanbul 1987, tür.yer.; a.mlf., Kur’ân-ı Kerîm’den

Ayetler ve İlmi Gerçekler, Ankara 1988, s. 12-18; Süleyman Ateş, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri, İstanbul 1988-91, VIII, 303-306; Zeki Sarıtoprak, İslâm'a ve Diğer Dinlere Göre Deccal, İstanbul 1992, s. 98; Bekir Topaloğlu, "Batşe-i Kübrâ", DİA, V, 203-204.

Metin Yurdagür

DUHÂN SÛRESİ

(سورة الدخان)

Kur'ân-ı Kerîm'in kırk dördüncü sûresi.

Mekke devrinin sonlarında muhtemelen Zuhruf sûresinin ardından ve Câsiye sûresinden önce nâzil olmuştur. Mushafta "hâ-mîm" ile başlayan yedi sûrenin beşincisidir. Âyetleri Kûfe sayımına göre elli dokuz, Hicaz sayımına göre altmıştır. Bu fark, baştaki "hâ-mîm" rumuzunun müstakil âyet sayılıp sayılmamasıyla ilgili görüş ayrılığından doğmaktadır. Fâsıla*sı (م، ن) harfleridir. Sûre, ismini onuncu âyette geçen ve "duman" anlamına gelen duhân kelimesinden almaktadır. Aynı zamanda sûrenin nüzûl sebebi olan duhânın, söz konusu âyette gökyüzünden gelip insanların üzerine bir azap olarak çökeceği bildirilmiştir (bk. DUHÂN). Hz. Peygamber'den kıyamet alâmetleriyle ilgili olarak rivayet edilen bir hadiste geçen duman ise (bk. Müsned, IV, 6, 7; Müslim, "Fiten", 39, 40; İbn Mâce, "Fiten", 25, 28; Tirmizî, "Fiten", 21) kıyamet öncesinde meydana gelecektir. Buna göre gökten inecek olan bir duman bütün yeryüzünü kaplayacak, her taraf bacasız fırın gibi ısınacaktır. Bu sûredeki duhân ile kıyamet alâmetlerinden olan duhânın aynı olduğunu söyleyenler olmuşsa da bunların birbirinden farklı olduğunu ileri sürenler çoğunluktadır. Zira biri zuhur etmiş ve geçmiştir, diğeri ise zuhur edecektir (bk. Tecrid Tercemesi, III, 279-280).

Duhân sûresinin konusunu, kitaba ve peygambere inanmanın gereği ve önemi, inanmayanların dünya hayatında uğrayacakları sıkıntılarla âhirette çekecekleri azap, iman edip kötülüklerden sakınanların ise ebedî mutluluğa erecekleri hususu teşkil eder. Sûre, dinde kitabın ve vahyin önemini vurgulamak amacıyla kitaba yeminle başlar. İlk âyetler, Kur'ân-ı Kerîm'in her hikmetli işin hükme bağlandığı mübarek bir gecede indirildiğini açıklar; her şeyin ve herkesin rabbi olan Allah'ın böyle apaçık âyetlerle dolu bir kitap göndermesinin ilâhî bir rahmet olduğunu belirtir (âyet 1-8). Daha sonraki âyetler, Mekke müşriklerinin söz anlamaz, ibret almaz ve uslanmaz tutumlarının kötü âkıbetini açıklamak üzere Firavun ile kavminin durumunu ibret verici tarihî bir olay olarak anlatır. Vaktiyle İsrâiloğulları, Allah

tarafından gönderilen peygamber sayesinde Firavun’un zulmünden kurtulmuştu. Onlar denizi yarıp geçmişler, fakat gerçeğe karşı direnen Firavun ile adamları boğularak helâk olmuşlardı. Geride bıraktıkları birçok dünya nimeti başka kavimlere intikal etmiş, kendileri ise yaratana ve yaratılmışlara karşı işledikleri suçların kötü sonuçlarıyla başbaşa kalmışlardı. “Ne gök ağladı onlara ne yer, ne de cezaları ertelendi” (44/29). Mekke müşrikleri Mısır firavunlarından, Yemen’deki Tübba‘ hânedanından ve onlardan önceki diğer kavimlerden daha güçlü değildir. Günahkâr olan bütün o kavimler helâk edildiğine göre Mekke müşriklerinin helâki de mümkündür. Ayrıca burada öldükten sonra dirilmeyi ve âhirette hesap vermeyi inkâr edenlerin cehennemdeki azaplarının dünya hayatında çektikleri sıkıntılardan kat kat ağır olacağı haber verilir. Bu âyetlerin (9-50) ardından kötülükten sakınan müminlere verilecek cennetlerin güzellikleri anlatılır. Bu büyük kurtuluşun inananlara Allah’ın bir nimeti olduğu bildirilir (âyet 51-57).

Sûre, “Biz bu kitabı düşünüp ibret almaları için senin dilinle indirip kolaylaştırdık. Artık sonucu bekle, onlar da bek lemektedirler” meâlindeki uyarı âyetleriyle sona erer (58-59). Sûrenin baş taraftaki âyetlere atıfta bulunarak bu şekilde sona ermesi, hem konunun başıyla sonu arasındaki bağlantıyı sağlamak, hem de inanmayanların dünya ve âhirette karşılaşacakları güçlüklere dair yapılan uyarıyı pekiştirmek amacını güder. Nitekim Duhân sûresinden sonra gelen Câsiye sûresi, onların başlarına gelecek felâketleri daha ayrıntılı bir şekilde ele alır.

Duhân sûresinin faziletine dair, “Kim geceleyin Duhân sûresini okursa sabaha kadar yetmiş bin melek kendisi için istiğfarda bulunur”; “Kim cuma gecesi Duhân sûresini okursa günahları bağışlanır” (Tirmizî, “Fezâilü’l-Kurân”, 8) meâlinde iki hadis rivayet edilmişse de bunların ve özellikle ikinci hadisin ileri derecede zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Tirmizî hadisleri zikrettikten sonra her ikisi için de garîb* değerlendirmesini yapmış, senedlerinin illetlerine dikkat çekmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “dhn” md.; Müsned, IV, 6, 7; Buhârî, “İstiskā”, 2, “Tefsîr”, 12/4, 30/1, 44/1, 2, 3, 4; Müslim, “Sıfâtü’l-münâfikīn”, 39, 40, “Fiten”, 39, 40; İbn Mâce, “Fiten”, 25, 28; Tirmizî, “Fiten”, 21, “Tefsîr”, 46, “Fezâʾilü’l-Kurʾân”, 8; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XXV, 111-115; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kurʾân, VII, 231-248; Tecrid Tercemesi, III, 271-280; Şevkânî, Fethu’l-kadîr, Kahire 1350, IV, 553-563; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, VIII, 37-57; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4290-4304.

Emin Işık

DUHÂNÎ ŞERİF ÇELEBİ

(ö. 1831)

Dinî eserler icracısı ve bestekârı.

Bursa'da doğdu ve gençlik yıllarını burada geçirdi. Öğrenimi ve yetişmesi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Bursa'da Özbek Çarşısı'nda tütüncülük yaptığı için "Duhânî" lakabı ile şöhret bulmuştur. Zamanın üstatlarından dinî ve din dışı eserler meşkederek kendisini

yetiştirdi. Repertuvarının zenginliği ve sesinin güzelliğinden dolayı mûsiki toplantılarının aranılan kişisi oldu. 1801'de Bursa'da meydana gelen büyük yangında dükkânı yanınca İstanbul'a gitti. Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdâyî Hankahı yakınlarında bir ev satın aldı; Kapalı Çarşı'daki Cevâhir Bedesteni'nde ticaretle uğraşmaya başladı. Bu sırada Celvetiyye tarikatına intisap etti ve Aziz Mahmud Hüdâyî Hankahı'nda uzun seneler zâkirlik yaptı. Ziyaret için gittiği Bursa'da 23 Rebîülevvel 1247 (1 Eylül 1831) tarihinde vefat edince orada Üftâde Türbesi yanındaki hazîreye gömüldü.

Devrinin tanınmış zâkir ve mevlidhanları arasında yer alan Şerif Çelebi, aynı zamanda bestelediği eserler ve yetiştirdiği talebelerle de şöhret bulmuştur. Özellikle dinî sahada bestelediği na't, durak ve ilâhilerine el yazması güfte mecmualarında rastlanmaktadır; bu eserler arasında bilhassa Bursalı İsmâil Hakkı'ya ait güftelerin çokluğu dikkati çekmektedir. Fakat bu dinî eserlerden ancak iki ilâhisinin notası tesbit edilebilmiştir. Yetiştirdiği talebeler arasında, sonradan Aziz Mahmud Hüdâyî Hankahı'nda kırk dokuz yıl şeyhlik yapan Mehmed Rûşen Efendi (ö. 1891) en tanınmış olanıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Fahreddin, Gülzâr-ı İrfân, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer‘iyye, nr. 1098, vr. 359b-360a; Mehmed Rûşen Efendi, Mecmûa-i İlâhiyyât, Üsküdar Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 1804, vr. 38b, 42b, 44a, 55b, 62b, 68b, 73b, 79b, 80a, 104b, 115b, 120b (bestelediği eserlerin güfteleri); Türk Musikisi Klasiklerinden İlâhîler (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1933, II, 53; Ergun, Antoloji, II, 403, 524, 546-552; Töre, İlâhîler, V, 44-45; Gültekin Oransay, “Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri”, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 171; Öztuna, BTMA, II, 352-353.

Nuri Özcan

DUHAYM

(دحيم)

Ebû Saîd Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Amr Duhaym el-Kureşî ed-Dımaşkı (ö. 245/859)

Muhaddis, kadı ve fakih.

170 yılı Şevval ayında (Nisan 787) doğdu. “Kötü” anlamına gelen Duhaym lakabını hangi sebeple aldığı bilinmemekle beraber bu lakaptan hoşlanmadığı zikredilmektedir. Osman b. Affân’ın âzatlısı Yetîm’e nisbetle kendisine Duhaymü İbnü’l-Yetîm dendiği de söylenmektedir. Mısır, Hicaz, Bağdat, Kûfe ve Basra gibi ilim merkezlerine seyahatler yaparak hadis, fıkıh, kıraat ve nesep ilimlerini tahsil etti. Süfyân b. Uyeyne, Velîd b. Müslim, Ebû Müshir gibi hocalardan faydalandı. Velîd b. Müslim’den hadis yanında kıraat da öğrendi. Abdullah b. Muhammed b. Hâşim ez-Za‘ferânî bu kıraati ondan arz* yoluyla alarak rivayet etti. Kendisinden de Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce, Zühlî, Bakī b. Mahled, Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebû Zür‘a er-Râzî gibi meşhur muhaddisler rivayette bulundular. Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, Ebû Hâtim, Nesâî, İbn Hibbân, Dârekutnî ve diğer cerh ve ta‘dîl* âlimleri onun sika bir râvi olduğunu kabul ederler. Kendisi de Şamlı râvilerin cerh ve ta‘dîlinde otorite kabul edilmiştir. Kırk iki yaşında Bağdat’a gittiğinde, yaşça ondan büyük olmalarına rağmen Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn gibi âlimler Duhaym’e büyük itibar gösterdiler. Burada kendisiyle hadis müzakere eden bazı kimseler, hadislerde geçen (meselâ bk. Buhârî, “Salât”, 63; Müslim, “Fiten”, 70) “fie-i bâğiye”nin Dımaşk halkı olduğunu söylediler. Duhaym bir Emevî taraftarı olması sebebiyle onlara, “Bunu söyleyen fâhişe çocuğudur” diye hakaret etti. Bunun üzerine Bağdatlılar kendisinden bir müddet hadis okumadılar; fakat daha sonra yine rivayete devam ettiler. Duhaym’in rivayet ettiği hadisler Sahîh-i Buhârî ile Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce’nin sünenlerinde yer almıştır.

Fıkıhta Evzâî’nin görüşlerini benimseyen Duhaym, Ürdün ve Filistin’de

Taberiye ve Remle şehirlerinde uzun süre kadılık yaptı. Bu görevde iken Halife Mütevekkil-Alellah onu Mısır’a kādılkudât olarak tayin etti. Fakat halifenin mektubu kendisine geldiğinde Mısır’a hareket edemeden 17 Ramazan 245’te (16 Aralık 859) Filistin’in Remle şehrinde vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, V, 256; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, V, 211-212; Hatîb, Târîhu Bagdâd, X, 265-267; İbn Ebû Ya‘lâ, Tabakātü’l-Hanâbile, I, 204; Sem‘ânî, el-Ensâb, V, 285-286; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, II, 480; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 515-518; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 546; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 346; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, I, 361, 454-455; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 131-132; İbnü’l-İmâd, Şezerât, II, 108; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 260-261.

Akif Köten

DUKAKİNZÂDE AHMED BEY

(ö. X./XVI. yüzyıl)

Divan şairi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Birbirine karışan ve farklılıklar gösteren tarihî kaynaklardaki bilgilere göre Arnavut Dukası Jean'ın soyundan gelen bir aileye mensuptur. Dedesi Sadrazam Dukakinzâde Ahmed Paşa (ö. 921/1515), babası Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Semendire-Halep ve Mısır beylerbeyiliği görevinde bulunan Mehmed Paşa'dır (ö. 964/1556). Mehmed Paşa'nın dört çocuğundan biri olan Ahmed Bey hakkında şuarâ tezkirelerinde yer alan yetersiz bilgiler birbirinin tekrarından ibaret olup tarihî kaynaklardaki karışıklık tezkirelere de yansımıştır. Bütün kaynaklarda Ahmed Bey, büyükbabası Ahmed Paşa ve Ahmed Sârbân birbirine karıştırılır. Ancak Dukakinzâde Ahmed Bey'in "ağır zeâmete mutasarrıf ve sancak pâyesinde iken" tasavvufa yöneldiği ve güzel şiirler yazdığı konusunda kaynaklar birleşmektedir. Ölüm tarihi hakkında da bilgi yoktur.

Dukakinzâde Ahmed Bey'in şiirleri, Kaygusuz ve Ahmedî mahlaslarını kullanan ve daha çok ilâhi türünde manzumeler yazan Bayramî Melâmîleri'nden Ahmed Sârbân'ın (ö. 952/1545-46) şiirleriyle karıştırılmıştır. Divanında bulunan birçok şiir, mecmualarda Dukakinzâde Ahmed Paşa veya Ahmed Sârbân adına kaydedilmiştir. Ahmed Sârbân adına kaydedilen şiirlere, daha çok XVII ve XVIII. yüzyıllarda Sarı Abdullah Efendi, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin ve La'lîzâde Abdülbâki gibi Bayramî Melâmîleri'nin meydana getirdikleri mecmualarda rastlanır. Bu mecmualarda Vizeli Abdullah'ın Kaygusuz mahlasıyla yazdığı bazı şiirler de Ahmed Sârbân adına kaydedilmiştir. Dukakinzâde Ahmed Bey'in divanında yer alan manzumelerin yanlışlıkla Ahmed Sârbân adına kaydedildiği söylenebilir. Dukakinzâde Ahmed Bey ile Ahmed Sârbân'ın aynı şahıs olduğu iddia edilmekle birlikte kesin bilgiler bulununcaya kadar bu şiirlerin Dukakinzâde Ahmed Bey'e ait olduğunu kabul etmek gerekir.

Ahmedî ve Ahmed mahlaslarını kullanan Dukakinzâde Ahmed Bey daha çok tasavvuf ağırlıklı şiirler yazmış, duygularını sade ve akıcı bir dille ifade etmiştir. Şiirlerindeki tasavvufî eğilim ve üslûp özellikleri göz önünde tutularak

Ahmed Bey'in mutasavvıf bir şair olduğu söylenebilir. Divan şiirinin inceliklerine vâkıf olan ve bu şiirin mazmunlarını başarıyla kullanabilen Ahmed Bey'in kendisinden önce yetişen şairleri incelediği anlaşılmaktadır. Divanında Hz. Ali ve Ehl-i beyt'i metheden manzumeler yanında diğer halifelere de sevgi ve saygı ifade eden manzumelere sıkça rastlanır. Dukakinzâde muhteva, vezin ve Türkçe'yi kullanış yönünden oldukça başarılı bir şairdir.

Dukakinzâde Ahmed Bey'in divanının İstanbul kütüphanelerinde yedi (İÜ Ktp., TY, nr. 2830, 802; Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 15; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1730, Hâlet Efendi, nr. 167, Hâşim Paşa, nr. 74, 82); Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde Raif Yelkenci kitapları arasında (nr. 149) ve Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu özel koleksiyonunda birer tane olmak üzere toplam dokuz nüshası bilinmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi Hâşim Paşa bölümünde bulunan iki nüsha, İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu'nda Ahmed Sârbân'a ait olarak gösterilmiştir. Ayrıca çeşitli şiir mecmualarında da şiirlerine rastlanmaktadır.

Divanın yazma nüshaları üzerinde Dîvân-ı Ahmedî Dukakinzâde, Dîvân-ı Ahmed-i Sârbân Dukakinzâde, Dîvân-ı Ahmed-i Sârbân Hazretleri, Dîvân-ı Ahmed-i Sârbân şeklinde adlara rastlandığı gibi Lâleli nüshası kütüphane defterine "Ahmed Paşa Divanı" şeklinde kaydedilmiştir. Tuhfe-i Nâilî'de Dukakinzâde Ahmed Bey Divanı olarak gösterilen İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüsha (TY, nr. 840), gerçekte Dukakinzâde Taşlıcalı Yahyâ Bey'in Gencîne-i Râz adlı mesnevisidir.

Divanın nüshaları arasında nüsha farkları oldukça fazladır. Bu farklılıklar manzume çeşitleri ve sayılarında olduğu kadar manzumelerin metinlerinde de göze çarpar. Gazel sayısı bakımından en genişi İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüsha olup (TY, nr. 802) burada 263 gazel mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Latîfî, Tezkire, s. 87-88; Beyânî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî nr. 757, vr. 11ª; Kınalızâde, Tezkire, I, 139-140; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 6b; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 70, 460; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmâniye Ktp., nr. 3724, vr. 21b-22ª; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 32; Hammer (Atâ Bey), IV, 58; Sicill-i Osmânî, I, 199; Osmanlı Müellifleri, I, 306; Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî, İÜ Şarkiyat Araştırma Merkezi Ktp., "Dukakinzâde Ahmed Bey" md.; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 292 (6 nolu dipnot), 296 (13 nolu dipnot), 297; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kitâbeler I, İstanbul 1346/1927, s. 123; Abdülbâki Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931 s. 55-56, ilâve s. 340-351; a.mlf., Yunus Emre: Hayatı, İstanbul 1936, s. 298-299; Ergun, Türk Şairleri, I, 277-281; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, İstanbul 1947 I, 114, 141-143; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Kataloğu, İstanbul 1961, s. 56; Büyük Türk Klâsikleri, III, 396-397; İ. Güven Kaya, "Dukagin Oğulları ve Dukaginzâde Yahyâ Beğ", Çevren, XIII/52, Priştine 1986, s. 9-18; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2181-2182; TA, XIV, 108-109; Hasan Aksoy, "Ahmed Bey, Dükakinzâde", TDEA, I, 56.

Nejat Sefercioğlu

DUKAKİNZÂDE AHMED PAŞA

(ö. 921/1515)

Osmanlı vezîriâzamı.

Arnavutluk'un nüfuzlu bir ailesine mensuptur. Dedesi Jean İşkodra Beyliği'ni kurunca "duka" unvanını almış ve Duc-Jean, Duka-Jean, Osmanlı kaynaklarında ise Duka-Gin olarak anılmıştır. Bu ad daha sonra ailenin ortak unvanı olmuş, Duka-Gin'in neslinden gelenlere "Dukaginzâde", daha yaygın olarak da "Dukakinzâde" denilmiştir (Peçuylu İbrâhim, I, 32). XV. yüzyılda aile iki kola ayrılmış, Arnavutluk'u bir idare altında toplamaya çalışan İskender Bey'i destekleyenler Osmanlılar'la mücadele etmişlerdir. Arnavutluk'un fethinden sonra Dukakinzâdeler'in bir kısmı İtalya'ya geçmiş, diğerleri Osmanlı hizmetine girip müslüman olmuşlardır. Ahmed de kardeşi Mehmed'le birlikte II. Bayezid zamanında (1481-1512), bir rivayete göre ise Fâtih Sultan Mehmed zamanında (1451-1481) müslüman oldu ve saraya alındı (Sicill-i Osmânî, I, 195). Çok geçmeden kardeşi Mehmed öldü, Ahmed Enderun'da yetişti ve timarlı sipahi oldu. II. Bayezid döneminde yapılan Osmanlı-Memlük savaşına Ankara sancak beyi olarak katıldı (Âşıkpaşazâde, s. 230). 1511 yılında Anadolu beylerbeyiliğine getirildi. II. Bayezid'in son zamanlarında hükümdarın oğulları arasında meydana gelen olaylarda Selim'in yanında yer aldı ve Şehzade Ahmed'e karşı gönderilen öncü kuvvetlere kumanda etti. Bir rivayete göre Ahmed'i yakalayan bizzat Dukakinzâde'dir. Başka bir rivayete göre ise Dukakinzâde şehzadenin kendisine yaptığı vezirlik teklifini reddetmiştir (Hammer, IV, 108).

Dukakinzâde Ahmed Paşa, Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmâil'e karşı düzenlediği İran seferinde de önemli hizmetlerde bulundu. Edirne'de toplanan savaş divanına katılan devlet adamları arasında o da vardı. Osmanlı ordusu Seyitgazi'ye gelince Yavuz Sultan Selim Ahmed Paşa'yı 20.000 timarlı sipahi ile Sivas taraflarına gönderdi. Asıl orduya Sivas'ta katılan Ahmed Paşa, Çaldıran Savaşı'nda ikinci vezir olarak merkezde padişahın yanında yer aldı. Zaferin kazanılmasından sonra yanında

Defterdar Pîrî Mehmed Çelebi ve meşhur tarihçi İdrîs-i Bitlisî olduğu halde 500 kadar kapıkulu askeriyle Tebriz'e gönderildi.

Bu öncü heyet ve kuvvetin başlıca görevi, Şah İsmâil'in hazinesini muhafaza etmek ve halkı yatıştırmaktı.

Fakat diğer taraftan ordu yorucu İran seferinden bir an önce geri dönmek istiyordu. Amasya'ya girilirken yeniçeriler ayaklanmışlar ve halkın mallarını yağmalamışlardı. Olaya adı karışanlar arasında Vezîriâzam Hersekzâde Ahmed Paşa ile ikinci vezir Dukakinzâde Ahmed Paşa da vardı. Her ikisi de eski bir Türk geleneğine göre çadırları başlarına yıkılarak görevlerinden azledildiler (Hüseyin, s. 907). Ancak Yavuz çok geçmeden 18 Aralık 1514 tarihinde Dukakinzâde'yi vezîriâzamlığa getirdi. Amasya'da yeniçeriler tekrar ayaklanmışlar, Vezir Pîrî Mehmed Paşa ile padişahın hocası Halîmî Çelebi'nin evlerini yağmalamışlardı. Bir söylentiye göre basılan evler arasında vezîriâzamın evi de vardı. Ancak Yavuz Selim'in yaptırdığı tahkikat neticesinde tahrikçiler içinde Dukakinzâde'nin de bulunduğu anlaşıldı. Önce görevinden alınan vezîriâzam, muhakeme sırasında suçunun sabit olması üzerine bizzat padişah tarafından dövüldü ve kılıçla yaralandı, sonra da 18 Muharrem 921 (4 Mart 1515) tarihinde öldürüldü (Haydar Çelebi, I, 464).

Dukakinzâde'nin öldürülmesinin bir başka sebebi de İran seferi sırasında Osmanlı padişahına kafa tutan Dulkadıroğlu Alâüddevle ile mektuplaşmasıdır. Vefeyât-ı Selâtîn'de adı Ali olarak geçen Ahmed Paşa'nın ölümüne "âşık-ı cennât" terkibiyle tarih düşürülmüşse de yanlıştır (Ayvansarâyî, s. 160). Vezîriâzamlığı iki buçuk ay kadar devam eden Dukakinzâde Ahmed Paşa'nın cesedi İbn Kemal'in dedesi Kemal Paşa'nın Amasya'daki türbesine gömülmüştür. Dukakinzâde, tarihçi Peçuylu İbrâhim tarafından beceriksizlikle ve Pîrî Mehmed Paşa'nın vezirliğini kıskanmakla itham edilmektedir (Târih, I, 385-386).

Malları müsadere edilen Ahmed Paşa'nın birçok hayratı ve evkafı vardır (Gökbilgin, s. 406-407). Önce II. Bayezid'in torunlarından Ayşe Hanım Sultan'la, sonra da Yavuz'un kızı Fatma Sultan'la evlenen Dukakinzâde'nin nesli yüzyıllarca devam etmiştir. Oğlu Mehmed Paşa Kanûnî devrinde Semendire, Mısır ve Halep beylerbeyiliklerinde bulunmuş devlet

adamlarındandır. Onun oğlu Osman Bey ise müderrislik yapmış, Mısır ve İstanbul kadılıklarında bulunmuş âlim ve müelliflerdendir. Bazan kendisiyle karıştırılan Dukakinzâde Ahmed Bey ile (Latîfî, s. 87) ünlü divan şairi Taşlıcalı Yahyâ Bey de Dukakinzâde Ahmed Paşa'nın torunlarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 6087, 6186, 7784; BA, MAD, nr. 525, s. 1; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 230; Haydar Çelebi, Ruznâme (Feridun Bey, Münşeât içinde), I, 398, 464; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 238; Celâlzâde, Selimnâme (nşr. Ahmed Uğur – Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 367, 368, 382, 384, 385-386; Latîfî, Tezkire, s. 87; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 279, 287; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 460; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 30, 32, 235, 241, 385-386; Solakzâde, Târih, s. 361, 373; Hüseyin, Bedâyiü'l-vekāyi' (nşr. A. S. Tveritinovoy), Moskva 1961, s. 879-880, 890, 901-902, 906, 907, 1048; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 160; Kamûsü'l-a'lâm, III, 2181-2182; Sicill-i Osmânî, I, 195; Osmanlı Müellifleri, I, 306; Amasya Tarihi, III, 275, 276; Hammer (Atâ Bey), IV, 107-108, 136, 144; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 262, 266, 270, 277, 540-541; Danişmend, Kronoloji, II, 7, 11, 14, 16-17, 21, 424-425; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 406-407, 474-475; Banarlı, RTET, I, 599; Mehmet Kaya, Dukakinzade Ahmed Paşa'nın Hayatı (lisans tezi, 1981), İÜ Ed.Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 2615; Uluçay, Padişahların Kadınları, s. 25-26, 31; a.mlf., "Bâyezid II.nin Ailesi", TD, sy. 14 (1959), s. 120, 121; Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", a.e., sy. 22 (1967), s. 65, 71.

Abdülkadir Özcan

DUL

(bk. BİKR).

DÛLÂBÎ, Ebû Bişr

(أبو بشر الدولابي)

Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd el-Verrâk ed-Dûlâbî (ö. 310/923)

Muhaddis ve tarihçi.

224’te (839) Horasan’da Rey yakınlarındaki Dûlâb köyünde doğdu. Sem‘ânî, doğrusu “Devlâbî” olan bu kelimeyi halkın “Dûlâbî” şeklinde söylediğini kaydetmektedir. Atalarının mesleği olan dolapçılığa veya köyüne nisbetle Dûlâbî diye anıldığı sanılmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî ise babasının Bağdat yakınlarındaki Dûlâb köyünde oturduğunu ifade etmektedir. Nisbeleri arasında Ensârî ve Râzî de vardır.

Dûlâbî memleketi olan Rey’den başka Kûfe, Basra, Bağdat, Dımaşk, Mekke ve Medine’de Bündâr diye tanınan Muhammed b. Beşşâr, İbnü’l-Müsennâ, Ziyâd b. Eyyûb gibi hocalardan hadis okudu. Kendisinden de İbn Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Adî, Taberânî, Ebû Hâtim İbn Hibbân gibi meşhur âlimler rivayette bulundular. Dûlâbî 260 (873-74) yılında Mısır’a gitti ve büyük bir ihtimalle hayatının sonuna kadar orada oturdu. Mısır’da devrin âlimlerine kâtiplik yaptığı, onların eserlerini istinsah ettiği için “el-Verrâk” ve “en-Nâsih” lakaplarıyla anıldığı belirtilmektedir. Seksen yaşını geçmişken Mısır’dan hac yolculuğuna çıkan Dûlâbî, 310 yılı Zilkade ayında (Mart 923) Mekke ile Medine arasındaki Arc mevkiinde vefat etti. Bazı müellifler Sem‘ânî’ye dayanarak onun 320’de (932) vefat ettiğini kaydetmişlerse de kaynakların büyük çoğunluğu önceki tarihi zikretmektedir.

Memleketinde ve gittiği şehirlerde pekçok âlimden ilim tahsil eden Dûlâbî hadis, fıkıh ve özellikle biyografide kendisini kabul ettirmiştir.

İbn Adî’ye göre Dûlâbî, ehl-i hadisin ileri gelenlerinden Nuaym b. Hammâd’ı ehl-i re’ye karşı oldukça sert davranması yüzünden yalancılıkla

itham etmiş, bu sebeple de tenkide uğramıştır. Ancak Nuaym b. Hammâd'ın sika* olmadığını ve münker hadisler rivayet ettiğini başkaları da ileri sürmüştür. Dârekutnî'nin Dûlâbî hakkındaki değerlendirmesi ise bu değerlendirme ile ilgili cümlenin farklı şekillerde okunması sebebiyle anlaşılamamaktadır. Bir okuyuşa göre Dârekutnî, "Onu tenkit ediyorlar, fakat hakkında hayırdan başka (إلاّ خير) bir şey bilinmiyor" demiş; bir başka okuyuşa göre de, "Son durumuna (الأخير) bakarak onu tenkit ettiler" ifadesini kullanmıştır. Bununla beraber Dûlâbî'yi bazı âlimler tenkit, bazıları da takdir etmişlerdir.

Eserleri. 1. el-Künâ ve'l-esmâʾ (I-II, Haydarâbâd 1322). Hz. Peygamber'in isim ve künyeleri ve bunlara dair rivayetlerle başlayan eser aşere-i mübeşşerenin künyeleri hakkında bilgi vermekte, daha sonra sahâbe, tâbiîn ve diğer muhaddislerin künyelerini alfabetik sıraya göre kaydetmektedir. Adnan Ali Şellâk eserdeki hadislerin, diğer rivâyet ve râvilerin fihristini hazırlayarak Fihrisü'l-ehâdîs ve'l-âsâr li-Kitâbi'l-Künâ ve'l-esmâʾ adıyla neşretmiştir (Beyrut 1407/1987). 2. ez-Zürriyyetü't-tâhire ve'l-mutahhara. Eserin bir nüshası Köprülü

Kütüphanesi'nde (nr. 428/2, vr. 60^{a}-117^{a}), başka bir nüshası da Tunus'ta bir özel kütüphanede bulunmaktadır (Sezgin, I, 172).

BİBLİYOGRAFYA

Semʿânî, el-Ensâb, V, 369-372; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 169; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 352-353; Safedî, el-Vâfî, II, 36; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, II, 759-760; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 309-311; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 459; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 41-42; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâz, (Lecne), s. 321-322; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 260; Hediyyetü'l-ârifîn, II, 31; Brockelmann, GAL Suppl., I, 278; Sezgin, GAS, I, 172; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 120; Ziriklî, el-Aʿlâm, Beyrut 1929, VI, 198; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 255.

Nuri Topaloğlu

DÛLÂBÎ, Muhammed b. Sabâh

(محمد بن الصبّاح الدولابي)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. es-Sabbâh ed-Dûlâbî (ö. 227/841)

Muhaddis.

Aslen Heratlı olup 151’de (768) Rey yakınlarındaki Dûlâb (Devlâb) kasabasında doğdu ve buraya nisbetle Dûlâbî diye tanındı. Bazı kaynaklarda Bezzâr diye geçerse de bez imalât ve ticareti yaptığı için Bezzâz lakabıyla, Müzeyneliler’in mevlâ*sı olduğundan Müzenî, Bağdat’a yerleşip orada ikâmet ettiği için Bağdâdî nisbeleriyle de anılır. Dûlâbî, hadislerini çok iyi bildiği Hüşeym b. Beşîr’den başka Abdullah b. Mübârek, Cerîr b. Abdülhamîd, Süfyân b. Uyeyne, Yezîd b. Hârûn gibi muhaddislerden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī gibi meşhur âlimler rivayette bulunmuşlardır.

Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim er-Râzî ve İbn Hibbân gibi hadis otoriteleri Dûlâbî’nin sika* bir râvi olduğunu belirtirler. Bablara göre tasnif edildiği söylenen küçük es-Sünen’inin günümüze gelip gelmediği bilinmemekte ve hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Rivayetleri Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i ile Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’s-sahîḥ’lerinde ve Ebû Dâvûd’un es-Sünen’inde yer almaktadır. Kütüb-i Sitte’nin diğer müellifleri de hocaları vasıtasıyla ondan aldıkları hadislere kitaplarında yer vermişlerdir.

Dûlâbî, ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği Bağdat’ta (Kerh yakasında) Muharrem 227’de (Kasım 841) vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 342; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), s. 241, 251, 383; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, I, 118; a.mlf., et-Târîhu’s-sagīr, II, 327; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, VII, 289; Hatîb, Târîhu Bagdâd, V, 365-366; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, II, 485; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, II, 441; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 670-672; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 299; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, IX, 229-231; İbnü’l-İmâd, Şezerât, II, 62; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 35; Fuat Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 274.

Akif Köten

DULKADIR EYALETİ

Osmanlı Devleti’nde XVI. yüzyıl başlarında kurulan ve bugünkü Maraş ve çevresini içine alan eyalet.

Kanûnî Sultan Süleyman döneminin (1520-1566) başlarında kurulduğu tahmin edilmektedir. Eyaletin adı kaynaklarda, Osmanlı döneminden önce bölgeyi idaresinde bulunduran Dulkadır Beyliği’ne izâfeten Dulkadır veya Dulkadriyye, bazan da Farsça’nın tesiriyle Zülkadr veya Zülkadriyye olarak geçer. Özellikle XVII. yüzyıldan sonra buraya, merkezi olan Maraş’tan dolayı Maraş eyaleti de denmiştir. Ayrıca XVI. yüzyıla ait bazı kaynaklarda bu eyalet için, bölgede Dulkadırlı adıyla konar göçer büyük bir Türkmen teşekkülünün yaşamasından dolayı Türkman vilâyeti adı da kullanılmıştır.

Maraş ve çevresini idareleri altında bulunduran Dulkadıroğulları 1515 yılında Osmanlı hâkimiyetine girince buranın idaresi, bey ailesinden olan ve daha önce Osmanlılar’a sığınan Şehsuvaroğlu Ali Bey’e verildi. Ali Bey’in ortadan kaldırılmasından (1521) sonra Dulkadır Beyliği Osmanlı idarî teşkilâtındaki yerini aldı. Ancak buranın bir beylerbeyilik merkezi olarak hangi tarihte teşkil edildiği belli değildir. İbn Kemal, Şehsuvaroğlu Ali Bey’in öldürülmesinden sonra bunun tasarrufundaki bölgenin beş sancağa ayrıldığını ve bu sancaklara merkezden idareciler tayin edildiğini yazar, ancak bir beylerbeyinin tayininden söz etmez (Tevârîh-i Âl-i Osmân, X. Defter, s. 265, 292). Nitekim 1526 yılında tanzim edilen bir icmal defterinde de bölgenin Osmanlı idaresine girdikten sonra Zülkadriyye vilâyeti adı altında kaydedildiği görülmektedir (BA, TD, nr. 998, s. 408-409). Burada “beylerbeyilik” kelimesine ve beylerbeyinin hassına rastlanmaması, vilâyet kelimesinin beylerbeyilik veya eyalet değil bölge mânasında kullanıldığını göstermektedir. Bu tarihte, daha önce Dulkadır Beyliği’ne ait yerlerin sınırını muhafaza ettiği anlaşılan vilâyet Maraş ve Bozok adında iki sancağa sahipti. Maraş sancağı merkez Maraş’tan başka Elbistan, Kars (Kars-ı Zülkadriyye, Kars-ı Mar‘aş) ve Zamantı; Bozok sancağı ise merkez Bozok ile Kırşehir kazalarını içine almaktaydı. Dolayısıyla İbn Kemal’in zikrettiği beş sancağın aslında bu idarî bölgeleri gösterdiği söylenebilir. Bu durumda Şehsuvaroğlu Ali Bey’in

öldürülmesinden hemen sonra eyaletin kurulduğuna dair bilgiler doğru olmamalıdır.

Bu sırada vilâyet dahilinde yaşayanların önemli bir kesimini, Dulkadır Beyliği'nin bakiyesi olan konar göçer Dulkadırlı Türkmenleri teşkil etmekteydi. Nitekim 69.481 hâne (yaklaşık 350.000 kişi) olan vilâyetin toplam nüfusunun 48.665 hânesini (yaklaşık 245.000) konar göçer Dulkadırlı Türkmenleri, 18.158 hânesini yerleşik müslüman ve 2631 hânesini de hıristiyanlar oluşturmaktaydı. Ayrıca vilâyet dahilinde 523 köy, 3412 mezraa, 62 çiftlik, 64 kışlak ve 35 yaylak vardı.

1527 tarihli olduğu tahmin edilen bir listeye göre Zülkadriyye vilâyetine dahil olan Maraş Karaman beylerbeyiliğine, Bozok ise Rum beylerbeyiliğine bağlı bulunmaktaydı (Kunt, s. 128). Muhtemelen Dulkadır beylerbeyiliğinin kuruluşu, Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın bölgede çıkan Kalenderoğlu isyanını bastırmasından (1527) hemen sonra asayişi sağlamak için yapılan idarî düzenlemeler sonucu gerçekleşmiştir. Nitekim Celâlzâde, 1538 Boğdan seferine çıkılırken yörelerini muhafazada bırakılan beylerbeyiler arasında Dulkadır beylerbeyini de sayar (Tabakatü'l-memâlik, vr. 296b). 1548'de eyaletin beş sancaktan meydana geldiği tesbit edilebilmektedir. Bunlar Maraş, Bozok, Sis (Kozan), Ayıntab ve Üzeyr sancaklarıdır (BA, A.RSK, nr. 1452, s. 161-166). Celâlzâde ise eyaletin sancaklarını Maraş, Bozok, Ayıntab, Üzeyr ve Tarsus olarak gösterir (Tabakatü'l-memâlik, vr. 17ª). 1568-1574 yıllarındaki bir diğer sancak tevcih defterinde eyaletin altı sancağa ayrıldığı görülmektedir. Bu sancaklar Maraş, Malatya, Sis, Ayıntab, Kars ve

Samsat idi. Buradaki isimlerden anlaşılacağı üzere eyalete bağlı olan sancaklar XVI. yüzyıl ortalarına göre farklılık göstermektedir. Bu tarihlerde eyalete bağlı olan Bozok sancağı daha sonra Rum eyaletine, Üzeyr sancağı ise Halep eyaletine bağlanmıştır (Kunt, s. 138-139, 141). Bu arada 1571 yılında Kıbrıs'ın fethiyle Kıbrıs eyaleti kurulduktan bir müddet sonra Sis sancağı Dulkadır eyaletinden ayrılarak Kıbrıs eyaletine dahil edilmişti. Böylece eyalete Maraş, Kars, Ayıntab, Samsat ile Malatya sancakları bağlı kaldı (BA, KK, Ruus, nr. 262, s. 193-195); eyalet bu durumunu uzunca bir süre korudu. 1570-1580 yıllarında eyaletin toplam nüfusu 113.028 hâne idi (yaklaşık 550.000 kişi). XVI. yüzyılın başlarındaki durumun tam tersi

olarak bunun 70.368'i yerleşik müslüman, 38.497'si konar göçer aşiretler ve 4163'ü de hıristiyan nüfustu. Nüfusun bu durumu, bölgede çıkan isyanların yanı sıra sürekli mücadele edilen İran'ın sınırına yakın olması sebebiyle her türlü tahrike açık olan konar göçer grupların kontrol altına alınması için yerleşik hayata geçirilmeleriyle ilgili olmalıdır. Buna rağmen yine de eyalet dahilinde kalabalık Türkmen cemaatlerinin bulunması dikkat çekicidir ve eyalet bu durumunu uzun süre koruyacaktır. XVI. yüzyıl sonlarında eyalette 2169 kılıç timar* vardı ve çıkardığı eşkinci asker sayısı da 5500 kadardı (Ayn Ali, s. 50-51).

XVII. yüzyıldaki sancak sayısı dörde düşen Dulkadır eyaletinin sancaklarını Maraş, Malatya, Ayıntab ve Kars meydana getiriyordu. Bu yüzyıl ortasında eyalette 2869 kılıç timar vardı ve cebelü asker sayısı 6800 idi (Şahin, s. 914-915). XVIII. yüzyıl başlarında yine aynı sancaklardan müteşekkil olan eyalet (BA, A. RSK, nr. 1551, s. 20-21) muhtemelen bu durumunu yüzyıl boyunca korudu. Ancak XIX. yüzyılda önemli idarî değişikliklere uğradı; 1831'de Maraş, Malatya, Samsat ve Gerger'den ibaretti. Bu sancaklardan Samsat ve Gerger eyalete sonradan dahil edilmiş, buna karşılık daha önce eyalete bağlı olan Ayıntab ve Kars buradan ayrılmıştı. Dulkadır eyaleti, Tanzimat'ın ilânından sonraki idarî düzenlemelerde statüsünü tamamen kaybetti. Nitekim XIX. yüzyıl ortalarında eyaletin merkezi olan Maraş bir sancak olarak Adana eyaletine bağlıydı. Maraş sancağı 1867 yılındaki idarî düzenlemede Halep vilâyetine bağlandı ve böylece eyaletin idarî statüsü ortadan kalkmış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 998, s. 408-409; BA, A.RSK, nr. 1452, s. 161-166; nr. 1512, s. 59-61; nr. 1551, s. 20-21; BA, KK, Ruus, nr. 262, s. 193-195; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, X. Defter (nşr. Şefaettin Severcan, doktora tezi, 1991), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 265, 292; Celâlzâde, Tabakatü'l-memâlik, vr. 17ª, 296b; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 22, 50-51; Ömer Lutfi Barkan, "Research on the Ottoman Fiscal Surveys", Studies in the Economic History of the Middle East (ed. M. A. Cook), London 1970, s.

163-171; a.mlf., “Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi”, TM, X (1953), s. 1-26; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete: 1550-1650, İstanbul 1978, s. 128, 138-139, 141; Kemal H. Karpat, Ottoman Population 1830-1914, Madison 1985, s. 120, 132, 164, 186; Tuncer Baykara, Anadolu’nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu’nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 104, 117, 128, 135-136, 242; Refet Yinanç, Dulkadir Beyliği, Ankara 1989, tür.yer.; İlhan Şahin, “Tîmâr Sistemi Hakkında Bir Risâle”, TD, sy. 32 (1979), s. 914-915; Meir Zamir, “Population Statistics of the Ottoman Empire in 1914 and 1919”, MES, XVII/1 (1981), s. 199; J. H. Mordtman – [Mükrimin H. Yınanç], “Dulkadırlılar”, İA, III, 654, 661; J. H. Mordtman – [V. L. Ménage], “Dhu’l-kadr”, EI^{2} (İng.), II, 239-240.

İlhan Şahin

DULKADIROĞULLARI

1337-1522 yılları arasında hüküm süren bir Türkmen beyliği.

Elbistan ve Maraş merkez olmak üzere doğuda Harput'tan batıda Kırşehir'e, kuzeyde Bozok (Yozgat) ile Sivas'ın güneyinde Gemerek ve Gürün'den Hatay'a bağlı Hassa'ya kadar yayılan bölgede hüküm süren Dulkadır Türkmenleri, Oğuzlar'ın Bozok koluna mensuptur. Kaynaklarda çeşitli şekillerde yazılan Dulkadır adının, Abdülkadir veya benzeri bir ismin Türkmen telaffuzuna uydurulmuş şekli olduğu tahmin edilmektedir.

Siyasî Tarih. Beyliğin temelleri, Maraş ve Elbistan arasında Bozok ve Ağaçeri Türkmenleri'ni etrafına toplayan Dulkadıroğlu Karaca Bey tarafından atılmıştır. Karaca Bey 1335 Mayısında Çukurova'daki Ermeniler üzerine bir akın yaparak zengin ganimetle Elbistan'a döndükten ve bir süre Türkmen reislerinden Taraklı Halil'le mücadele ettikten sonra 1337 yılında, Şam Valisi Tengiz'in delâletiyle Memlük Sultanı Melik Nâsır Muhammed tarafından Elbistan yöresindeki Türkmenler'in başına getirilmiş, böylece Memlükler'in himayesinde yaklaşık iki asır kadar devam edecek olan Dulkadır Beyliği teşekkül etmiştir. 1338'de İlhanlı şehzadeleri arasında başlayan kanlı mücadeleler sonucunda Anadolu'da Moğol hâkimiyetinin çökmesinden faydalanan Karaca Bey, bir baskınla Eretnaoğulları'nın elinde bulunan Dârende'yi işgal etti. Bu arada kendisine karşı çıkan ve Dulkadırlı oymaklarını tâciz eden Taşgun ile uğraştı ve onu saf dışı bıraktı. Mısır'da Kosun'un katli üzerine ordu kumandanlığına getirilen Taştimur'la birlikte Kahire'ye gitti. Fakat Taştimur'un kısa süre sonra tutuklanması üzerine Memlük Devleti'ne itaatten vazgeçerek Halep'e doğru akınlarda bulundu. 1343 yılında Alâeddin Eretna'nın Çobanlı Şeyh Hasan'ı Karambük'te yenerek ele geçirdiği ganimetleri Halep'e taşıyan kervanın yolda Dulkadırlılar tarafından soyulması, Karaca Bey'in Memlükler'le arasını büsbütün açtı. Halep Valisi Yelboğa büyük bir kuvvetle Dulkadırlılar üzerine yürüdü. Düldül dağı eteklerinde yapılan savaşta Halep kuvvetleri yenildi. Karaca Bey 1345'te Ermeniler'den Geben Kalesi'ni aldıysa da ertesi yıl iade etmek zorunda kaldı. 1351 yılında Kahire'deki saltanat değişikliği üzerine, ertesi yıl Suriye valilerinin ayaklanmalarını destekleyen

ve onların ülkesine iltica etmelerini sağlayan Karaca Bey'in yerine Dulkadırlılar'ın başına Ramazan Bey getirilmek istenince, geleceğinden endişeye kapılan Karaca Bey yanındaki âsi Suriye valilerini Memlükler'e teslim etti. Buna rağmen Mısır'da iktidara hâkim olan Emîr Taz ve Emîr Şeyhu, Karaca Bey'i cezalandırmak için Dulkadırlılar üzerine sefer açtılar. 1353 yazında Düldül dağı eteklerinde yapılan savaşta büyük zayiat veren Karaca Bey Kayseri taraflarına kaçtıysa da Eretna oğlu Mehmed tarafından yakalanarak Memlükler'e teslim edildi. Kahire'ye götürülerek 11 Aralık 1353 tarihinde öldürüldü ve yerine oğullarından Halil Bey getirildi.

Halil Bey, Eretna'nın ölümünden sonra çıkan karışıklıktan faydalanarak babasını Memlükler'e teslim eden Eretna oğlu Mehmed'den intikam almak istedi. 1360'ta Türkmen reislerinden Ömer Bey Eretnalılar'dan Malatya'yı alırken Halil Bey de ülkesinin sınırlarını Zamantı'ya kadar genişletti. Bir süre sonra Harput'u zaptederek Malatya'yı tehdit etmeye başladı. Ancak Mısır hükümetinin harekete geçmesi üzerine Harput'u Memlükler'e teslim etmek zorunda kaldı.

Bununla beraber Halil Bey on yıl sonra bu şehri tekrar ele geçirdi. Bu olay üzerine Memlük orduları kumandanı Berkuk, 1378'de Mübârek Şah emrindeki Halep kuvvetlerini Dulkadırlılar üzerine sevketti. Mübârek Şah savaş meydanında katledildiği gibi, daha sonra gönderilen Malatya Valisi Hattat Yelboğa da Halil Bey'in kuvvetleri karşısında mağlûp oldu. 1379 yılı başlarında Halep Valisi Timurbay kumandasında sevkedilen Memlük kuvvetleri ise Ayas'ta (Yumurtalık) Ramazanoğulları'nın da yardımıyla hemen tamamen imha edildi. Aynı yılın sonlarında Büyük Hâcib Çögen kumandasında gönderilen daha büyük bir orduyu Maraş önlerinde karşılayan Halil Bey büyük bir zafer daha kazandı. Dulkadırlılar bu zaferden sonra Amik ovasına ve Tizin'e kadar inerek Halep civarını yağmalamaya başladılar. Bu yenilgiler üzerine Memlükler, Dulkadırlılar'a karşı daha büyük bir sefer düzenlediler. Kalabalık bir Memlük ordusu 1381 yılı yazında Antep'ten geçerek Maraş'a ulaştı. Düşmanı şehrin önlerinde karşılayan Halil Bey ve kardeşi Sevli Bey bu defa yenilgiye uğradılar ve Harput'a çekildiler. Memlükler karşısındaki bu başarısızlık Halil Bey'in kardeşleriyle arasının açılmasına sebep oldu. İbrâhim, Osman ve Îsâ beyler Memlükler'e iltica ederken Sevli Bey de Halep valisinin yanına gitti. Halil Bey, Memlük Sultanı Berkuk'un tâlimatı üzerine Yağmur oğlu İbrâhim ve

maiyeti tarafından hançerlenerek öldürüldü (1386).

Halil Bey'in yerine kardeşi Sevli Bey geçti. Diğer kardeşleri Kahire'de tutuklu bulunuyordu. Sultan Berkuk, Sevli Bey'i de ele geçirerek Dulkadırlı ülkesini tamamen hâkimiyeti altına almak istiyordu. Bu amaçla üzerine bir ordu gönderdi. Memlük kuvvetlerini Göksun'da karşılayan Sevli Bey galip gelerek düşmana büyük zayiat verdirdi. Bunun üzerine Memlük sultanı, Sevli Bey'e rakip olmak üzere kardeşleri İbrâhim ve Osman'ı serbest bıraktı. Fakat kardeşleri Sevli Bey'e karşı çıkmadılar. Sultan Berkuk'un desteklediği Yağmur oğlu İbrâhim ise 1387 yılı ilkbaharında Maraş önlerinde Sevli Bey karşısında büyük bir yenilgiye uğradı. Sonunda Sultan Berkuk Sevli'nin beyliğini tanımak zorunda kaldı. Ancak bir süre sonra Sevli Bey'e karşı Halil Bey'in oğlu Nasreddin Mehmed'i desteklemeye başladı. Nasreddin Mehmed, Memlükler'in Kozan valisinden aldığı yardımla 1389 yazında amcası Sevli Bey'i büyük bir yenilgiye uğrattı. Sevli Bey Develi'ye kaçtı. Dönüşünde Sultan Berkuk'a karşı ayaklanan Malatya Valisi Mintaş ve Halep Valisi Yelboğa Nâsırî ile ittifak yaptı. 1390 yazında kardeşi Osman ile Memlükler'in elinde bulunan Antep şehrini kuşattı. Fakat şehrin kalesini ele geçiremediğinden Elbistan'a dönerek Sultan Berkuk'un tâbiiyetini kabul etti. Anadolu'ya gelen Timur'un teşvikiyle Suriye'yi fethe girişen Sevli Bey'den intikam almak için Berkuk Dulkadırlılar üzerine yeni bir sefer düzenledi. Halep Valisi Çolpan kumandasında hareket eden bir ordu 1395 Martında Dulkadırlılar'ı büyük bir yenilgiye uğrattı. Sevli Bey'in Sultan Berkuk tarafından öldürülmesi üzerine yerine Memlük sultanının tasvibiyle oğlu Sadaka geçti. Ancak amcasının oğlu Nasreddin Mehmed Bey taht için kendisiyle amansız bir mücadeleye girişti. Nihayet Osmanlı Padişahı Yıldırım Bayezid duruma müdahale ederek 1399 yazında Sadaka'yı Elbistan'dan sürüp beyliğin başına Nasreddin Mehmed Bey'i getirdi.

Yıldırım Bayezid'in yardımı ile Dulkadır Beyliği'nin başına geçen Mehmed Bey, amcası Sevli Bey'in aksine 1400 yılında Sivas'ı kuşatan Timur kuvvetlerine karşı tavır takındı. Sivas'ın düşmesinden sonra Timur, oğlu Şâhruh Mirza'yı Mehmed Bey'den intikam almak için Elbistan'a yolladığı gibi ertesi yıl Suriye seferinden dönüşte Halep civarında Tedmür yakınlarında kışlayan Dulkadır Türkmenleri üzerine baskın yaptırdı. Timur'un uzaklaşmasından sonra Suriye'de ayaklanan Halep ve Şam

valilerinin tenkiline yardımcı olan Mehmed Bey'in kardeşi Alâeddin Ali Bey, Memlükler tarafından 1402'de Antep valiliğine tayin edildi. Antep'i terkederek Maraş'a çekilmek zorunda kalan Mehmed Bey, bir süre sonra Halep Valisi Şeyh'in teklifiyle Antep'i zaptetti. Ardından Şeyh'in Ferec'den sonra Mısır'da iktidarı ele geçirmesinde rol oynadı. Kızlarından birini Osmanlı şehzadesi Çelebi Mehmed'e veren Nasreddin Mehmed Bey, ayrıca oğlu Süleyman'ı Çelebi Mehmed'in yardımına göndererek onun tek başına tahtı ele geçirmesine yardımcı oldu. Dulkadırlılar'ın Osmanlılar'la dostluk münasebetleri Memlükler'i endişelendirmeye başladı. Sultan Şeyh 1414 yılında sefere çıkarak daha önce kendi rızası ile verdiği Antep şehriyle Dârende'yi Dulkadırlılar'dan geri aldı. Fakat Mehmed Bey 1418'de Dârende'yi tekrar aldığı gibi Besni'yi de ülkesine kattı. O sırada Karamanoğulları ile bozuşmuş olan Memlük sultanı, Mehmed Bey'i Karaman seferine katılmaya davet etti. 1419 yılı ilkbaharında sefere çıkan Memlük kuvvetleri Kayseri'yi Karamanlılar'dan alarak Dulkadırlılar'a teslim etti. Memlük kuvvetlerinin çekilmesinden sonra Karamanoğlu Mehmed Bey, Dulkadırlılar'a kaptırdığı Kayseri'yi geri almak için şehri kuşattıysa da yenilerek esir düştü ve Kahire'ye gönderildi. 1421'de Memlük Sultanı Şeyh'in ölümü üzerine Suriye'de çıkan karışıklıktan faydalanan Nasreddin Bey'in yeğeni İbrâhim oğlu Tuğrak Malatya'yı zaptetti. 1435 yılında Nasreddin Mehmed Bey'in oğlu Feyyaz ile yeğeni Hamza'nın Maraş'ta çatışmalarından faydalanan Karamanoğlu İbrâhim Bey Kayseri'yi geri aldı. Dulkadırlılar Kayseri'den başka Ürgüp, Karacahisar, Develi ve Uçhisar'ı da Karamanlılar'a terketmek zorunda kaldılar. Osmanlılar'a karşı Karamanoğulları'nın güçlenmesini isteyen Memlükler olaya müdahale etmediler. Memlükler'in suskunluğuna kızan Nasreddin Mehmed Bey, uzun zamandan beri Osmanlılar'ın himayesinde bulunan ve Sultan Barsbay'ın can düşmanı olan Canı Beg Sûfî'ye arka çıktı. Canı Beg'i ele geçirmek isteyen Sultan Barsbay, Halep Valisi Tanrıbirmiş kumandasında büyük bir orduyu Dulkadırlılar üzerine sevketti. 1436 ilkbaharında Elbistan'ı yağmalayan Memlük ordusu Antep'te Dulkadırlılar'ı mağlûp etti. Memlük ve Karamanlı kuvvetleri tarafından takip edilen Nasreddin Mehmed Bey ve Canı Beg Akdağ'a kaçarak Osmanlılar'a sığındılar. Nasreddin Mehmed Bey, oğlu Süleyman'ı o sırada Gelibolu'da bulunan II. Murad'a göndererek Karamanlılar'a karşı yardım istedi. Osmanlılar'ın desteğiyle 1437'de Kayseri'ye yürüyerek kısa bir kuşatmadan sonra şehri ele geçirdi. Kuşatma sırasında Maraş'ta bulunan Canı Beg ise Memlük kuvvetlerinin baskınına

uğradığından kaçıp Akkoyunlular'a sığındı, fakat çok geçmeden Karayülük'ün oğulları tarafından katledildi. Canı Beg yüzünden bozulan Dulkadırlı-Memlük münasebetleri Barsbay'ın ölümünden sonra düzelmeye başladı. Barsbay'ın oğlu Yûsuf'u kısa zamanda devirerek Memlük tahtına çıkan el-Melikü'z-Zâhir Çakmak, Canı

Beg'den dul kalan Nasreddin Mehmed'in kızı ile evlendi (1440). Bu evlilik sayesinde Dulkadırlılar 1429'da Akkoyunlular'a kaptırdıkları Harput'u geri aldılar. Nasreddin Mehmed Bey 1442 yılında seksenini aşkın bir yaşta öldü ve yerine oğlu Süleyman geçti.

Süleyman Bey'in hükümdarlığı barış ve sükûn içinde geçti. Kızlarından birini, 1449'da ölen kız kardeşinin yerine Sultan Çakmak'a veren Süleyman Bey, ertesi yıl diğer kızı Sitti Hatun'u II. Murad'ın oğlu Şehzade Mehmed'e verdi. Böylece kurulan iki taraflı akrabalıkla Dulkadırlılar batıda Karamanlılar'dan, doğuda ise Akkoyunlu ve Karakoyunlular'dan gelebilecek tehlikeyi önlemek istemişlerdi. Zevk ve safaya düşkün olan ve aşırı şişmanlıktan ata dahi binemeyen Süleyman Bey 1454 yılında öldü.

Süleyman Bey'in yerine geçen oğlu Melik Arslan, babası gibi Osmanlılar ve Memlükler'le dostluk ilişkilerini devam ettirmeye çalıştıysa da Karamanlılar ve Akkoyunlular kendisini rahat bırakmadılar. Karamanlılar Kayseri şehrini zaptettiler. Karamanoğlu İbrâhim Bey'in 1464 yılında ölümünden sonra Karaman ülkesinde çıkan karışıklığı fırsat bilen Melik Arslan şehri geri almaya çalıştıysa da Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın Karamanlılar'a yardım etmesi yüzünden geri çekildi ve Harput'u Uzun Hasan'a terketmek zorunda kaldı. Melik Arslan, Memlük Sultanı Hoşkadem'in tâlimatıyla Elbistan'da camide ibadet ederken bıçaklanarak öldürüldü.

Melik Arslan'dan sonra Dulkadır Beyliği'nin başına Memlükler'in desteklediği Şahbudak Bey geçti. Fakat Türkmen ileri gelenleri, kardeşinin katlinde parmağı olduğu gerekçesiyle Şahbudak'ın beyliğini kabul etmediler. Fâtih'e başvurarak Melik Arslan'ın öteki kardeşi Şehsüvar Bey'in gönderilmesini istediler. Şehsüvar Bey daha önce Osmanlılar'a sığınmış ve Çirmen sancak beyliğine getirilmişti. Dulkadırlılar'ın müracaatı üzerine bu beyliği Memlükler'e karşı himayesine almak isteyen Fâtih

Sultan Mehmed bir fermanla Şehsüvar Bey’i Bozok ve Dulkadır Türkmenleri’nin başına bey tayin etti.

Osmanlı padişahı tarafından Dulkadır Beyliği’nin başına getirilen Şehsüvar Bey, Memlük Sultanı Hoşkadem’in tâbiiyet teklifini reddetti. Bunun üzerine Memlükler Şehsüvar’ın karşısına amcası Rüstem’i çıkardılar. Şehsüvar Bey amcasını bertaraf ettiği gibi Memlükler’in elindeki Besni, Gerger, Birecik ve Rumkale şehirlerini de zaptetti. Sultan Hoşkadem Dulkadır beyini cezalandırmak için Şam Valisi Berdi Bey kumandasında bir orduyu Elbistan’a gönderdi. Şahbudak Bey’in kılavuzluk ettiği Memlük ordusu önce 1467 yılı sonbaharında Turna dağı eteklerinde, ertesi yılın ilkbaharında ise Antep yakınlarında Dulkadırlı kuvvetlerine yenildi. Şehsüvar Bey Sultan Kayıtbay’a barış teklifinde bulunduysa da Kayıtbay bunu reddetti ve Dulkadırlılar üzerine yeni kuvvetler sevketti. Şehsüvar Bey Kadirli’ye çekilerek Memlük kuvvetlerine baskın yapıp zayiat verdirince Memlükler geri dönmek zorunda kaldı. Şehsüvar Bey’in Memlükler’e yardım eden Ramazanoğulları’na ait Çukurova’ya inmesi ve oralara hâkim olması Sultan Kayıtbay’ı telâşa düşürdü. Emîr Yeşbek kumandasındaki Memlük kuvvetleri 1471 yılı ilkbaharında Şehsüvar Bey’i Savron deresinde yendiler. Şehsüvar Bey kuzeye çekildi. Yeşbek, Kadirli ve Kozan’dan Dulkadırlılar’ı çıkardıktan sonra Halep’e döndü. Ertesi yıl ilkbaharda yeniden sefere çıkan Yeşbek, Şehsüvar Bey’i Zamantı Kalesi’ne kadar takip etti. Memlük Sultanı Kayıtbay daha önce Fâtih Sultan Mehmed’e bir elçi göndererek Şehsüvar Bey’e yardım etmemesini rica etmişti. Karaman seferine katılmadığı için Şehsüvar Bey’e kızgın olan Fâtih’in himayesinden mahrum kalan Şehsüvar Bey, sığındığı Zamantı Kalesi’nde Memlük kuvvetleri tarafından kuşatılarak yakalandı ve Kahire’de idam edildi (1472).

Şahbudak Bey Memlükler tarafından ikinci defa Dulkadır Beyliği’nin başına getirildi. Uzun Hasan’ın himayesindeki Melik Arslan’ın oğlu Kılıçarslan tahtı ele geçirmeye çalıştıysa da hâmisinin 1473’te Otlukbeli’nde Fâtih tarafından mağlûp edilmesi üzerine ümidini kaybetti. Fakat Şahbudak Bey’in karşısına bu defa güçlü bir rakip olarak kardeşi Alâüddevle çıktı. Fâtih’in desteklediği Alâüddevle Bey 1480’de Şahbudak’ı yenerek Dulkadırlı tahtını ele geçirdi.

Sultan II. Bayezid Alâüddevle’nin kızıyla evliydi. Alâüddevle Bey,

damadına karşı mücadele eden Cem Sultan'ın takibine çıktı. Cem'in Mısır'a kaçmasından sonra Memlükler'in elinde bulunan Malatya'yı kuşattı. Sultan Kayıtbay derhal Dulkadırlılar'a karşı bir sefer açtıysa da Alâüddevle Bey, Yâkub Paşa kumandasında yardıma gönderilen Osmanlı kuvvetleriyle birleşerek 1484'te Memlük ordusunu büyük bir yenilgiye uğrattı. Bundan sonra Alâüddevle Bey yüzünden Osmanlılar'la Memlükler'in arası iyice bozuldu. Her iki devlet arasında Çukurova'da başlayan savaş altı yıl sürdü ve genellikle Osmanlılar'ın mağlûbiyetiyle sonuçlandı. Alâüddevle Bey, Osmanlılar'ın yardım çağrılarına rağmen her defasında bir bahane bularak sefere katılmadı. Zira her iki devletin çatışmasını menfaatine uygun bulmuştu. 1491 yılında Osmanlı-Memlük savaşının sona ermesinden sonra Dulkadır beyi her iki devletle dost geçinmeye çalıştı. 1498'de Suriye'de ayaklanan Memlük emîrlerinden Akbirdi'ye yardım eden Alâüddevle Bey, Akbirdi'nin başarısızlığı üzerine Memlükler'le uzlaşma yoluna gitti. Öte yandan II. Bayezid'in Modon seferine yardımcı kuvvet göndererek dostluk münasebetlerini sürdürürken 1501 yılında İran'da kurulan ve ülkesini tehdit eden Safevîler'le mücadele etmek zorunda kaldı. Şah İsmâil'e vermeyi reddettiği kızı Benli Hatun'u Akkoyunlu şehzadesi Murad ile

evlendirerek onu, yanına verdiği kuvvetlerle Safevîler'in eline geçmiş olan Bağdat üzerine sevketti. Bir yandan da Akkoyunlu şehzadesi Zeynel'e yardım eden Dulkadır kuvvetleri Diyarbekir, Mardin ve Urfa şehirlerini ele geçirdiler (1505). Şah İsmâil intikam almak için bizzat sefere çıkarak 1507 yılında Alâüddevle üzerine yürüdü. Dulkadır beyi Turna dağına kaçtığından Safevî hükümdarı Elbistan'ı yakıp yıkarak geri döndü. Şah İsmâil'in uzaklaşması üzerine Alâüddevle Bey, Diyarbekir ve Urfa'da Safevîler'e karşı direnen taraftarlarına yardım için kuvvet gönderdi. Ancak Dulkadırlılar 1509 ve 1510 yıllarında Safevîler'in Diyarbekir Valisi Ustaclu Muhammed Han ile yaptıkları savaşlarda yenilgiye uğradılar. İki oğlunu kaybeden Alâüddevle Bey Diyarbekir'in fethinden vazgeçerek Safevîler'le anlaştı.

Yavuz Sultan Selim 1514 yılında Şah İsmâil'e karşı yürürken Alâüddevle Bey'i sefere davet etti. Fakat Alâüddevle ilerlemiş yaşını bahane ederek sefere katılmadığı gibi Osmanlı kuvvetlerine güçlük çıkardı. Bunun üzerine Yavuz Selim Çaldıran Zaferi ve Kemah'ın fethinden sonra Sinan Paşa

emrindeki Osmanlı ordusunu Alâüddevle üzerine gönderdi. Şehsüvaroğlu Ali Bey'in öncülük ettiği Osmanlı ordusunu Göksun ile Andırın arasında Ördekli mevkiinde karşılayan Alâüddevle yenildi ve öldürüldü (13 Haziran 1515).

Alâüddevle Bey'den sonra Dulkadır Beyliği'nin başına Yavuz Sultan Selim tarafından Şehsüvaroğlu Ali Bey getirildi. Ali Bey, kendisine karşı çıkan Şâhruh Bey'in oğullarını bertaraf ettikten sonra ülkesinde dirlik ve düzeni kurmakta başarılı oldu. Yavuz Sultan Selim'e sadakatle bağlı olan Ali Bey, Bıyıklı Mehmed Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetlerinin Diyarbekir'i fethine yardımcı oldu. Dulkadır Beyliği'nin Osmanlı nüfuzu altına girmesini hoş karşılamayan Memlük Sultanı Kansu Gavri, Ali Bey'in karşısına Alâüddevle Bey'in kardeşi Abdürrezzak'ı çıkardı. Ancak çok geçmeden Yavuz Mısır seferine çıkmıştı. Osmanlı ordusuna öncülük eden Ali Bey, 1516'da Mercidâbık, 1517'de Ridâniye savaşlarına bizzat katıldı. Memlük Sultanı Tomanbay'ı Kahire'de eliyle asarak babası Şehsüvar Bey'in intikamını aldı. Ali Bey 1519'da Anadolu'da Celâlî isyanlarına adını veren Celâl ve 1521'de Şam Valisi Canbirdi Gazâlî ayaklanmalarının bastırılmasında da büyük rol oynadı. Ancak Şehsüvaroğlu Ali Bey'in bu başarıları isyanları bastırmakla görevli Ferhad Paşa'nın kıskançlığına yol açtı. Onun öldürülmesi için Kanûnî Sultan Süleyman'dan ferman çıkartan Ferhad Paşa İran'a sefer bahanesiyle onu Tokat'a davet etti ve Artukova'da çocuklarıyla birlikte katlettirdi (1522).

Ali Bey'in öldürülmesinden sonra Dulkadırlı ülkesi Osmanlı topraklarına katılarak Maraş merkez olmak üzere bir eyalet haline getirildi (bk. DULKADIR EYALETİ). Dulkadır Beyliği içinde Bozok bölgesi ise ayrı bir sancak olarak Osmanlı idaresine bağlandı.

Teşkilât. Memlük Devleti'nin himayesinde kurulan, XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren zaman zaman Osmanlı himayesine giren Dulkadır Beyliği'nin devlet teşkilâtında sırasıyla Memlükler'in ve Osmanlılar'ın tesiri görülür. Beyliğin merkezi önce Elbistan iken daha sonra Maraş olmuştur. Hiçbir dönemde tam bağımsız olmadığından ülkede bazan Memlük, bazan da Osmanlı paraları kullanılmış, hutbelerde de bu iki devletten hangisine tâbi ise o hükümdarın adı zikredilmiştir. Geleneksel Türk devlet anlayışı Dulkadıroğulları'nda da hâkimdi ve ülke toprakları

hânedanın ortak malı sayılırdı. Dulkadırlı şehzadeleri Kadirli, Kırşehir ve Bozok gibi kazalarda babalarını temsilen buradaki birliklere kumanda ederlerdi. Merkezde devlet işlerini yürütmek için bir divan teşkilâtı vardı. Divan başkanı ve beylerden sonra en yetkili devlet adamı vezirdi. Beylerin haberleşmelerine dair çeşitli vesilelerle verilen bilgiler, Dulkadırlı Devleti'nde Dîvân-ı İnşâ'nın, vakfiyeler de kayıt ve sicil sisteminin varlığını ortaya koymaktadır. Dulkadır beyleri önceleri Elbistan'da, daha sonra ise Maraş'taki hükümdarlık sarayında otururlardı. Kaynaklarda emîrâhur ve devâdar gibi bazı saray görevlilerinden bahsedilmesi, Dulkadıroğulları'nda da bir saray teşkilâtının varlığını göstermektedir.

Bütün Türk devletlerinde olduğu gibi Dulkadıroğulları da varlığını askerî gücüne borçluydu. Daha beyliğin kuruluşu arefesinde Karaca Bey 5000 kişilik bir kuvvetle Çukurova'daki Ermeniler üzerine sefer yapmıştı. Bu sayı zamanla artmış, XV. yüzyıl sonlarında 30.000'e ulaşmıştır. Fransız seyyahı Bertrandon de la Broquière, gerektiğinde Dulkadırlı kadınların da savaşa katıldığını yazmaktadır (Voyage d'outremère, s. 82, 118). Dulkadır kuvvetlerine seferde şehzadeler ve emîrler kumanda ederdi. Şehsüvar Bey zamanında Dulkadır ordusu, Memlük ordusunu birkaç defa hezimete uğratacak kadar güçlenmişti. XV. yüzyıl sonlarında Dulkadırlı ordu teşkilâtının Osmanlılar'dan mülhem olduğu anlaşılmaktadır. "Alâüddevle Bey Kanunnâmesi" (Barkan, s. 120-124), Osmanlı timar sisteminin aynen Dulkadır Beyliği'nde de uygulandığını, dolayısıyla askerî teşkilâtın bu sisteme göre kurulduğunu belgelemektedir. Bu kanunnâme ile Dulkadır Beyliği yazılı kanunu olan bir devlet haline gelmiştir. Gerek "Alâüddevle Bey Kanunnâmesi" gerekse "Bozok Kanunnâmesi" (a.g.e., s. 124-129), hem ceza hem de vergileri düzenleyen arazi kanunnâmeleri olarak Osmanlılar zamanında da yürürlükte kalmıştır.

Dulkadıroğulları zamanında başta Maraş ve Elbistan'da olmak üzere köylere varıncaya kadar beyliğin kurulduğu coğrafî alanda cami, mescid, medrese, türbe, zâviye, köprü, kale vb. pek çok dinî ve sosyal tesis yapılmış, bunların birçoğu günümüze ulaşmıştır. Bunlar arasında, cami ve mescidlerden Adıyaman, Dârende, Elbistan, Kahramanmaraş ulucamileri (bk. ULUCAMİ); Bahçe Ağca Bey, Gaziantep Alâüddevle, Kadirli Ala, Kahramanmaraş Hatuniye (Şems Hatun) ve Haznedarlı camileri ile Gemerek Şâhruh Bey ve Kahramanmaraş İklime Hatun (Üdürgücü)

mescidleri; medreselerden Kahramanmaraş'taki Taşmedrese ile Kayseri Hatuniye Medresesi; türbelerden Çandır'daki Şah Sultan, Hacıbektaş Balım Sultan, Pazarören, Koççağız'daki

Süleyman Bey ve Kırşehir Ahî Evran Zâviye ve Türbesi ile (bk. AHÎ EVRAN ZÂVİYESİ) diğer mimari yapılardan Kızılırmak üzerindeki Şâhruh Köprüsü, Hasankale'deki (Pasinler) ılıcalar, Harput, Kahramanmaraş ve Kayseri kaleleri sayılabilir.

Genellikle XV ve XVI. yüzyıllardan kalma bu eserlerin çoğu, gerek Osmanlı Devleti gerekse Cumhuriyet Türkiyesi zamanında birçok defa onarım görmüş ve sosyal fonksiyonunu sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

TK, TD, nr. 31; nr. 32 (Bozok Tahrir Defteri); Kanunî Devri Malatya Tahrir Defteri (nşr. Refet Yinanç – Mesut Elibüyük), Ankara 1983; Maraş Tahrir Defteri (nşr. Refet Yinanç – Mesut Elibüyük), Ankara 1988; Barkan, Kanunlar, s. 120-129; İbnü'l-Verdî, Ravzü'l-menâzır, Le Caire 1285/1868, II, 339, 343-350; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, s. 280-285, 371, 386, 456; İbnü'l-Furât, The History of Ibn al-Furat (nşr. Constantin Zurayk), Beyrouth 1936-48, VII-IX, tür.yer.; İbn Tağrîberdî, Havâdisü'd-dühûr (nşr. W. Popper), Berkeley 1930-32, tür.yer.; a.mlf., el-Menhelü's-sâfî, tür.yer.; a.mlf., en-Nücû mü'z-zâhire (Popper), tür.yer.; İbn Aca, Târîh-i Yeşbek, TSMK, III. Ahmed, nr. 3057; İbn Hımsî, Havâdisü'z-zamân, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1438, tür.yer.; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk, tür.yer.; İbn Kādî Şühbe, Zeyl ʿalâ-Târîhi'l-İslâm, Paris Bibliothèque Nationale, nr. 1598, 1599, tür.yer.; İbn Hacer, İnbâʾü'l-gumr (nşr. M. Abdülmuîd Han), Haydarâbâd 1967-68, I, 268-269; II, 51-52, 212-213, 219-220, 275-276, 311; Şerefeddin, Zafernâme (Abbâsî), tür.yer.; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitâb-ı Diyârbekriyye (nşr. Necati Lugal – Faruk Sümer), Ankara 1962-64, I-II, tür.yer.; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 112-114, 138, 211, 212, 221, 264; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 445, 501, 599, 675-677, 799; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, tür.yer.; Feridun Bey, Münşeât, I, 163,

290, 401, 407-411, 468-470, 478-479, 488, 492-495, 499; B. de la Broquière, Voyage d'outremère (nşr. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 82-118; Zambaur, Manuel, s. 158-159; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 169-175; Mükrimin Halil Yinanç, Türkiye Tarihi Selçuklular Devri, İstanbul 1944, tür.yer.; a.mlf., "Maraş Emirleri", TTEM, XIV/5 (82) (1340), s. 283-299; XIV/6 (83) (1340), s. 340-352; XV/8 (85) (1341), s. 85-100; a.mlf., "Akkoyunlular", İA, I, 258 vd.; a.mlf., "Dulkadırlılar", a.e., III, 654-662; a.mlf., "Elbistan", a.e., IV, 228-229; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, tür.yer.; a.mlf., "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in Doğu Seferi", TD, sy. 22 (1967), s. 49-78; Selâhattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, s. 54, 60, 80, 101, 104, 121-122, 188-190; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, tür.yer.; Yaşar Yücel, Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti, Ankara 1971, s. 35, 39-40, 66-69; Faruk Sümer, "Bozok Tarihine Dair Araştırmalar", Cumhuriyet'in 50. Yıldönümü Anma Kitabı, Ankara 1974, s. 342 vd.; a.mlf., "Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar", TAD, I (1963), s. 11-12; Hamza Gündoğdu, Dulkadırlı Beyliği Mimarisi, Ankara 1986; Refet Yinanç, Dulkadır Beyliği, Ankara 1989; Ârifî [Paşa], "Maraş ve Elbistan'da Zülkadr (Dulkadır) Oğulları Hükümeti", TOEM, V/30 (1330), s. 358-377; VI/ 31 (1331), s. 419-431; VI/32 (1331), s. 509-512; VI/33 (1331), s. 535-552; VI/34 (1331), s. 623-629; VI/35 (1331), s. 692-697; VI/36 (1331), s. 767-768; VII/38 (1332), s. 89-96; Zafer Bayburtluoğlu, "Kahramanmaraş'ta Bir Grup Dulkadıroğlu Yapısı", VD, sy. 10 (1973), s. 234-251; J. L. Bacque-Grammont, "Un Fetihnâme Zû'l-Kadiride dans les archives Ottomanes", Turcica, II, Paris 1970, s. 138-150; J. H. Mordtmann – V. L. Ménage, "Dhu'l-Kadr", EI² (Fr.), II, 246-247.

Refet Yinanç